Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche,

unter Mitwirkung mehrerer Pastoren

herausgegeben

von

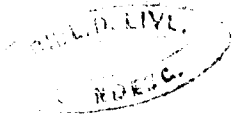
den Professoren und Docenten

der theologischen Facultät zu Dorpat.



Vierter Band.

Jahrgang 1862.



Dorpat.

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

1862.

Zum Druck befördert im Namen des Conseils der Kais. Universität Dorpat.
Dorpat, am 23. Juli 1862.

Rector Bidder.

Lt.

3922

Inhaltsübersicht.

Erstes Heft.

I. Abhandlungen.

Seite

1) Die Theologie des Lactanz, von Dr. Overlach, Director der Annenschule in St. Petersburg . . . . . 3 — 34
2) Excommunication und heilige Schrift (Fortsetzung), von W. Carlblom, Pastor zu Koddafer . . . . . 34 — 68

II. Mittheilungen.

I. Aus dem Inlande:
Die 27. Livländische Provinzial-Synode gehalten zu Wolmar vom 16. bis 22. August 1861, von Prof. v. Engelhardt. . . . . 69 — 78
II. Aus dem Auslande:
Die evangelische Allianz in Genf und die katholischen Vereine in München im September 1861, von H. N. Hansen, Pastor in Winterhausen . . . . . 79—103

III. Literärisches.

1) Joh. Jos. Ign. von Döllinger, „Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat", historisch-politische Betrachtungen. München. Cotta. 1861, angezeigt von Prof. A. v. Oettingen (in Meran). 104—130
2) J. L. König, Lic. der Theologie, Pastor zu Wolkinitz, der jedesmalige Mitgenuß und das Selbstnehmen des heil. Abendmahls von Seiten des consecrirenden Geistlichen, angezeigt von K. Grüner, Pastor zu Dünaburg . . . . . 131—143
3) Wiedertaufe oder Taufe? Lebens- und Bekehrungsgeschichte eines getauften Christen (Baptisten) im Warthebruch. Berlin. Rauh, angezeigt von Prof. v. Engelhardt . . . . . 143—146
4) Die Offenbarung Johannis übersetzt und erklärt für die Gemeinde von Professor Dr. C. E. Luthardt, Leipzig 1861, (bei Dörfling und Franke), angezeigt von Prof. Dr. Christiani . . . 146—149

Zweites Heft.

I. Abhandlungen.

1) Die Theologie des Lactanz (Fortsetzung), von Dr. Overlach, Director der Annenschule in St. Petersburg . . . . . 151—203
2) Die geschichtlichen Verhältnisse des Apostels Paulus während der Abfassung der Pastoralbriefe, von Dr. Schott in Erlangen 203—254

II. Literärisches.

1) Papst Gregor VII. nach
Gfrörer „Papst Gregorius VII. und sein Zeitalter." 7. Bände. 1858—1861 und
Giesebrecht „Geschichte der deutschen Kaiserzeit." Bd. 2. Abth. 2. 1858 und Bd. 3. Abth. 1. 1862.
Dargestellt von Dr. M. v. Engelhardt . . . . . 255—309
2) Valentin von Holst, Pastor in Fellin. Dargestellt von E. Loffius, Pastor in Werro. Dorpat. Karow. 1862. Angezeigt von Oberpastor W. Schwartz in Dorpat . . . . . 309—312
3) Predigten für alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres

von Valentin v. Holst, † Pastor zu Fellin und Köppo. Mit einem Vorworte von Theodosius Harnack, Dr. und Prof. der Theologie in Erlangen. Dorpat 1862. Angezeigt von E. Hasselblatt, Pastor zu Kambi . . . . . Seite 312—316

Drittes Heft.

I. Abhandlungen.

1) Die Wiedergeburt durch die Kindertaufe, ein articulus stantis et cadentis ecclesiae (Erster Artikel), von Professor Dr. A. v. Oettingen . . . . . 320—357
2) Wie ein Pastor in einer deutschen Stadt-Gemeine es anfangen kann, um Seelsorge zu treiben, von Pastor A. F. Huhn in Reval . . . . . 358—375

II. Mittheilungen.

Aus dem Auslande:
1) Eine lutherische Kirchweih und die confessionelle Bewegung in Tyrol, von Dr. A. v. Oettingen . . . . . 376—408
2) Mittheilungen aus der Lutherischen Landeskirche Baierns. Die Generalsynode 1861 . . . . . 408—432

III. Literärisches.

1) Paulus. In zehn Betrachtungen nach der heiligen Schrift gezeichnet von Dr. W. F. Besser. Leipzig, Dörffling und Franke. 1861. Angezeigt von H. N. Hansen, Pastor in Winterhausen . . . . . 433—438
2) Chora'ich für Schule, Kirche und Haus bearbeitet von Friedrich Brenner, Organist an der Universitätskirche in Dorpat. 1861. Verlag von E. J. Karow, Universitäts-Buchhändler. Angezeigt von Fränkel. . . . . 439—442
3) Ueber das Leben des Ulfilas und die Bekehrung der Gothen zum Christenthum, von Dr. W. Bessel, Privatdocent in Göttingen. Göttingen. Vandenhöck und Ruprecht. 1860. . 442—443

Viertes Heft.

I. Abhandlungen.

1) Aus dem religiösen und sittlichen Leben des Heidenthums. Indien und Griechenland. Von Prof. Dr. M. v. Engelhardt . 447—515
2) Die Wiedergeburt durch die Kindertaufe, ein articulus stantis et cadentis ecclesiae, von Prof. Dr. A. v. Oettingen . 516—565

II. Mittheilungen.

Aus dem Auslande:
In Herrmannsburg. Von Propst Willigerode in Dorpat . 565—597

III. Literärisches.

1) Meditationen eines lutherischen Pastors über „die lutherische Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt" von Dr. R. Kahnis. Von Oberconsistorialrath W. Carlblom, Pastor zu Koddafer . . . 598—632
2) Kurze Entgegnung auf den Aufsatz: Mittheilungen aus der lutherischen Landeskirche Baierns. Dorpater Zeitschrift, Jahrgang 1862. III. Heft. . . . . 633—634

I. Abhandlungen.

Die Theologie des Lactanz.

Von Dr. Overlach,
Director der Annenschule in St. Petersburg.

Erster Artikel.

Die nachfolgende Abhandlung hat die Theologie des Lactanz zum Gegenstande. Es ist nicht blos die Schönheit der Darstellung, welche den „christlichen Cicero" einer dauernden Beachtung werth macht. Der Umstand, daß seine Schriften den ersten Versuch der abendländischen Kirche, den gesammten Stoff der Heilslehre zu einem Systeme auszuprägen, enthalten, so wie seine Originalität auf einzelnen Gebieten des Dogmas [1]), in der sich neben seiner singulären Individualität doch auch wieder die Eigenthümlichkeit seiner Zeit ausspricht, wird diesem Kirchenvater trotz der Protestation eines neueren Dogmenhistorikers [2]) immer einen Platz in der Dogmengeschichte sichern, auch wenn er im Capitel von der Trinität nur „eine nachgetriebene Herbstblüthe", ja „die verzerrte Wiederholung einer längst vergangenen Zeit" sein sollte. Was dem Verfasser aber von monographischen Bearbeitungen des Lactanz zu Gesicht gekommen [3]), schien ihm

1) Vgl. J. A. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi in den ersten 4 Jahrhunderten. 2. Abtheilung. S. 761 ff. 774 ff. 858. Jul. Müller, die chr. Lehre von der Sünde. 1844. 1. Bd. S. 646 ff. — 2) G. Aug. Meier, die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entw. 2. Bd. S. 91. — 3) J. G. Geret, specimen examinis theologiae lactanct. in articulo de Deo. Vitemb. 1723. J. J. Rau, diatribe historico-phil. de philosophia Lact. Jen. 1733. J. D. Winckler, philologemata lactantiana sacra, Brunsvigae 1754, eine Beleuchtung der Exegese des Lactanz, ohne Bedeutung. Fr. W. Phil. Ammon, dissertatio Lact. opiniones de religione in systema redigens, Erlang. 1820, mit sonderlicher Berücksichtigung der Streitfrage über die religiöse Bedeutung der Vernunft geschrieben, ut supranaturalistae litibus compositis una cum rationalistis redeant ad religionis notionem junctis manibus eruendam

dem Versuche einer eingehenden und zugleich umfassenden Darstellung der Theologie desselben immer noch Raum zu lassen. Wird dem Lehrsysteme eine Skizze des Lebens und der literarischen Thätigkeit des Kirchenvaters vorangeschickt, so soll dieser patrologische Gebrauch hier noch dem Zwecke dienen, die Art und Weise der Apologetik, in deren Dienste eigentlich alle Schriften desselben zunächst entstanden sind, ins Licht treten zu lassen.

Der gewissen Nachrichten über das Leben des Lactanz sind wenige. Selbst sein Name ist in Frage gestellt worden. Doch kann man füglich um deswillen, daß Eusebius und Hieronymus ihn nur Lactantius oder Firmianus Lactantius nennen, nicht an der Richtigkeit des durch alte und gute Handschriften verbürgten Namen Lucius Coelius (oder Caecilius) Firmianus Lactantius zweifeln. Den Namen Firmianus aber auf die Stadt Firmum im Picenischen als den Geburtsort des Lactanz zu beziehen, wie das neuerdings meist geschieht, ist völlig unstatthaft. Denn das Adjectivum von Firmum lautet in Uebereinstimmung mit der sonstigen Adjectivbildung der Ortsnamen auf um regelmäßig Firmanus, die unsichere Lesart Firmium aber, welche sich vereinzelt bei Ptolemaeus findet, könnte nach Analogie der Ortsnamen auf ium nur Firminus oder Firmiensis zum Adjective haben [1]). Dagegen liegt es sehr nahe, in Firmianus als eigentlichen Namen des Lactanz Firmius und die Adoption desselben durch einen Lucius Coelius angedeutet zu finden, während Lactantius das von seiner „lactea et suavis facultas dicendi“ entlehnte Cognomen sein dürfte [2]). Als Geburtsort hat man, gestützt auf jene Fassung des Firmianus und die

eaque systema utrisque commune superstruant! H. J. Spyker, de pretio institutionibus div. Lact. statuendo, Leyduni Bat. 1826, eine anerkennenswerthe Arbeit über diese Eine Schrift des Lact., das Beste aus dieser Literatur, doch in der Entwickelung des positiv theolog. Gehaltes nicht eingehend genug. Louis Hausknecht, études sur L., Strassb. 1837, ein kurzes Excerpt der wichtigsten Sätze. H. J. Alt, de dualismo Lactant. Vratisl. 1839, eine kurze, klare Darlegung der in Frage stehenden Anschauung des Lact., aber mit zu leichtfertiger Anerkennung der manichäischen Interpolationen. —

1) Außer auf anus könnte das Adj. von Firmum nur noch auf as oder inus ausgehen, vgl. die Adj. von Asculum, Tusculum, Nomentum, Corniculum, Beneventum, Venafrum, welche auf anus, die von Tifernum, Aquinum, Casinum, Atinum, welche auf as, die von Literum, Eretum, Amiternum, Metapontum, welche auf inus ausgehen. Über die möglichen Adjectivbildungen des Firmium vgl. die Adj. von Rhegium, Clusium, Aretium, Patavium, Canusium, Brundusium, welche in inus, und die Adj. von Sirmium, Ilium, Bobium, Lavinium, Corfinium, welche in iensis endigen. Brundisianus von Brundisium (vgl. Scheller) ist, weil gegen alle Analogie, jedenfalls unhaltbar. — 2) Ähnlich Tyrtamus — Theophrastus; Johannes — Chrysostomus.

anerkannt reine Latinität seines Stiles, in neuerer Zeit durchweg Italien angenommen. Indessen fällt der erste Grund, so möchte der zweite doch nicht stark genug sein, die Annahme zu halten. Denn daß sich ein ciceronianischer Stil auch außerhalb Latiums gewinnen läßt, hat die Erfahrung bewiesen. Nach Hieronymus hat Lact. unter Arnobius zu Sicca im proconsularischen Africa seine rhetorischen Studien gemacht, daher es immer am natürlichsten ist, seinen Geburtsort in Africa zu suchen. Das Geburtsjahr muß, wenn er in hohem Alter noch Lehrer des Crispus wird [1]) und diese Berufung nach Gallien an den Hof des Kaisers Constantin nur am Anfang des 4ten Jahrhunderts erfolgt sein kann [2]), in die Mitte des 3ten Jahrhunderts fallen. Die Ältern waren unstreitig Heiden, und demgemäß wuchs auch der Sohn im Heidenthum auf. Das erhellt zwar nicht aus jenen Aussprüchen, in denen er sich den Heiden zuzählt, die, einstmals in Irrthum verstrickt, nunmehr zu der rechten Erkenntniß und Anbetung Gottes geführt seien [3]); denn so wird sich auch der Sohn christlicher Ältern bezeichnen, wenn er dessen gedenkt, daß die Wurzeln seines Stammbaumes nicht in dem Boden des auserwählten Volkes ruhen; wohl aber sprechen dafür die wegwerfenden Urtheile, welche er aus seiner christlichen schriftstellerischen Thätigkeit heraus über seine vormalige Wirksamkeit auf dem Lehrstuhl einer unsittlichen Rhetorik fällt [4]). Auch wird so der Anschluß an den damals noch heidnischen Arnobius erklärlicher. Schon frühe trat er als Schriftsteller auf. Als erstes Werk nennt Hieronymus das Symposium, das man seit Heumann [5]) vielfach, wennschon ohne ausreichenden Grund, in den hundert meist salzlosen Räthseln eines gewissen Coelius Symphosius wiedergefunden zu haben glaubt. Die Handschriften der übrigen Werke des Lact. enthalten von dieser Arbeit nichts. Wenn das Carmen de Phönice, welches den Tod und die Auferstehung des Vogels Phönix in Distichen besingt, Lact. zum Verfasser hat, so gehört es, wenn auch nicht seinen jungen Jahren, doch ebenfalls der heidnischen Periode seines Lebens an. Es findet sich in mehreren Handschriften, darunter eine aus dem 9ten Jahrhunderte, als Werk des Lact. verzeichnet [6]). Ob

1) Hieronimus cat. scr. ecc. c. 80. — 2) Vgl. S. 9. — 3) Epitome c. 48. De ira Dei c. 2. VII. 27. (Wo das Werk des Lact. nicht angegeben ist, sind die Institutiones gemeint). — 4) I. 1. V. 1. De opif. Dei c. 1. — 5) Lact. ex emend. Chr. Aug. Heumanni. Götting. 1736. — 6) Vgl. die Ausg. v. Le Brun u. Lenglet Dufresnoy — elenchus manuscriptorum codd. Lact. I. p. XXVIII.

eine dritte, verloren gegangene Schrift, Grammaticus, in diese Zeit fällt, steht dahin. Jedenfalls muß er sich allgemach auch über Afrika hinaus einen Namen gemacht haben, da der Kaiser Diocletian bei seinem Versuche, seine Residenz Nicomedien zu dem Glanze des verhaßten Rom zu erheben [1]), ihn als Lehrer der Beredsamkeit nach Nicomedien rief [2]). Die Reise dorthin hat er nach Hieronymus in einem Gedichte, ὁδοιπορικόν, geschildert, das uns verloren gegangen ist. Die griechische Stadt bot aber dem Lehrer der lateinischen Beredsamkeit wenig Gelegenheit zur Ausübung seines Berufs, und so wandte er sich vorzugsweise der literarischen Thätigkeit zu. Beim Ausbruch der diocletianischen Verfolgung tritt er uns als Christ entgegen. Denn mit Schmerz sieht er dem unreinen Eifer zweier Philosophen zu, welche dem Kaiser bei seinem Zerstörungswerke auch die Waffen ihrer Scheinweisheit zu Gebote stellen, und es kommen ihm die ersten Gedanken zu einer umfassenden Widerlegung der Gegner [3]). Ueber die Veranlassung und Art und Weise seiner Bekehrung vernehmen wir nichts. Daß sie erst zu Nicomedien erfolgt sei, ist mehr als wahrscheinlich. Denn unmöglich konnte er, bekannt mit dem, was man in Nicomedien erwartete, von Afrika nach Asien ziehen, um ein Lehramt zu übernehmen, das seinem christlichen Bewußtsein sich nur als die Unterweisung zu einer unlauteren Dialektik darstellte und thatsächlich von ihm nur angewandt wurde, seinen Schülern eine gehaltlose Zungenfertigkeit beizubringen. Dagegen ist es wohl denkbar, daß er nach erfolgter Bekehrung nicht sofort ein Amt förmlich niederlegte, daß ihn praktisch so wenig in Anspruch nahm und bei den Wenigen, die seine Unterweisung verlangten, möglicher Weise eine christliche Lösung seiner Aufgabe zuließ. Obgleich in Nicomedien, dem Ausgangspunkte der Verfolgung, wohnhaft, scheint er doch von derselben nicht angefochten zu sein. Wenn Eusebius [4]) aus der Provinz Palästina nur ungefähr 90 Märtyrer dieser Verfolgung aufzuzählen weiß und sich aus der Kirchengeschichte überhaupt nur wenig Bischöfe zusammenbringen lassen, die am Leben gestraft worden sind, so muß die Verfolgung trotz der diocletianischen Edicte, welche die Obrigkeiten im Gegensatze zu dem alten Rechtsgange zum inquisitorischen

1) Wahrscheinlich um 290. Vgl. Le Brun p. XV. — 2) Lact. de Mort. Pers. c. 7. 17. Vgl. Gibbon Geschichte der Abnahme und des Falls des röm. Reiches. 2. Bd. 13. Cap. Hieron. cat. c. 80. Lact. Inst. V. 2. — 3) V. 2—4. — 4) Euseb. de Martyr. Pal.

Verfahren ermächtigten, im Allgemeinen doch nur diejenigen Christen getroffen haben, welche durch ihr Amt ausgezeichnet waren oder sich geflissentlich als Christen bemerklich machten, und Lact. gehörte nicht zu denen, welche die Krone des Märtyrerthums suchen zu müssen glaubten, so geneigt er auch war, den Muth derselben anzuerkennen [1]). Während dieser Verfolgung entstand das Buch de opificio Dei vel formatione hominis, das erste christliche unter den noch vorhandenen Werken des Lact. Es ist an einen früheren Schüler des Verfassers, Demetrianus gerichtet, der sich inzwischen wie sein Lehrer zum Christenthum bekehrt hatte, in seiner dermaligen Stellung aber als Staatsdiener unter glücklichen Verhältnissen und doch auch wieder Angesichts der andauernden Verfolgung nicht ungefährdet, der Erinnerung an sein himmlisches Bürgerrecht und die damit verbundenen Pflichten und zur Abwehr gewisser philosophischer Anfechtungen der tieferen Einführung in die „wahre Philosophie der himmlischen Lehre“ bedurfte [2]). Die allseitige Darlegung und Vertheidigung der christlichen Lehre auf bessere Zeiten verschiebend, beschränkt sich Lact. in dieser Schrift auf den Nachweis, daß der Mensch, trotz aller Gegenreden der Epicuräer, ein Werk göttlicher Weisheit sei. Die Epicuräer stützten ihre Einsprache wider jenen Satz theils auf die reichere Kraftfülle der Thiere, theils auf die Gebrechlichkeit und frühzeitige Auflösung des menschlichen Leibes. Dem gegenüber macht nun Lact. einmal den Hauptvorzug des Menschen, die Vernunft, geltend, welche alle Kräfte der thierischen Natur weit übertreffe und eine analoge Ausrüstung des menschlichen Körpers nicht bloß überflüssig, sondern auch sogar unmöglich mache. Sodann zeigt er, wie aus der Sterblichkeit der menschlichen Natur nothwendig auch ihre Gebrechlichkeit und die Fähigkeit, zu jedweder Stunde sterben zu können, folge, die Sterblichkeit selbst aber wiederum lediglich der freien Willensentscheidung des Menschen zuzuschreiben sei, welcher den Tod sich erwählt und demgemäß auch von Gott einen sterblichen Leib empfangen habe. Nachdem er noch auf die Bedeutung hingewiesen, welche die Bedürftigkeit und Gebrechlichkeit der leiblichen Natur für die Entwickelung der Geisteskraft und Uebung der Menschenliebe habe, kommt er im 5. Cap. auf sein eigentliches Thema, die göttliche Weisheit in der Organi-

1) Vgl. das Urtheil über den Christen, der das öffentlich angeschlagene Edict Deocletian's zu Nicomedien abriß, de Mort. c. 13 und die Vorsicht im Ausdruck selbst in dem Schreiben an den vertrauten Freund De op. c. I. Dazu IV. 18 Anf. — 2) c. I. 20.

sation des thierischen, zumal aber menschlichen Leibes, dessen Bau dem Gesetze der Schönheit wie der Zweckmäßigkeit die vollste Genüge leiste. Einige Gedanken über die menschliche Seele bilden den Schluß der Abhandlung, aber so, daß sie die Beziehung zu dem Grundgedanken derselben eigentlich aufgeben und in eine Reihe von Fragen ohne Antwort auslaufen. Denn der Sitz der Seele kann die Brust so gut als der ganze Körper sein; ihre Substanz ist völlig unbekannt; daß Lebenskraft und Geist ein und dasselbe seien, möchte man behaupten, wenn man sieht, wie das Vermögen der Wahrnehmung an das Leben gebunden ist, und muß man doch auch wieder verneinen, wenn man sich erinnert, daß der Wahnsinn den Geist zu zerstören und doch die Lebenskraft nicht zu schwächen vermag. Nur auf die Frage nach der Fortpflanzung der Seele hat er eine zweifellose Antwort: der Traducianismus ist ebenso gewiß unmöglich, als Theilung der Substanz nur bei einem Körper denkbar ist und die Erfahrung nicht selten die schärfsten Gegensätze zwischen der geistigen Natur der Aeltern und der Kinder aufweist. Gott allein theilt jedem Menschen ohne Zuthun der Aeltern die Seele mit. — Die Briefe an Demetrium in 2 Büchern, welche seit dem Ende des 16. Jahrh. verschwunden sind, gehören unstreitig auch dieser Zeit an.

Die nächste Schrift brachte die verheißene große Apologie des Christenthums, mit Rücksicht auf den üblichen Titel der juristischen Lehrbücher institutiones divinae genannt, das Hauptwerk des Lactanz. Wann und wo sie verfaßt sei, ergiebt sich aus gewissen in ihr selbst enthaltenen Andeutungen und den Zeugnissen des Eusebius und Hieronymus. Nach V. 4 giebt ihm den ersten Anstoß zu diesem Werke die Polemik zweier Philosophen im ersten Jahre der diocletianischen Verfolgung. Die Zeitumstände nöthigen freilich einstweilen zum Schweigen [1]), aber der Entschluß bleibt fest [2]). Als er es endlich wagen kann, den Mund für die Wahrheit des angefochtenen Evangeliums aufzuthun, befindet er sich nicht mehr in Bithynien [3]), die Gräuel der Verfolgung ruft nur die Erinnerung noch in schreckhaften Bildern vor das Auge des Geistes; aber aufgehört hat die Verfolgung noch nicht, denn noch kann man in den verschiedensten Theilen des Reiches die Leiden der Christen mit leiblichen Augen sehen, und der ganze Erdkreis ist noch also verblendet, daß er die Gerechten und Guten für Gottlose und Frevler ansieht, verfolgt, martert, tödtet [1]). Das führt auf den Hof Constantins als den Ort der Abfassung. Dorthin wurde Lact., der dem Kaiser wohl während seines Aufenthaltes an dem Hofe des Diocletian und Galerius zu Nicomedien bekannt und lieb geworden war, gerufen, um des Kaisers ältesten Sohn Crispus in der römischen Sprache und Literatur zu unterweisen [2]), und dort, wo die christenfreundliche Gesinnung der Herrscher die Christen seit Anfang der Verfolgung vor Unbill schützte, fand er nun die längst ersehnte Freiheit, für die Wahrheit des Evangeliums auch literarisch offen in die Schranken zu treten. Rücksichtlich der Zeit der Abfassung erweist sich dann weiter die Annahme, daß die Institutionen während der licinischen Verfolgung geschrieben seien, als unhaltbar. Denn wie hätte Lact. zu einer Arbeit, die seit dem Jahre 303 seine ganze Seele füllte [3]), und um so segensreicher werden mußte, je früher sie in die Bewegung eingriff, erst um 320 schreiten können, wenn ihm, falls er nicht schon im ersten Decennium des Jahrhunderts nach Gallien gerufen wäre, auch die Ruhe Kleinasiens nach dem Toleranzedicte von 312 Muße und Gelegenheit zum Schreiben geben mußte? Dazu kommt, daß während Lact. die vornehmsten Apologien der lateinischen Kirche, welche der seinigen voraufgegangen waren, namhaft macht, er der seines Lehrers Arnobius, welche um 320 längst erschienen und dann auch ihm bekannt geworden sein mußte, mit keiner Sylbe gedenkt, was sich nur daraus erklären läßt, daß beide Schriften ziemlich gleichzeitig abgefaßt sind. Endlich enthält das ganze Werk bis auf die drei Anreden an den Kaiser Constantin im 1., 5. und 7. Buche, worüber sogleich mehr, durchaus keine Andeutung jenes Umschwunges, den die Sache der Kirche mit den beiden Toleranzedicten des Constantin und Licinius nahm. Ueberall, wo dasselbe auf die Zeitverhältnisse anspielt, die Andeutung eines allgemeinen Gegensatzes gegen die Christen. Nur die Anreden an den Kaiser

1) V. 2. — 2) De opif. c. 20. — 3) V. 11.

1) V. 12. 23. VI. 17. Lenglet beanstandet zwar Praef. p. V. seiner Ausg. VI. 17. als Beweis für die noch anhaltende Verfolgung, indem er spectantur adhuc poenae von den Merkmalen der einstigen Strafen versteht, welche so Manche noch an ihrem Leibe trugen. Indessen hätte Lact. das Subject bei jedem der Prädicate in besonderem Sinne genommen wissen wollen, so hätte er es auch besonders ausgedrückt und zu spectantur statt poenae — poenarum insignia et notae gesetzt, wie V. 13. Das recordari beweist nur, daß die poenae für Lact. zu der Zeit, als er dies schrieb, in der Vergangenheit lagen. Überdies ist der ganze Abschnitt des fünften Buches, der von der Verfolgung handelt, so gehalten, als ob die Leiden der Christen noch fortdauerten. — 2) Euseb. Chron. ad a 318. Hieron. cat. c. 80. — 3) Vgl. De opif. c. 20.

Constantin im 1. u. 7. Buche wissen die erste von einer entschiedenen Bekehrung des Kaisers zum Christenthum und einer Beschränkung der Verfolgung auf einzelne Theile des Reiches, die zweite sogar von einer Alleinherrschaft des christlichen Kaisers, welche selbst den Schmähreden wider die Christen ein Ende gemacht und über die Gegner die wohlverdienten Strafen verhängt hat. Aber das will denn freilich auch schlecht zu den Auslassungen des 5. und 6. Buches über die noch allgemeine Verfolgung stimmen und kann daher nur einen Grund mehr gegen die Aechtheit dieser Anreden abgeben. Dieselbe muß aber entschieden in Abrede gestellt werden, nicht nur weil sie die Abfassung des Werkes offenbar in die licinische Verfolgung setzen [1]), sondern auch weil eine Anzahl der besten Manuscripte von diesen Anreden nichts enthält, Hieronymus, dessen Lebensanfang sich mit dem Lebensende des Lact. fast berührt, nichts von einer Dedication sagt, während er dieselbe bei den übrigen Schriften regelmäßig angiebt [2]), und die Hinzufügung eines solchen, Autor, Schrift und Empfänger gleich sehr verherrlichenden, Abschnittes von fremder Hand eben so leicht, als die Weglassung eines derartigen ursprünglich ächten Abschnittes, zumal in jener Zeit, schwer zu erklären ist. Der lactantianische Stil dieser Stellen, leicht ein Product der Nachahmung, kann diesen Gründen unmöglich das Gegengewicht halten. So kann diese Schrift nur den Jahren 306—312 ihre Entstehung verdanken. Damit stimmt denn auch eine Aeußerung im Eingang der Epitome, der letzten der vorhandenen Schriften des Lact., welche auf die Entstehungszeit der Institutionen als eine längst vergangene Zeit zurückblickt. Der Zweck der Institutionen war unmittelbar praktischer Natur. Sie sollten den wissenschaftlich gebildeten Seelen, welche für die christliche Wahrheit empfänglich oder schon dafür gewonnen, aber noch unbefestigt waren, eine Brücke zur selbständigen Forschung in der heiligen Schrift und tieferen Begründung ihrer christlichen Erkenntniß werden [3]). Dazu sollten sie einestheils eine allseitige Beleuchtung der heidnischen Religion und Philosophie, wie sie damals in den Gemüthern lebte, anderntheils eine Darstellung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre in ihren Grundzügen geben, ihre Waffen so viel als möglich aus der Rüstkammer des Gegners, der Vernunft und Geschichte, nehmen und es nicht verschmähen, auch die Kraft der kunstvollen

1) Vgl. I., 1.: Quod opus nunc inchoamus, Constantine imp. — 2) Vgl. Jos. Isaei Caesenatis not. bei Lenglet I. p. 598, — 3) I. 1. V. 1.

Beredsamkeit in den Dienst der himmlischen Wahrheit zu rufen. Eine Schrift der Art war in der Kirche noch nicht vorhanden. Wohl gab es bereits eine nicht unbedeutende apologetische Literatur, auch in der abendländischen Kirche; aber keines der hieher gehörigen Werke befriedigte das angedeutete Bedürfniß. Denn abgesehen von denjenigen Lehrern der christlichen Wahrheit, denen es an der nothwendigen Bildung und Gelehrsamkeit fehlte, beschränkte sich der Octavius des Minucius Felix auf die Widerlegung der Einwürfe wider das Christenthum und der Beweise für die Wahrheit des Heidenthums, der Apologeticus des Tertullian auf die Entkräftung der gegen die Christen erhobenen Anklagen und die Appellation an die Gerechtigkeit und Billigkeit der Herrscher, und das in einer dunkeln, harten Sprache; während Cyprian wiederum die Anmuth seiner Rede, die Klarheit seiner Entwicklung und die Kraft seiner Beweisführung für die Draußenstehenden dadurch unwirksam machte, daß er sich von dem gläubigen nicht auf den ungläubigen Standpunkt zu versetzen und die dem Gegner verdächtigen Zeugnisse der heil. Schrift nicht durch die Gründe der bloßen Vernunft zu ersetzen wußte [1]).

Nach diesem Plane zerfällt das Werk in einen polemischen Theil von drei Büchern, der wieder in die Beleuchtung der herrschenden Volksreligion und die Kritik der Philosophie auseinandergeht, und einen apologet.-dogmatischen Theil von vier Büchern. Den Gehalt der Volksreligion sucht Lact. sowohl durch die Darstellung ihres Wesens als durch die Nachweisung ihres Ursprunges bloßzulegen. Als die Grundzüge ihres Wesens aber hat er zu rügen den auch von den Propheten, den heidnischen Dichtern, Philosophen und Sibyllen zurückgewiesenen Ungedanken einer Mehrheit absoluter Wesen, die Incongruenz von Gottheit und dem dieselbe repräsentirenden Bilde, das überdies regelmäßig selbst zum Gegenstande der Verehrung werde, die Rohheit einer Identificirung von Gott und einzelnen Bestandtheilen der Welt, welche bleibe, auch wenn ein philosophisch gebildeter Verstand an die Stelle der Bestandtheile der Welt das Weltganze setze. Ihren Ursprung aber erblickt er in der Apotheose gewaltiger Menschen, zu der eine gefallene Engelwelt die sündigen Menschen verlockt habe. Daß die Götter ursprünglich Menschen gewesen seien, glaubt er aus ihrer vom Mythus selbst berichteten Entstehung und ihrem sündenvollen Leben, mit dem ihr Cultus vielfach harmonire, folgern zu dürfen; die dämonische Grundursache ihrer

1) V. 1—4.

Verehrung dagegen vermag er nur aus der heiligen Schrift und einzelnen Aussprüchen der Sibyllen nachzuweisen. Zu diesem Behuf geht er auf die Erzeugung des Sohnes Gottes, die Erschaffung und den Fall des Teufels und auf die Schöpfung der Welt zurück, vertheidigt letztere zugleich ausführlich gegen die heidnische Annahme einer Weltbildung aus dem ewigen Chaos, erzählt kurz den Verlauf der heil. Geschichte bis zur Verfluchung des Ham und zeigt endlich, wie mit der „Vertreibung" Ham's aus der väterlichen Zucht und Lehre ein Geschlecht seinen Anfang nehmen konnte, das bei seiner Unwissenheit in göttlichen Dingen dem Betruge der Dämonen zur Beute ward und auf ihre Vorspiegelung hin Menschen als Götter, in den Göttern aber die Dämonen selbst verehrte. Gleichzeitig ist aber mit dieser Deduction auch der wichtige Nachweis geliefert, daß das Heidenthum nicht die ursprüngliche, dem Menschen natürliche Religion, sondern nachgekommene Verderbniß einer ursprünglich reinen Gottesverehrung sei [1]), wenn auch der mit Beurtheilungskraft begabte Mensch in dem Alter einer Lehre und eines Gebrauches an und für sich noch nicht die Wahrheit desselben finden soll, was diejenigen vergessen, welche von dem hergebrachten Cultus um deswillen nicht lassen wollen, weil er für sie der althergebrachte ist [2]). (Buch 1. 2.). In der Kritik der heidnischen Philosophie kommt es Lact. natürlich nicht auf eine vollständige Darlegung ihrer Systeme, sondern nur darauf an, daß sie selbst sich das Zeugniß gebe, es sei in ihr gemäß ihrem Namen, der nur auf ein Streben nach Weisheit deute, durchaus keine Gewißheit, daher auch weder eine Befriedigung des religiösen Bedürfnisses, noch eine Begründung des völligen Unglaubens zu finden [3]). Das Zeugniß muß die Physik sich ausstellen, wenn sie da, wo die Wahrnehmung und die aus der Wahrnehmung unmittelbar resultirende gewisse Schlußfolgerung aufhört, ersinnen will, was nur durch Offenbarung vernommen werden kann, und darüber, nachdem ein System das andere vernichtet hat, in Verzweiflung an sich selber ausläuft; dasselbe die Ethik, wenn sie sich unfähig erweist, den Grundbegriff des höchstens Gutes unangreifbar festzustellen; dasselbe die Logik, wiefern sie nur für die Zunge, nicht aber für das Herz eine Bedeutung hat. Ein flüchtiger Blick in die einzelnen Systeme, welche für das praktische Leben wichtig geworden sind, zeigt dann weiter, wie die heidnische Philosophie unmittelbar religiös destructiv wirke, indem die Einen

1) II. 13. — 2) II. 9. — 3) III. 30.

an die Stelle der göttlichen Vorsehung den Zufall setzten, die Andern den Menschen zum alleinigen Herrn seines Lebens machten, noch Andere den Menschen von dem Aufblick nach oben auf die Betrachtung des eignen Ich verwiesen, kurz den lebendigen Gott mit seinem Lohn und seiner Strafe aus dem Bewußtsein verdrängten und zur Triebkraft des Lebens das irdische selbstische Interesse des Menschen machten. Freilich ist in Wahrheit Gottes Stelle nicht leer geblieben. Die Natur oder das Glück ist an seine Stelle getreten; aber damit ist die Sache noch schlimmer geworden; denn es ist ihnen eine Macht, bei der sie sich nichts Klares denken und zu der sie sich auch nicht richtig stellen können, und doch steckt hinter diesem Schemen eine starke Realität, nämlich dieselbe finstere Realität, welche sich dem Verfasser als der Urquell des griechischen Polytheismus erwiesen hat. (Buch 3.)

So bleibt denn einzig und allein die Frage übrig: Worin besteht nun die wahre Philosophie, worin die wahre Religion? Diese ausführlich zu beantworten, ist die Sache des zweiten Theiles. Seinen Ausgang nimmt derselbe von dem Gedanken, daß wenn die wahre Philosophie als höchstes Erkenntnißobject Gott habe und Religion die Anbetung des erkannten Gottes sei, wahre Weisheit und wahre Religion untrennbar eins, weil beide Bäche Eines Quelles, nämlich Gottes, seien, der sich erst zu erkennen gebe und dann durch seine Wohlthaten zur Anbetung rufe. Wo sich daher beide Gebiete total geschieden vorfänden, die Philosophie den Menschen nicht zu Gott führe und die Religion eine Gottesverehrung ohne Erkenntniß des wahren Gottes und deshalb ohne rechte Herzensbetheiligung sei, wie das im Heidenthum Statt finde, da sei schon darin der Beweis der Unwahrheit des Einen wie des Andern gegeben; während andrerseits die unauflösliche Verkettung derselben an sich schon einen Beweis für die Wahrheit des Einen und des Andern liefere. Das Letztere aber finde eben im Christenthum Statt, wo Ein Gott verehrt und das ganze Leben und jegliche Handlung zu ihm in Beziehung gesetzt werde, wo der Lehrer der Weisheit auch Priester Gottes und der Priester Gottes auch Lehrer der Weisheit sei. Dann folgt mit dem 5. Cap. die Darlegung des Wesens und der Geschichte dessen, in dem die wahre Weisheit und Religion auf Erden wieder erschienen ist, und zwar in der Weise, daß zuerst die vorweltliche Zeugung des Sohnes Gottes, seine Menschwerdung in der Mitte des erwählten Volkes, seine irdische Wirksamkeit, sein Leiden und seine Erhöhung als eine Erfüllung der inspirirten prophetischen und sibyllinischen Weissagun-

gen nachgewiesen und darauf der heidnischen Polemik gezeigt wird, daß die Nothwendigkeit einer Menschwerdung und Erniedrigung Gottes in dem absoluten Bedürfniß eines gottmenschlichen Lehrers und Vorbildes gegeben sei, das Aergerniß des Leidens und besonders des Kreuzestodes die mannichfaltigste reale und symbolische Bedeutung in sich trage, die Einheit der Gottheit aber um der göttlichen Würde des Sohnes willen von der Kirche nie aufgegeben sei. Ist nun das praktische Resultat dieser auf testimonia wie auf argumenta sich gleichmäßig stützenden Entwicklung die Gewißheit, daß die Hoffnung des ewigen Lebens nur in der Erkenntniß und dem Dienste des Einen durch Christus verkündeten Gottes dargeboten wird, so bedarf es nur noch der Mahnung, den wahren Gottesdienst nicht in den scheinbar christlichen Genossenschaften der Secten, sondern in der Einen, wahren, katholischen Kirche zu suchen. (Buch 4.)

Bevor Lact. im fünften und sechsten Buche zur Skizzirung der wahren Gerechtigkeit oder Anbetung Gottes übergeht, erlaubt er sich erst noch eine Digression, theils über die Tendenz und das Verhältniß dieser Schrift zu den verwandten christlichen Apologien, theils über zwei erbitterte heidnische Polemiker der letzten Zeit, denen er zu bedenken giebt, daß die gerügten Widersprüche der heil. Schrift nur Scheinwidersprüche seien, die „betrügerische Verschlagenheit" der Apostel sich nicht reime mit ihrer „Unwissenheit und geistigen Rohheit", ein Gewebe lügnerischer Lehren füglich nicht ein so harmonisches Ganze abgeben könne, wie es in der evangelischen Verkündigung vorliege, daß Leute, welche keinen Gewinn und Vortheil auf dieser Erden gesucht, sondern mit ihrer Predigt bewußtvoll dem Tode entgegen gegangen seien, wohl nicht gut der Lüge gedient haben könnten, daß Christus endlich nicht bloß um seiner Wunder und seines Zeugnisses willen, sondern auch auf Grund prophetischer Weissagungen als Gott anerkannt worden sei. Darauf will er in den Gegenstand dieses Theiles eingehen, aber unwillkürlich kommt er von dem Pfade der Abhandlung wieder ab und in den der Historie hinein, zeigt, wie die Gerechtigkeit des goldenen saturnischen Zeitalters mit dem usurpatorischen Regimente Jupiters verschwunden, in Christo aber wieder auf Erden erschienen und daher die Klagen über ihren Verlust gegenwärtig unbegründet seien, und bleibt endlich bei den mit diesen Klagen grell contrastirenden Christenverfolgungen stehen, um als Grund derselben den heiligen, aber die heidnische Ungerechtigkeit strafenden Wandel der Christen, das unsittliche Vorbild der heidnischen

Götter und den Haß der Dämonen, als Erfolg derselben aber das Wachsthum der Kirche an Kraft und Zahl ihrer Bekenner aufzuweisen. Daneben wird denn freilich der Begriff der Gerechtigkeit als pietas, welche Gott erkenne und verehre, und als aequitas, welche alle Menschen als der eignen Person gleich anerkenne und das eigne Wohl dem des Nächsten nöthigenfalls zum Opfer bringe, kurz bestimmt und der an derselben haftende Schein der Thorheit durch die Erinnerung an das ewige Leben, welches jede Selbstverläugnung im Dienste der Gerechtigkeit reichlich lohne, in sein Nichts aufgelöst; indessen seine eigentliche Durchführung findet das Thema erst im folgenden Buche, das denselben Gegenstand nochmals unter dem Gesichtspunkte des Opfers aufnimmt und durch gründlichere Behandlung die Zerflossenheit des vorigen Buches gleichsam zu sühnen sucht.

Ueber das wahre geistige Opfer soll nun dieses Buch in der Art belehren, daß es, die haltbaren Lehren der philosophischen Ethik als bekannt voraussetzend, nur diejenigen Vorschriften der christlichen Ethik hervorhebt, welche der vollendeten Gerechtigkeit gelten. Zu dem Ende knüpft es an die der heidnischen Philosophie und Poesie geläufige Unterscheidung von zwei Lebenszielen und Lebenswegen an. Auch der Christ weiß von zwei Wegen und zwei Zielen; aber das Ziel liegt nicht in dem Glück oder Unglück dieses Lebens, und die Wahl des Weges erfolgt nicht bloß in der Jugend, und die Wegweiser sind nicht beliebige menschliche Lehrmeister, welche höchstens von der Faulheit entwöhnen und zur Betriebsamkeit Anleitung geben; sondern das Ziel ist die ewige Freude des Himmels oder die ewige Qual der Hölle, und der Weg zur ersteren die Tugend, die durch Trübsal aller Art hindurchgeht, der Weg zur letztern die Ungerechtigkeit, welche von den Freuden des zeitlichen Glückes umkränzt ist, beide gangbar für jedes Geschlecht, Alter und Stand; und der Führer auf dem ersten ist der Sohn Gottes und der Führer auf dem zweiten der Teufel. Worin besteht nun aber die Tugend? Dieser Begriff mußte von den Heiden nothwendig falsch bestimmt werden, weil ihnen der Ausgangs- wie Zielpunkt der Tugend gleichmäßig abhanden gekommen war, sie wußten nichts mehr von Gott, und von dem ewigen Leben. Daher jene Definitionen von Tugend, welche die Tugend entweder auf das Wissen beschränken oder in eine Thätigkeit setzen, die nur den Gewinn dieses Lebens zur Absicht hat. Nach dem Gesetze Gottes dagegen liegt alle Tugend in der rechten Stellung zu Gott beschlossen. Diese ist eine Gemeinschaft, Verbindung mit Gott, welche sich

in der Erkenntniß und Anbetung Gottes vollzieht und daher religio genannt wird [1]). Aus ihr geht mit innerer Nothwendigkeit die rechte Stellung zum Nächsten hervor, eine Gemeinschaft der Liebe, misericordia oder humanitas. Aus beiden resultirt eine Reihe von Specialtugenden, deren Betrachtung wir der nachfolgenden Darstellung des Systemes überlassen, um hier noch einen Blick auf die Polemik zu werfen, mit der Lact. im Verlaufe dieser ethischen Abhandlung der philosophischen Auffassung der Affecte entgegentritt. Behauptete die Stoa, daß alle Affecte nur durch verkehrte Vorstellungen vom Guten und Schlechten erzeugt und deshalb als krankhafte Aeußerungen des seelischen Lebens durch die richtige Vorstellung vom Guten und Schlechten, d. h. durch Aufhebung der Kategorie „Gut und Uebel", entfernt werden müßten; so ließen die Peripatetiker sie zwar als angeborne berechtigte Functionen des Seelenlebens gelten und drangen nur auf Einhaltung der rechten Schranken ihrer Bethätigung, wußten aber den Punkt nicht anzugeben, wo die rechte Schranke zu setzen sei. Muß nun Lact. in der ersten Theorie den Tod alles specifisch Menschlichen, den Ruin einer Schöpfung Gottes erblicken, deren Kraft und Leben in der Bewegung liegt, und in der zweiten einer heillosen Unsicherheit Thor und Thür geöffnet sehen, so darf er es an einem energischen Proteste wider solche in der Praxis noch umgehende Theorien und dem Beweise ihrer Unhaltbarkeit nicht fehlen lassen. So führt er denn den Stoikern zu Gemüthe, einmal, daß der medicinisch feststehende Zusammenhang der Affecte mit leiblichen Organen ihre Zugehörigkeit zur menschlichen Natur unwiderleglich bekunde, und sodann, daß sie selber ihre Forderung und Verheißung nicht zu erfüllen vermöchten, und, indem sie an die Stelle der cupiditas die voluntas, des metus die cautio u. s. f. setzen, bei dem Satze ankämen, von dem die Peripatetiker ausgingen: die Affecte sind naturgemäß und nur zu beschränken. Der Unsicherheit der Peripatetiker aber steckt er durch den Grundsatz ein Ziel: nicht der Grad, sondern der Gegenstand oder Quellpunkt des Affectes bedingt seinen sittlichen Charakter, wie das auch

1) IV. 28. Die bekannte, sachlich eben so richtige, als sprachlich falsche Definition: Hac enim conditione gignimur, ut generanti nos Deo justa et debita obsequia praebeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a relegendo. Vgl. Theol. Studien und Krit. I. 3. 4. VIII. 1.

im natürlichen Bewußtsein liegt, welches z. B. die Menschenfurcht eine Schwäche, die Furcht Gottes aber eine Kraft nennt. So kommt es also schließlich auf die Bestimmung des Zweckes der Affecte an, und darüber weiß nun gerade die christliche Ethik die rechte Auskunft zu ertheilen. Nach dem Zugeständniß, daß auch die christliche Gerechtigkeit die Sünde nicht ausschließe, und der Unterweisung, wie der gefallene Christ die Vergebung seiner Sünde zu suchen habe, schließt das Buch mit der Mahnung, daß die Hingabe des Herzens und das Lob seines Gottes das Leben des Christen zu einem stetigen Opferdienste machen müsse.

„Es steht gut, der Grund ist gelegt. Aber nicht bloß das Fundament ist gelegt, sondern auch das ganze Gebäude beinahe bis obenhin vollendet. Nun bleibt noch die leichteste Arbeit übrig, es theils zu decken, theils zu schmücken, eine Arbeit indessen, ohne welche die erstere undankbar und unnütz sein würde. Denn was nützt es, die Sache der himmlischen Gerechtigkeit zu führen? was, unter großen Schwierigkeiten auf die Anbetung Gottes als die Vollendung der Tugend zu halten, wenn ihr nicht der Lohn einer ewigen Seligkeit auf dem Fuße nachfolgt." Somit bleibt als Gegenstand des letzten Buches das ewige Leben, der Lohn der Tugend und das Endziel der Menschheit zu erörtern übrig. Ueber diese Frage findet Lact. das Heidenthum in der größten Unwissenheit, daher er hier die klare Lehre der Offenbarung mit ganz besonderem Fleiße zu entwickeln verspricht. Es ruht ihm aber diese Frage auf zwei Vorfragen, und eben deshalb, weil diese nicht richtig beantwortet sind, ist man in der Hauptsache selbst so weit irre gegangen. Die erste Frage ist die nach dem Zwecke der Welt und des Menschen, die zweite die nach der Unsterblichkeit der Seele. Die erstere ist von der heidnischen Philosophie, welche vergessen, daß Gott allein von dem Zwecke seines Werkes dem irrthumsvollen Menschen eine gewisse Kunde geben könne, so beantwortet, daß die folgende Schule den Irrthum der vorhergehenden aufdeckt, eine jede ein Stück der Wahrheit producirt, die ganze Wahrheit aber doch nicht dabei herauskommt. Nachdem Plato ein Gewordensein der Welt gelehrt, und die Stoa trotz ihrer Identificirung von Gott und Weltseele eine Weltbildung um des Menschen willen zugelassen hat, bleibt Epicur ohne Antwort bei der Frage stehen: Wozu denn nun der Mensch? Diese Antwort giebt nun das Wort Gottes kurz also: „Die Welt ist nicht um Gottes willen gemacht, denn Gott kann ohne Welt sein und bedarf ihrer nicht, vielmehr ist die Welt darum erschaffen, daß wir geboren

werden; wir werden geboren, damit wir den Schöpfer der Welt und unser selbst erkennen; wir erkennen ihn, damit wir ihn verehren; wir verehren ihn, damit wir zum Lohne unsrer Anstrengung die Unsterblichkeit empfangen, indem die Verehrung Gottes die höchste Anstrengung erfordert; wir werden mit der Unsterblichkeit belohnt, damit wir, den Engeln ähnlich, dem höchsten Vater und Herrn für immer dienen und ein ewiges Reich Gottes bilden." Ist dieses das Ziel des Menschen, dann ist auch die Unsterblichkeit der Seele, worüber die Philosophie zu keiner gemeinsamen Ueberzeugung gekommen ist, verbürgt. Die göttliche Offenbarung hat aber auch noch besondere Argumente dafür an die Hand gegeben. Zunächst beweist die Existenz unsichtbarer, physischer Kräfte, die man nur an ihrer Wirkung erkennt, ja die Existenz des unsichtbaren Gottes selbst, der nur in seinen Werken für uns zur Erscheinung kommt, die Möglichkeit einer unsichtbaren und unkörperlichen Seele. Das Gottesbewußtsein aber und die auch körperlich in der aufrechten Stellung ausgeprägte Sehnsucht des Menschen nach dem ewigen Gott, der dem Menschen ausschließlich eignende Gebrauch des Feuers, dieses himmlischen Elementes, die zu seinem Wesen gehörige und dennoch seinem zeitlichen Leben feindliche Tugend, welche ihren Lohn erst nach ihrer Vollendung im Tode erlangen kann, die Unvergänglichkeit der Thaten und Bedürfnisse des Geistes gegenüber den vergänglichen Thaten und Bedürfnissen des Leibes, die Unabhängigkeit des Geistes von dem durchaus abhängigen Körper, die Erhabenheit des Geistes über alle Berührung und von außen kommende Verletzung: das Alles macht die Unsterblichkeit der Seele mehr als wahrscheinlich, während die dagegen vorgebrachten Gründe durchaus unhaltbar sind. Denn daß die Seele mit dem Körper ebenso vergehen müßte, wie sie mit ihm entstanden ist, hätte nur dann beweisende Kraft, wenn beider Beschaffenheit gleich wäre und der Körper wirklich sich sofort im Tode völlig auflöste; das Zunehmen und Abnehmen der Geisteskraft aber könnte nur dann auf Sterblichkeit führen, wenn die Veränderung des Bewußtseins eine Veränderung des Geistes selber wäre, was nicht der Fall ist; der Einfluß der leiblichen Krankheit auf den Geist beweist nicht mehr als die enge Verbindung der beiden; und die Klage über Vernichtung, die im Momente des Todes vielfach laut werden soll, hätte nur dann an dieser Stelle Etwas zu besagen, wenn man vor der Vernichtung wirklich schon über geschehene Vernichtung klagen könnte. Ist nun in der natürlichen

Unsterblichkeit die Basis für die selige[1]) Unsterblichkeit fest gemacht, so steht nichts mehr im Wege, zu zeigen, wie dieselbe durch die Schrecken der letzten Zeit, die Wiederkunft Christi, die Auferstehung der Gerechten, die Fesselung des Teufels, das tausendjährige Reich, den letzten Kampf, die Erneuerung der Welt, die allgemeine Auferstehung und das Weltgericht verwirklicht wird. Eine eindringliche Ermahnung, von der vergänglichen Lust sich zum Dienst der Gerechtigkeit und seinem herrlichen Lohne zu wenden, bildet den Schluß des ganzen Werkes.

Nach Beendigung der Diocletianischen Verfolgung verfaßte Lact. die Schrift de mortibus persecutorum. Sie ist an einen Confessor Donatus gerichtet, der unter einer neunmaligen Tortur und sechsjährigen Gefangenschaft standhaft seinen Glauben bekannt hatte, und hat zum Zweck, an den Schicksalen und zumal dem Tode der christenfeindlichen Kaiser zu zeigen, wie Ein allmächtiger, gerechter, barmherziger Gott sein Volk zum schließlichen Siege und Triumphe über alle seine Feinde führe[2]). Demnach beschreibt das Buch mehr andeutend als ausführend die Leiden der Christen unter Nero, Domitian, Decius, Valerian und Aurelius sammt dem Ausgange dieser Kaiser und geht dann in eine ausführliche Schilderung der letzten Verfolgung und der Schicksale des Diocletian, Maximian, Galerius, Severus, Maxentius und Maximinus ein. Es schließt mit dem zweiten Toleranzedicte des Constantin und Licinius vom Jahre 313, dem Selbstmorde des Maximin und der Hinrichtung der Kaiserin Valeria im Jahre 315[3]). Die Wahrnehmung, daß das Buch von keinem Zwiespalte der beiden übrig gebliebenen Gewalthaber weiß, im Verein mit diesen Angaben zwingt zu der Annahme, daß es bald nach dem ersten Kriege zwischen Licinius und

1) Wie einige Dogmenhistoriker, z. B. Daniel von Cölln in Münscher's Lehrb. I. S. 333., Hagenbach Lehrb. d. Dogmengesch. S. 236., Lactanz die Ansicht zuschreiben können, daß die Seele ihrer Natur nach sterblich sei und die Unsterblichkeit als Lohn der Tugend empfange, ist Aeußerungen gegenüber, wie VII. 12: Interire prorsus anima non potest, quoniam ex Dei spiritu, qui aeternus est, originem cepit. C. 13: Declaravi animam non esse solubilem, nicht wohl zu begreifen. Die zum Belege von Cölln angeführten Stellen aus VII. 5. handeln gar nicht von der natürlichen, sondern von der seligen Unsterblichkeit, welche Lact. allerdings auch einfach mit immortalitas bezeichnet, es der Einsicht des Lesers überlassend, aus dem Zusammenhang die nähere Bestimmung zu entnehmen. — 2) C. 1. 52. — 3) Vgl. Valeria XV. mensibus pervagata c. 51 mit et illa protinus fugit c. 50. Die 15 Monate der Irrfahrt der Valeria sind offenbar nicht von dem Anfange der Verbannung (vgl Gibbon II. 14. Note 84. der Uebers. von C. W. v. R. Wien 1790), sondern dem der Flucht zu nehmen, wie das ein Vergleich von c. 39. 41. 50. auf das Bestimmteste zeigt.

Constantin, der im December 315 mit einer Aussöhnung beider Herrscher endete [1]), verfaßt sei. Diese Schrift war bis zum Ende des 17. Jahrhunderts nicht bekannt. Keine der Handschriften und Ausgaben des Lact. enthielt sie. Da fand sie Stephan Baluze in einer Handschrift der Colbertinischen Bibliothek zu Paris unter dem Titel Lucii Cecilii liber de mort. persecutorum [2]) und gab sie 1679 als ein Werk des Lact. heraus. Zwar focht der gelehrte Benedictiner Nicolaus le Nourry die lactant. Abfassung an, aber daß Hieronymus von einer Schrift des Lact. de persecutione weiß, daß die Namen Lucius Cecilius in guten Handschriften dem Lact. gegeben und öfters einer oder mehrere der Namen in denselben weggelassen werden, daß ein Donatus sich wirklich unter den Freunden des Lact. befindet, der Verfasser in Uebereinstimmung mit Inst. V. 2 als ein Augenzeuge der Verfolgung zu Nicomedien hervortritt [3]), die Darstellung sich in einzelnen Angaben und manchen Ausdrücken mit den Institutionen berührt [4]), das Alles wiegt gegen den Einen einigermaßen haltbaren Gegengrund, die straffer gehaltene, minder periodologische, gedrängtere Diction dieses Buches [5]) zu schwer, als daß man im Zweifel verharren könnte; es sei denn, daß man ohne sonstigen Anlaß in dem Buche ein Product späterer Zeit, den wohlgelungenen Versuch einer künstlichen Nachahmung lactanz. Schreibweise und absichtlicher Täuschung zu erblicken vermöchte.

In den Institutionen hatte Lact. bei Erwähnung des Weltgerichtes eine besondere Schrift über den Zorn Gottes in Aussicht gestellt [6]). Dieses Versprechen hat er erfüllt in dem liber de ira dei ad Donatum. Anlaß gab ihm dazu sowohl die epicuräische Lehre, daß die Ruhe Gottes weder Zorn noch Güte in Gott zulasse, als die stoische Lehre, daß wenigstens der Zorn als eine Leidenschaft von Gott fern gehalten werden müsse. Beide Irrthümer sucht er nun durch Darlegung ihrer Consequenzen aufzudecken und unschädlich zu machen. Die epicuräische Gottesidee führt unmittelbar zur Vernichtung aller Religion, da das Wesen der Religion in der Furcht und der Liebe des Menschen zu Gott besteht, diese aber wiederum in dem Bewußtsein wurzeln, daß es einen Gott gebe, der segnend und strafend in die Welt eingreife.

1) Vgl. Gibbon II. 14. S. 291. — 2) Fritzsche in s. Ausg. des Lact. II. p. VII.: Codex . . octingentorum circiter est annorum. — 3) Vgl. c. 12. 13. 17. 35. — 4) Vgl. Lestocq bei Lenglet II. p. XLVIII. ss. — 5) Fritzsche II. p. IX. — 6) II. 17. —

Nun aber ist Religion nicht bloß anerkannter Maßen der Hauptvorzug des Menschen vor allen andern Geschöpfen der Erde, sondern auch ein unabweisliches Postulat des menschlichen Geistes, indem dieser seinen Grund und Ursprung nicht in einer vernunftlosen Macht oder einem zufälligem Ereigniß, sondern in einem ihm gleichartigen vernünftigen Wesen haben und dann sich zur Anbetung unwillkürlich getrieben fühlen muß. Somit kann sich der denkende Mensch bei der epicuräischen Anschauung nicht beruhigen. Die stoische Lehre will nun freilich bei ihrem Proteste wider den Gott des Zornes den Gott der Liebe und seine Sorge um des Menschen Wohl und Wehe festhalten. Aber sie vermag dies nur durch eine Inconsequenz. Denn so gewiß jede Bejahung auch eine Verneinung ist, nämlich die Verneinung des Gegentheils von dem, was man bejaht, ist auch die Liebe untrennbar von dem Hasse wider dasjenige, was den Gegenstand der Liebe aufhebt; keine Liebe ohne Haß und Zorn, und deshalb auch kein Gott der Liebe, wo der Gott des Zornes geleugnet wird. Dieser Satz findet seine weitere Bestätigung in der Reflexion auf den Zweck des Menschen. Dieser kann kein anderer sein als die Verherrlichung, die Anbetung Gottes. Diese verlangt aber wieder, so sie eine wahrhafte Verherrlichung Gottes sein soll, daß der Mensch die Fähigkeit besitze, auch das Gegentheil von Gottes Willen, das Böse, zu wollen. Solche Fähigkeit ist dem Menschen gegeben. Aber dabei kann Gott von seiner allein berechtigten Forderung nicht ablassen. Er muß dem Bösen, als dem, das nicht sein soll, hemmend entgegentreten. Das ist aber wieder nicht möglich ohne Betheiligung des Gemüthes, wenn anders es damit seine Richtigkeit hat, daß Gott den Menschen zu seinem Bilde und Gleichnisse gemacht hat und kein Mensch, dem es mit seinem Willen Ernst ist, ohne Bewegung des Gemüthes die Verachtung seines Willens erfahren kann. Diese Bewegung nun des Gemüthes, welche in dem Strafleiden für die Sünde ein Correctiv oder wenigstens eine Schranke zu schaffen sucht, nicht aber die allerdings verwerfliche Begierde nach Vergeltung des Unrechts oder das Verlangen nach dem Schaden des Beleidigers ist der göttliche Zorn. In demselben Maße aber, als Gott noch über seinem Gesetze steht, steht er auch noch über seinem Zorne und darum kann Gottes Liebe den Ausbruch desselben anhalten, und sie hält ihn in Geduld zunächst noch fern wie von dem menschlichen Geschlechte im Ganzen, so von dem einzelnen Bösen insbesondere, um Raum zur Besserung zu geben; wo diese aber nicht erfolgt, da tritt der Zorn in allen seinen Schrecken hervor.

Geraume Zeit nach der Abfassung der Institutionen führte Lact. auf Verlangen eines christlichen Bruders Pentadius den reichhaltigen Stoff seines Hauptwerkes zwecks größerer Uebersichtlichkeit und Eindringlichkeit dadurch auf ein engeres Maß zurück, daß er die Beweise abkürzte und die Beispiele wegließ. Von dieser Epitome div. inst. war schon zu Hieronymus Zeiten [1]) nur noch ein Bruchstück vorhanden, und in dieser Gestalt wurde dieselbe in den Ausgaben des Lact. abgedruckt, bis Pfaff das vollständige Werk in einer Turiner Handschrift aus dem 8. Jahr. auffand und 1712 herausgab. Sie enthält die Grundgedanken der Institutionen in gutgeordneter Folge und in einem präcisen, fließenden Stil, ohne die störenden Unterbrechungen des Hauptwerkes. Daher ist sie in ihrer Kürze ungleich lichtvoller als das Hauptwerk in seiner Breite, dazu in einzelnen Gedanken und Ausführungen auch selbständig. Immer aber giebt sich der Stil des Lact. zu erkennen. Daher hat denn auch der auf die Differenz des Stils gegründete Zweifel Walchs an der Aechtheit des Buches keine Anerkennung gefunden [2]).

Die beiden Gedichte de resurrectione domini und de passione domini gehören, wie allgemein anerkannt, Lact. nicht an [3]). Die Briefe (an Asclepiades, Probus und Severus, welche Hieronymus erwähnt [4]), sind sämmtlich verloren gegangen.

Den Vorsatz, eine Schrift wider die Juden und eine wider die Secten ausgehen zu lassen, scheint Lact. nicht ausgeführt zu haben, da sich nirgends Spuren dieser Schriften finden [5]).

Ueber die letzten Jahre seines Lebens hat uns Hieronymus im Chron. Eusch. ad a. 318 nur die Notiz aufbewahrt, daß der Erzieher des kaiserlichen Prinzen ein Leben voll Entbehrung geführt habe. Man hat darin wohl eine unfreiwillige Armuth erblickt und, da man diese mit seiner Stellung nicht reimen zu können glaubte, sie auf sein früheres Leben beschränkt oder mit dem Sturze des Crispus in Verbindung gebracht [6]). Indessen wenn man sich erinnert, wie bedenklich ihm der irdische Besitz und Genuß, wie herrlich ein Leben der Selbstentäußerung erscheint, da alles Irdische hingegeben wird, um das Himmlische zu gewinnen; so wird man es wahrscheinlicher finden, daß da-

1) Hieron. cat. c. 80.: Habemus ἐπιτομὴν ejusdem operis in libro uno acophalo. — 2) Walchii diatribe de Lact. ejusdemque stilo vor seiner Ausg. des Lact. Lips. 1715. Ebenso Bähr d. chr.-röm. Theol. S. 77. — 3) Vgl. Leng I. p. XVIII. Fritzsche II. p. XI. — 4) Cat. c. 80. — 5) VII. 1. IV. 30. De ira c. 2. — 6) Schröckh Kirchengeschichte Th. 5. S. 233. Hase Kirchengeschichte §. 89.

mit ein Leben bezeichnet ist, in dem die anfängliche Bedürftigkeit so zu des Herzens Richtung stimmte, daß auch die Freuden und Genüsse eines kaiserlichen Hofes später keine Aenderung der alten Lebensweise zu bewirken vermochten. Es wird dadurch der Eindruck bestätigt, den seine Schriften durchweg auf den Unbefangenen machen, daß er ein Mann gewesen, dessen glänzender Rhetorik die ernsteste Sorge um das eigne wie des Nächsten Seelenheil inne gewohnt habe, und daß das Schlußwort seiner Institutionen, wie seiner Schrift de opificio Dei in der That seines Herzens Grund aufdecke. „Ich glaube lange genug gelebt und die Aufgabe meines zeitlichen Daseins erfüllt zu haben, wenn meine Arbeit auch nur Einige von ihrem Irrthum befreit und den Weg zum Himmel weist. Wie groß muß die Seligkeit sein, wenn man, entnommen dem Elend dieser Erde, hinaufwandeln kann zu jenem unparteiischen Richter und nachtsichtsvollen Vater, welcher an Statt der Mühsal Ruhe, des Todes Leben, der Finsterniß Klarheit, der irdischen flüchtigen Freuden unvergängliche Güter zu geben bereit ist, einen Lohn, dessen die bitteren Leiden nicht werth sind, welche wir in dieser Welt um der Gerechtigkeit willen erdulden müssen. Deshalb müssen wir aber auch allesammt mit allem Ernst dahin trachten, den Weg ins ewige Leben zu gewinnen, und die Bahn des Verderbens verlassen, auf der sich der Tod unter der schmeichlerischen Hülle der sündlichen Lust versteckt hält. Wir können nichts mitnehmen als ein gutes, unschuldiges Leben; aber der wird auch wohlhabend, wird reich vor Gott treten, dem Enthaltsamkeit, Mitleid, Geduld, Liebe und Treue zur Seite stehen. Das ist ein Erbtheil, welches Niemandem entrissen, aber freilich auch Niemandem geschenksweise gegeben werden kann. So komme denn der Hungrige, um mit himmlischer Speise seinen steten Hunger zu stillen, es komme der Durstige, um in vollen Zügen den heilsamen Trank aus dem unversieglichen Quelle zu schöpfen. Durch diese Gottesspeise und diesen Gottestrank werden die Blinden sehend, die Tauben hörend, die Stummen redend, die Lahmen gehend, die Thoren weise, die Kranken gesund, die Todten lebendig. Denn Jeden, der die verführerischen Güter dieser Erde in den Staub tritt, wird der große und wahrhafte Weltenrichter zu ewigem Licht und Leben erwecken. Daher laßt uns der Gerechtigkeit nachjagen, die uns allein zu Gottes Stuhl geleitet, und so lange der Lebensodem unsere Glieder beseelt, unermüdlich unserem Gotte den Kriegsdienst leisten, Tag und Nacht auf unserem Posten bleiben und muthvoll den wohlbekannten

Feind bekämpfen, damit wir einst als Sieger triumphirend den Lohn der Tapferkeit, den er selber verheißen hat, von unserem Herrn empfangen." Dieser tiefe sittliche Ernst spiegelt sich überall in seinen Schriften und giebt ihnen ein ascetisches Gepräge auch da, wo es sich zunächst um etwas Anderes, als um das Heil der Seele, handelt. Nimmt man nun dazu die Lebhaftigkeit des Gefühls, welches zwar öfters über das Ziel hinausschießt, immer aber den ganzen Mann in den Kampf zieht, die Klarheit und Nüchternheit eines Verstandes, welcher wohl hin und wieder die Tiefe eines gegnerischen Gedankens nicht erfaßt, auch nach der Weise jener Zeit in der Wahl der Argumente, der Schlußfolgerung und Einhaltung der Disposition von der logischen Zucht sich losmacht, immer aber eine Menge philosophischen und theologischen Wissens in plastischem Ausdrucke dem gemeinen Fassungsvermögen der Gebildeten zugänglich zu machen weiß, die Reinheit, Durchsichtigkeit und Frische, das Gleichmaß und den Wohllaut des Ausdrucks, welcher bis auf Sulpicius Severus alle kirchlichen Schriftsteller hinter sich läßt und an sein Musterbild so nahe herankommt, daß die Humanisten des 15. Jahrhunderts in Versuchung kommen konnten, ihn noch über Cicero zu stellen [1]), faßt man das alles zusammen, so kann man es sich erklären, wie die Schriften dieses Kirchenvaters trotzdem, daß ihr dogmatischer Gehalt schon früh Bedenken erregte [2]), der Leser, Bearbeiter und Herausgeber mehr fanden, als irgend ein anderes Werk des kirchlichen Alterthums.

Wie der Ort und das Jahr der Geburt, so liegt auch Ort und Jahr des Todes im Dunkel. Daß Lact. zu Trier, der kaiserlichen Residenz, bald nach der Hinrichtung des Crispus gestorben sei, ist die gewöhnliche, aber keineswegs verbürgte Annahme.

Gehen wir nunmehr zu der systematischen Darlegung der Theologie des Lact. über, so darf uns zunächst die Thatsache nicht gleichgültig sein, daß sämmtliche Schriften desselben sich als Schriften von vorwiegend apologetischer Natur und unmittelbar praktischer Tendenz bezeugt haben. Sie wollen dem für die Wahrheit empfänglichen Heiden und dem unbefestigten Neubekehrten die Grundgedanken der christlichen Heilswahrheit zugänglich

1) Picus Mirandulanus de stud. div. c. 7.: Quis non advertit, Lact. Firm. aequasse Ciceronem et forte praecelluisse in eloquendo. Lib. III. ep. X.: Lact. Ciceronis stilum effigiavit, aut, ut quibusdam placet, supergressus est. — 2) Hieron ep. XIII. ad Paulin.: Lact. quasi quidam fluvius eloquentiae Tullianae utinam tam nostra confirmare potuisset quam facile aliena destruxit.

und gewiß machen. Demnach dürfen wir eine tiefer gehende wissenschaftliche Entfaltung der specifisch christlichen Mysterien, wie sie nur dem gereiften christlichen Leben und Denken verständlich und förderlich ist, von vorn herein nicht erwarten. Andrerseits aber würde man wieder dem bestimmt ausgesprochenen Zwecke des Verfassers zu nahe treten, wollte man auf Grund dieser Tendenz darauf verzichten, in seinen Schriften eine vollständige Darlegung dessen zu finden, was ihm für das unveräußerlich Christliche gegolten habe. Denn so gewiß es ihm Ernst war, den Neubekehrten wie in christlicher Erkenntniß, so in christlichem Leben tiefer zu gründen, konnte er nicht leicht ein wesentliches Stück der Heilswahrheit unberührt lassen, es sei denn, daß die Rücksicht auf den eigenthümlich geheimnißvollen Charakter desselben, wie ihn im Zeitbewußtsein das heilige Abendmahl hatte, die Besprechung vor einem nicht rein christlichen Leserkreise unräthlich machte [1]). So entnehmen wir denn aus dem, was er gesagt und was er verschwiegen, mit voller Berechtigung die Grundzüge seiner Theologie.

Ueber das, was ihm der Schwerpunkt des Christenthums ist, kann kein Zweifel sein. Fassen wir es in ein Wort zusammen, so ist es nicht mehr und nicht weniger als der Monotheismus, der in Christo aus den engen Schranken Eines Volksverbandes heraustritt und sich allen Völkern der Erde zum Eigenthum erbietet, die thatsächliche Offenbarung des Einen Gottes, der nicht als abstracter, todter Begriff nur in den Köpfen der Denkenden existirt, sondern als die lebendige persönliche Vorsehung über dem Weltganzen wie dem Leben des Einzelnen waltet und, wie er die Welt um des freien, vernünftigen Menschen willen und diesen wieder zu seiner Selbstverherrlichung geschaffen, so auch von dem Menschen die Verwirklichung dieses seines Berufes durch Hingabe seines Herzens an ihn, seinen Herrn und Vater, durch Lob und Dank und thätigen Gehorsam verlangt. Allerdings, von der vollen Heilswahrheit, und auch von der Heilswahrheit, die der Kirche zu dieser Zeit schon anderweit zum Bewußtsein gekommen war, nur ein Stück und ein sehr elementares Stück, daher auch für die Weiterführung der dogmengeschichtlichen Arbeit von geringer Bedeutung; aber es war die Seite derselben, welche dem religiösen Bedürfniß eines namhaften Theiles der Zeitgenossen zunächst entsprach und daher ein Recht hatte, in der Kraft geltend gemacht zu werden, welche thatsächlich in ihr lag. Denn

1) Vgl. VII. 26.

offenkundig beruhte das numerische Wachsthum der Kirche im Zeitalter Constantins des Großen nicht bloß auf der veränderten Stellung der Kirche zum Staate; der innerliche Factor vielmehr, welcher die geistig regsamen Köpfe zum Uebertritte bewog, war eben die Erkenntniß, in der Kirche nicht bloß den Einen Gott, mit dem die griechische Philosophie schließlich den denkenden Geist zu befriedigen versucht hatte, sondern in diesem Gott auch ein Herz voll Liebe und in seiner Anbetung die Verstand und Gemüth gleicher Weise befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Zwecke des menschlichen Lebens zu finden. Befriedigung dieses Bedürfnisses war auch Lact. in der Kirche zu Theil geworden, und so gewiß es für ihn eine Thatsache der Erfahrung war, und er in seinem Bedürfniß das Bedürfniß der von der Philosophie irgendwie berührten Zeit erkannte, konnte er sich eben von der einfachen Bezeugung des Einen lebendigen Gottes so große Erfolge, wie wir sie z. B. Inst. V. 4. am Schluß angedeutet finden [1]), versprechen. Denn mit der Erkenntniß des wahren Gottes und der gegen ihn Statt habenden Verpflichtung setzt er die Erfüllung der Verpflichtung als unmittelbar eins. Wiefern dieses sich nun ebenfalls auf thatsächliche Erfahrung gründet, liegt darin freilich einerseits ein laut redendes Zeugniß, was für Kraft diesem Einen Stücke der Heilslehre da inne wohnt, wo sie in ein Gemüth fällt, dem nach einem langen Leben der Gottentfremdung, hohlen Speculation und leeren Phrase zum ersten Male die Erkenntniß des lebendigen, persönlichen Gottes in seiner Herrlichkeit und das Bewußtsein, daß jegliche Lebensäußerung von der Liebe, der Dankbarkeit und Bewunderung durchdrungen sein müsse, aufgeht; aber andrerseits läßt der Umstand, daß die sittliche Umwandlung eben nur als ein Product dieser Erkenntniß angesehen und von einer Einwirkung des heiligen Geistes auf den Willen ganz abgesehen wird, noch auf eine andere Schwäche der religiösen Erkenntniß schließen; und in der That fehlt es an der Einsicht in die sündige Verderbniß der menschlichen Natur und die daraus resultirende Erlösungsbedürftigkeit ganz und gar. Die Sünde wurzelt ihm vorwiegend in der Erkenntniß. Wohl weiß er, daß sie durch den Willen vollzogen wird, aber von einer Fesselung des Willens und dadurch hervor-

1) V. 4: Si hortatu nostro docti homines ac diserti huc se conferre coeperint et ingenia sua vimque dicendi in hoc veritatis campo jactare maluerint, evanituras brevi religiones falsas et occasuram esse omnem philosophiam nemo dubitaverit, si fuerit omnibus persuasum, cum hanc solam religionem, tum etiam et solam et veram esse sapientiam.

gerufenen Ohnmacht desselben hat er keine Ahnung. Wo nur die Erkenntniß die rechte ist, folgt die Willensthätigkeit ganz von selbst [1]). Daher beruht die Erlösung wesentlich in der Belehrung und Erleuchtung. Deshalb tritt auch der heilige Geist bei ihm ganz zurück. Man behauptet freilich zu viel, wenn man ihm Schuld giebt [2]), daß er von einem persönlichen heil. Geiste überhaupt gar nichts wisse. Denn wäre das der Fall, so hätte er schwerlich den heil. Geist Inst. IV. 14. 15. neben Vater und Sohn mit Prädicaten gestellt, die füglich nur auf eine Persönlichkeit angewandt werden können. Aber practisch, zumal in dem Werke der Heilsaneignung, hat er für Lact. gar keine Bedeutung und findet deshalb auch in der Beziehung eben so wenig Erwähnung, als da, wo es sich bei ihm um das Verhältniß der mit dem Sohne in Gott gesetzten Verschiedenheit zu der Einheit Gottes handelt. Angelangt nun an der Gränzlinie des plattesten Pelagianismus und Rationalismus, sucht er den supranaturalen Charakter des Christenthums durch den Nachweis zu begründen, daß die rechte Erkenntniß nicht in dem Bereiche des menschlichen Geistes liege, die Erfüllung aber des göttlichen Gesetzes neben der Lehre des Wortes noch die Lehre der That, des Vorbildes, fordere, und so kommt er auf die Seite des Systemes, welche ihm in der That eigenthümlich ist, eine absolute Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes behuf der Erfüllung des Gesetzes. Darin liegt ihm aber auch, da auf die vereinzelte Notiz, daß Christus zur Ueberwindung des Todes und der Hölle in den Tod gegangen sei, kein großes Gewicht zu legen ist, alle Bedeutung Christi beschlossen, und so stellt er Christum als den Lehrer der Welt mit einer Einseitigkeit hin, die ihres Gleichen nur in dem neueren Rationalismus gefunden hat. In Christo ist der lebendige Gott allen Völkern kund geworden und durch ihn ein Volk Gottes in's Dasein gerufen, das Gott die schuldige Ehre giebt. Aber derselbe Gott, der mit Recht Anbetung und Gehorsam verlangt, kann das ihm in Freiheit Dargebrachte, auch wenn es ihm nichts Neues einbringt, eben so wenig ohne Vergeltung lassen, als er die anhaltende Verachtung seiner Gebote ungeahndet lassen darf, denn dankbare Liebe und strafende Gerechtigkeit gehören gleicherweise zu seinen Eigenschaften. Auf diese Dankbarkeit hat zunächst derjenige Anspruch, welcher das Volk Gottes zusammengebracht hat, Christus. Er muß das offenkundig im

1) Omnia gravia sunt, dum ignoras — ubi cognoveris, facilia. Is colit (deum), qui haec (opera dei) intelligit. VI. 23. — 2) Schon Hieron. In ep. ad Gal. 4, 5. Ep. 13. ad Paul. Ep. 65. ad Pammach.

vollen Sinne des Wortes werden, was Gott ihm zum Lohne seiner Treue zugedacht und dem Anfang nach auch schon gegeben hat, König seines Volkes in sichtbarer Herrlichkeit. Sodann aber auch die durch ihn zum Dienste Gottes bekehrten Gerechten. Diese seufzen dermalen aus Rücksichten der erziehenden Weisheit Gottes in mancherlei Trübsal, besonders unter dem Drucke der Bösen. Ihre Trauer muß, wenn die erziehende Weisheit Gottes zu ihrem Ziele gekommen ist, in Freude und ihre Knechtschaft insbesondere in Herrschaft verwandelt werden, während der Zorn Gottes sich an den Bösen durch gänzliche Vertilgung von der Erde und Verbannung an den unterirdischen Ort der Qual oder durch Hingabe derselben unter die Herrschaft der Gerechten verherrlicht. Das geschieht im tausendjährigen Reiche, dem Endziel der Geschichte des Menschengeschlechtes auf dieser Erde und in dieser Leiblichkeit, der Vorstufe der schließlichen Verklärung des Weltalls und des Menschengeschlechtes, über die uns alle Vorstellungen fehlen. So tritt der Chiliasmus in seiner ausgeprägtesten und sinnlichsten Gestalt neben den lebendigen Monotheismus. Die einseitige Beschränkung der Erlösung auf die Lehre und die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes um der Erfüllung des Gesetzes willen ist der letzte der Grundzüge dieser Theologie. Sehen wir nun zu, wie sich das System in's Einzelne entfaltet.

Als Quell der gewissen und damit thatkräftigen Gotteserkenntniß läßt Lact. auch für den Normalzustand des Menschen nur die übernatürliche Offenbarung Gottes gelten. Denn die Fähigkeit und das Verlangen, das Göttliche zu erfassen, welches mit zum Wesen des Menschen gehört, ja das Einzige ist, was den Menschen specifisch von den übrigen Creaturen dieser Erde unterscheidet, ist und bleibt ein rein receptives Vermögen, welches das von außen Gegebene zu vernehmen, zu verstehen und auf Grund gewonnener Erkenntnisse kritisch zu sichten, nimmermehr aber die Einsicht in Gottes Wesen, Gedanken und Thaten aus sich zu schöpfen vermag [1]); und die Offenbarung, welche in den Werken der Schöpfung liegt, führt den, der die Größe, Bewegung, Ordnung, Dauer, Nutzen und Schönheit der Dinge und besonders sich selbst denkend betrachtet, wohl auf Einen, seiner selbst bewußten, allmächtigen, weisen Urheber aller Dinge, indem es ihm klar werden muß, daß der abhängige, aber denkende Mensch seinen Grund in keiner bewußtlosen Macht haben könne und daß dem

1) IV. 4. I. 8. II. 7. III. 10. VII. 2. 7. vgl. mit II. 7. III. 1.

Urheber an Eigenschaften innewohnen müsse, was die Werke abspiegeln [1]); auch erweckt sie in seinem Geiste das Bewußtsein, daß dieser Gott gewisse Forderungen an den Menschen zu stellen habe, von denen Keiner zu entbinden vermöge [2]); aber solche Erkenntniß ist noch nicht ausreichend zur Erzeugung der Anbetung Gottes, zu der der Mensch geschaffen ist. Denn einmal läßt sie noch dem Zweifel Raum, indem sie sich durch das irrthumsvolle menschliche Denken vermittelt, wie ja das auch die Erfahrung beweist, welche außer vom „consensus gentium“ auch vom Atheismus Einzelner zu erzählen weiß, und zweitens fehlt hier noch die Einsicht in die Rathschlüsse Gottes über das Menschengeschlecht und darum auch das Verständniß der Thaten Gottes an demselben und darum endlich die gewisse Überzeugung von der Weisheit und Liebe und Gerechtigkeit Gottes, in der die Anbetung eigentlich beruht. Von all' dem kann nur der Gewißheit haben, dem Gott es durch sein Wort kund gethan hat. Wer ohne das über die Schranken der Naturoffenbarung hinausgeht, der bewegt sich nicht mehr auf dem Boden des festen Wissens, sondern auf dem der Muthmaßung, und darauf läßt sich ein Leben nicht stützen. Es ist freilich möglich, das Wahre zu treffen, und so hat auch die heidnische Philosophie viele Wahrheiten aufgefunden, ja man kann sagen, daß sich aus den einzelnen Systemen die ganze Wahrheit zusammen lesen lasse, aber für den Entdecker ist es immer ein zweifelhaft Besitzthum und deshalb für das Leben unfruchtbar geblieben [3]). An der übernatürlichen Offenbarung hat es Gott darum auch zu keiner Zeit fehlen lassen, wenigstens geht die Überlieferung derselben nach Lact. durch alle Zeiten hindurch, und selbst das Heidenthum ist derselben nie ganz beraubt worden. Denn als das Licht der Offenbarung sich im Volke Israel concentrirt, da leuchtet es sporadisch doch auch noch zuweilen in der Finsterniß der Heidenwelt auf: die Sibyllen, deren eine, die erythräische, sich für eine Schwiegertochter Noah's ausgiebt, welche mit ihm in der Arche gewesen, Hydaspes, nach Lact. ein medischer König vor dem trojanischen Kriege, und der Urquell der ägyptischen Priesterweisheit, Hermes Trismegistus, legen in der Heidenwelt im Wesentlichen dieselben Schätze der Offenbarung nieder, welche die Propheten dem Volke

1) I. 2. II. 8. III. 9. 10. De ira c. 9. 10. — 2) VI. 8. — 3) I. 4. III. 3. 4. VII. 2. 7. De ira c. 6.

Israel überbringen [1]). Von der Ächtheit dieser zum Theil interpolirten, zum Theil ganz untergeschobenen Machwerke einer bekehrungseifrigen fraus pia ist Lactanz mit der ältesten Kirche fest überzeugt. Über die seit Celsus heidnischer Seits gegen ihre Ächtheit erhobenen Bedenken kommt er dadurch hinweg, daß er die Gestalt, in der er sie kennen lernte, für identisch mit der hält, in der sie Varro vorlagen, und ihre vielhundertjährige Verborgenheit aus dem Mangel an Interesse erklärt, das erst entstehen konnte, nachdem sie durch ihre theilweise Erfüllung verständlich geworden waren [2]). Die eigentliche Stätte aber der Offenbarung ist das Volk des alten und neuen Bundes, in dem Gott durch die von seinem Geiste erfüllten Propheten, seinen Sohn und dessen Jünger sich kund gethan und sein Wort nicht nur mittelst mündlicher Überlieferung, sondern auch durch den geschriebenen Buchstaben erhalten hat [3]). Letzteres ist ein Product des Geistes Gottes, daher scriptura sacra, literae coelestes oder divinae genannt, aber ein Product Gottes in dem selbstbewußten, über alle leidenschaftliche Bewegung erhabenen Geiste des Propheten und deshalb in seiner Form ebenso vom Geiste Gottes als vom menschlichen Geiste bestimmt [4]). Das geschriebene Wort ist die eigentliche Quelle der rechten Heilserkenntniß, als ein Wort Gottes, des Wahrhaftigen und des Richters über Alle, dem es nicht ansteht, auf dem Wege der Beweisführung an den Menschen herauzutreten, ein Wort einfacher Verkündigung, kurz und bündig, schmucklos und ungekünstelt, daher auch für Jeden verständlich, der verstehen will [5]). Es führt den Namen Gesetz, weil es den Völkern Gottes Willen an sein Volk kund thut, den Namen Testament, weil es zugleich das Vermächtniß des Himmelreiches ist und behuf seines völligen Verständnisses und seiner Vollstreckung den Tod seines Testators verlangt. Es ist Ein Gesetz und Ein Testament, aber es zerfällt in zwei unterschiedene, doch zusammenstimmende Theile. Der erste stellt den Tod des Testators noch in Aussicht, der zweite verkündet ihn als geschehen; der erste bestimmt als nächste Erben das Volk Israel und in zweiter Linie die Heiden, der zweite ist das thatsächliche Zeugniß der Verwerfung Israels und der Adoption der Heiden; der erste enthält eine Reihe von Forderungen, die gewisse, äußer-

1) VII. 25. II. 16. I. 6. 7. Doch verdanken Hermes und Hydaspes ihre Weisheit den Dämonen und sind deshalb unzuverlässige Gewährsmänner, vgl. VII. 18. — 2) IV. 15. — 3) IV. 20. 21., vgl. IV. 8. — 4) IV. 5. 6. 21. 22. I. 4. III. 1. IV. 11. V. 1. — 5) III. 1. VI. 21.

liche, symbolische Handlungen zur Vorausdarstellung künftiger Heilsthaten Gottes oder zur Einschärfung der Herzensläuterung verlangen, der zweite verkündet diese Thaten Gottes als geschehen oder noch geschehend und fordert statt der äußerlichen symbolischen Handlung unmittelbar die entsprechende Geistesthat selbst. So bringt der zweite Theil die Erfüllung und zugleich die Vollendung dessen, was der erste Theil verheißt und beginnt; das Neue Testament und Gesetz, das uns durch Christum und seine Jünger geworden, ist die Vollendung des Alten Testamentes und Gesetzes, das durch Mosen und die Propheten gegeben ist [1]). Über die Bestandtheile der h. Schrift läßt sich Lact. nicht weiter als durch thatsächlichen Gebrauch aus. Während er aber die alttestamentlichen Bücher mit Angabe der Titel und Verfasser fast alle citirt, enthält er sich der wörtlichen Benutzung des Neuen Testamentes bis auf wenige Stellen ganz [2]). Die Geschichte des Herrn giebt er in den Grundzügen gemäß den Evangelien; doch tritt in Angaben, wie die, daß Christus am 22. März im 15. Jahre des Tiberius unter dem Consulate des Rubellius und Fusius Geminus von Pontius Pilatus, dem Statthalter Syriens, gekreuzigt sei, daß bei der Taufe unter den Worten: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt!“ der heilige Geist in Gestalt einer weißen Taube sich auf ihn herabgelassen, daß Jesus durch Genuß von Schweinefleisch und Entweihung des Sabbaths auf Befehl Gottes das mosaische Gesetz aufgehoben habe, der Einfluß einer getrübten mündlichen Überlieferung unverkennbar hervor [3]). In der Darstellung der Eschatologie ist er von der Schrift wie von der sibyllinisch gefärbten Überlieferung in gleicher Weise abhängig. Des Hebräischen unkundig [4]), benutzt er eine Übersetzung, welche dieselben Abweichungen vom Grundtexte, wie die alexandrinische Uebersetzung enthält [5]) und wahr-

1) IV. 17. 20. 26. — 2) Luc. 14. 11. Joh. 1, 1. (IV. 8.) Joh. 2, 19. (IV. 18.) Apoc. 19, 12. (Epit. c. 42.) — 3) IV. 10., vgl. De mort. c. 2. Dazu IV. 17. die Bemerkung v. Bünemann in s. Ausg. IV. 15. IV. 17. — 4) So leitet er IV. 13. Hierosolyma v. Salomon. IV. 26. pascha v. πάσχειν, VII. 14. Sabbatum vom numerus Hebraeorum septenarius ab, wahrscheinlich auf Auctorität des Tertullian, Theophilus und Anderer hin, bei denen sich dieselbe Ableitung findet. — 5) So übersetzt er Num. 23., 19. in Bezug auf die Kreuzigung Christi: non quasi homo deus suspenditur IV. 18.; 2. Sam. 7., 16.: et fidem consequetur domum ejus IV. 13.; Ps. 45. 2., in Bezug auf die Erzeugung des Sohnes: eructavit (Septuag. ἐξηρεύξατο) cor meum verbum bonum IV. 8.; Prov. 8., 22. in gleicher Beziehung: deus condidit (ἔκτισε) me in initio viarum suarum IV. 6.; Jes. 19. 20. in Bezug auf die menschliche Natur Christi: et mittet eis dominus hominem, qui

scheinlich die von Tertullian und Cyprian benutzte lateinische Tochterversion der alexandrinischen Übersetzung ist [1]). In Folge dessen citirt er auch in Übereinstimmung mit der altkirchlichen Praxis, die selbst ein Origines nicht anzutasten wagt, die alttestamentlichen Apokryphen unbefangen wie kanonische Schriften [2]). In der Benutzung des Alten Testaments beweist er im Allgemeinen einen guten exegetischen Takt. Die Mehrzahl der von ihm angezogenen Stellen sagt in der That aus, was sie aussagen soll. Ja man könnte ihm den Ruhm einer für seine Zeit gesunden, eben so nüchternen als tiefgehenden Exegese zugestehen, dürfte man annehmen, daß die messianische Deutung mancher unmittelbar nicht auf Christus bezüglichen Aussprüche des A. Test. ihre Vermittelung im Typus, von dem er ein Verständniß hat [3]), finde. Indessen, wenn man dann wieder liest, daß jegliche Beziehung der Weissagung 2 Sam. 7. auf Salomo unstatthaft sei, daß Sach. 3, 1—8 eben so wenig auf Josua, den Sohn Jozadak, als auf Josua, den Sohn Nun, gehe, daß unter der Beschneidung Jos. 5, 2 nicht die des Fleisches, sondern die des Herzens gemeint sei, welche Christus gelehrt habe, und daß um deßwillen Josua auch nicht habe schreiben dürfen „der Herr sprach zu mir", sondern „der Herr sprach zu Jesus", zu dem Gott damals geredet [4]), so wird es wohl als gewiß anzunehmen sein, daß Lact. in dem treuen Hohenpriester 1 Sam. 2, in dem „Hüter von der

salvabit eos (Sept. ἄνθρωπον). IV. 13. Jerem. 17., 9. in gleicher Beziehung: et homo est (Sept. ἄνθρωπος) IV. 13.; Num. 24., 17. in gleicher Beziehung: et exsurget homo ex Israel (Sept. ἄνθρωπος) IV. 13.; Jes. 45., 1., Κύρῳ mit χυρίῳ verwechselnd: Sic dicit dominus deus Christo domino meo IV. 12., wie Tert. adv. Jud. 7. Cypr. adv. Jud. I. 21.; Hos. 13., 13. 14 in Beziehung auf die Auferstehung Christi: Hic filius meus sapiens propter quod nunc non restet in contribulatione filiorum suorum (Sept. οὐ μὴ ὑποστῇ ἐν συντριβῇ τέκνων) IV. 19. 29.

1) Vgl. Spyker S. 30. — 2) Sap. 2., 12—22. und Sirac. 24., 3. f. als Worte Salomo's IV. 16. Epit. 45. IV. 8., Bar. 3., 35—37. als Worte des Jerem. IV. 13. Epit. c. 44. nach Cyprian. Von den weder in den kanonischen noch in den apokryphischen Büchern enthaltenen Citaten der h. Schr. erweiset sich Inst. IV. 15. als Verschmelzung von Luc. 3., 22. u. Ps. 2.; VI. 12. als freie Nachbildung der ähnlichen Aussprüche der Bergpredigt; IV. 8. als zweifelhafte Lesart. (Vgl. Bünemann S. 446. Die von Spyker S. 32. vorgeschlagene Änderung etenim apud ipsum beatusque erat läßt das Beziehungswort von ipsum übel vermissen). Das Citat aus Esra in IV. 18. Epit. 48 rechnet Justin dial. c. Tryph. p. 297. ed. Paris 1636 zu den von den Juden getilgten Stellen dieses Buchs. Die Worte Salomo's IV. 12. Epit. 44. u. IV. 18. Epit. 46. am Ende des Citates harren noch der Auffindung ihrer Quelle. — 3) Vgl. IV. 26.: das Passahlamm und Christus. IV. 17.: Josua und Christus. VII. 15.: Israel in Aeg. und das neutest. Volk Gottes unter den Heidenvölkern. — 4) IV. 13. 14. 17.

Erde" Jes. 63, 10, in dem vor seiner Geburt von Gott Gekannten und von den Seinen Verrathenen Jerem. 1, 15; 11, 18, in den Anschlägen der Bösen und dem Leiden des Gerechten Ps. 1. 16. 22. 28. 35. 69. 94. nicht zunächst Samuel, David, Moses, Jeremias und die Anschläge der Bösen auf David und den Gerechten überhaupt, sondern Christus und sein Leiden unmittelbar erblickt [1]) und in ähnlicher Weise auch in Dt. 30, 6: „Der Herr dein Gott wird dein Herz beschneiden", Mich. 4, 2: „Aus Zion wird das Gesetz ausgehen und des Herrn Wort aus Jerusalem", und Jes. 42, 6: „Ich habe dich zum Bund unter das Volk gegeben, zum Lichte der Heiden", unmittelbare Beweisstellen für die von Gott beabsichtigte Abschaffung der Beschneidung, Promulgation eines neuen Gesetzes und die Verstoßung des Volkes Israel gefunden habe [2]). In der seltsamen Deutung von Dt. 28, 66: „Dein Leben wird vor dir schweben" auf den Gekreuzigten, von Ps. 3, 6: „Ich liege und schlafe und erwache, denn der Herr erhält mich" auf die Auferstehung Christi, von Ps. 45, 2 nach der alex. Uebersetzung: „Mein Herz hat von sich ausgehen lassen ein gutes Wort" auf die Erzeugung des Sohnes Gottes, von Ps. 72, 6: „Er wird herabfahren wie der Regen auf die Wolle" auf die erste Erscheinung des Erlösers in Niedrigkeit, von Ps. 85, 12: „Daß Wahrheit aus der Erde sprieße" auf die Menschwerdung Gottes, von Jerem. 17, 9 nach der alex. Uebersetzung: „Es ist das Herz tiefer als Alles und ist ein Mensch" auf die menschliche Natur des Erlösers, von Amos 8, 9. 10.: „Zu derselben Zeit will ich die Sonne im Mittag untergehen lassen und das Land am hellen Tage lassen finster werden" auf die Verfinsterung der Sonne am Tage der Kreuzigung [3]) folgt er nur der exegetischen Tradition der alten Kirche [4]). Demselben Einfluß verdankt auch wohl die Auslegung ihr Dasein, welche Jerem. 15, 9: „Die, so 7 Kinder hat, soll elend sein und von Herzen seufzen; denn ihre Sonne soll bei hohem Tage untergehen", wie Amos 8, 9. 10. deutet; Hosea 6, 2.: „Er macht uns lebendig nach zwei Tagen, er wird uns am dritten Tage aufrichten" und 13, 13 die Auferstehung Christi geweissagt findet und Dan. 7, 13. 14. unmittelbar auf die Himmelfahrt bezieht. Die Begründung der menschlichen Natur

1) IV. 14. 12. 8. IV. 16. 19. 18. 13. 18. 18. 18. — 2) IV. 17. 17. 20. — 3) IV. 18. 19. 8. 16. 12. 13. 19. — 4) Vgl. Bünemann und Winckler zu den genannten Stellen.

durch Jes. 19, 20 und 45, 8 ward möglich durch die alexandrin. Uebersetzung und durch eine von Hieronymus noch festgehaltene, höchst wahrscheinlich traditionelle lateinische Version, welche 45, 8 unabhängig von der alex. Uebersetzung durch „aperiatur terra et pullulet salvatorem“ wiedergiebt [1]).

(Fortsetzung folgt.)

Excommunication und heilige Schrift.

(Fortsetzung.)

von

W. Carlblom, Pastor zu Koddafer.

II. Das gute Recht der una sancta catholica ecclesia.

Es ist unzweifelhaft, daß schon in der altkatholischen Kirche des zweiten Jahrhunderts, welche unter der Leitung der apostolischen Väter steht, die Excommunication allgemein eingeführt ist. So kann denn auch Baumgarten im Breviarium antiquitatum christianarum schreiben: Si qui doctrina christiana indigne vixerant et leges divinas atque ecclesiasticas violaverant, vel ad tempus ab eucharistia suspendebantur, vel penitus excommunicabantur atque ex civitate sacra publice sic ejiciebantur, ut beneficiis illius omnibus privarentur, a communione sacrorum publice arcerentur et familiarior ipsorum conversatio a fidelibus fugeretur. Und der Archäologe Böhmer wird wohl Recht behalten, wenn er sagt: „Die vestigia apostolica hatten für die ersten Christen in Ansehung der Disciplin ein desto größeres Gewicht, als sie dem Geiste des Herrn, welcher z. B. in Matth. 18, 15 ff. in Absicht der Kirchendisciplin Paränesen ertheilt hatte, conform waren“ [2]). Unter den geschichtlichen Zeugnissen für das Bestehen der Excommunication in der Kirche des zweiten Jahrhunderts ist eines der bedeutendsten der Brief des smyrna'schen Bischofs Polycarp

1) Vgl. die Vulg. und die Erklärung dieser Stelle. — 2) Böhmer, christl.-kirchl. Alterthumswissenschaft II. S. 443.

an die Gemeinde zu Philippi [1]). Wie wäre es aber zu erklären, daß die mit der Apostelkirche durch Schüler der Apostel in lebendigem Zusammenhange stehende alte Kirche ein Institut, ein Verfahren mit dem Sacramente sollte allgemein eingeführt haben, für welches sich in dem Worte und Werke der Apostel nicht nur kein Anknüpfungspunkt findet, sondern welches von dem Worte der Apostel als ein „Verderben der Seele“ gerichtet wurde? Es ist nicht zu bestreiten, daß schon in der Kirche des zweiten Jahrhunderts Mangel an wahrem Verständniß, ja Abweichung von der apostolischen Lehre, namentlich von dem Kern der apostolischen Verkündigung: „Christus für uns“ sich findet und der Grund gelegt ist zu den späteren Verirrungen des Katholicismus, wie dies noch neuerdings von Thiersch und Ritschl in deren auf jenes Jahrhundert sich beziehenden geschichtlichen Untersuchungen dargethan ist. Indeß grade Polycarp, der Zeuge für die Excommunication, erscheint auch als ein Zeuge des lauteren, apostolischen Evangeliums, der namentlich die Paulinische Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre sich vollständig angeeignet und reproducirt hat [2]). Durch was für eine Brille — eine judaisirende oder ethnisirende? — hat nun Polycarp und haben alle apostolischen Väter und die ganze Kirche des 2. Jahrhunderts Matth. 18, 15 ff. und 1 Kor. 5. gelesen? Es müßten diejenigen, welche die Ausschließung notorisch Unbußfertiger vom heiligen Abendmahl für schriftwidrig, antipaulinisch, seelenverderblich erklären — wollen sie anders diese ihre Meinung als eine vernünftige, geschichtlich zu begreifende beachtet sehen — nachweisen: 1) wie die Einführung der Excommunication zusammenhängt mit der allmäligen Abweichung von der Lehre der Apostel; 2) daß und woher Polycarp grade gegenüber 1 Kor. 5, wo der Apostel deutlichst zu reden sich bemüht und in der That auch deutlichst geredet hat, mit Blindheit geschlagen war, während er ihn in dem viel Schwierigeren, der Lehre vom Gesetz, von der Rechtfertigung allein durch den Glauben so gut verstand. Dann müssen sie aber auch das Bollwerk des Gegenbeweises niederwerfen, welches die ganze Kirchengeschichte aufführt, indem sie berichtet, daß die ganze Christenheit, trotz aller Spaltung in der Lehre, einig ist in dem Bewußtsein: daß des Herrn Jesu Christi Gnadentisch nicht für die Säue und Hunde ist. Aus dieser

1) Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche. S. 373. 595.
2) Ritschl a. a. O.

unleugbaren Thatsache folgt, daß die Excommunication nicht wurzeln kann in irgend einer geschichtlich da gewesenen oder noch daseienden Abweichung von der Lehre des Wortes Gottes. Worin wurzelt sie dann? Wir werden vielmehr später seh'n, daß der Widerspruch gegen die Excommunication seine Stamina in schriftwidriger Lehre hat.

Es ist wohl geschichtlich zu begreifen, wie die apostolischen Lehrbegriffe alsbald verdunkelt, ja entstellt worden sind; dagegen ist's schlechterdings unbegreiflich, wie eine so durchgreifende, folgenschwere Einrichtung im Gemeindeleben, wie die Excommunication in der nachapostolischen Kirche widerspruchsfrei allgemeine Geltung sollte gehabt haben, wenn dieselbe nicht die „vestigia apostolica" für sich gehabt hätte.

Von der altkatholischen Kirche hat die Kirche des Mittelalters den Bann überkommen, freilich unter dem Papstthum schrecklich gemißbraucht, aber abusus non tollit usum. Die Kirche der Reformation hat in ihrem Symbol sich zu demselben bekannt. Unter allen Wandlungen, die die äußere Gestaltung der Kirche durchgemacht, unter allen Verfassungsformen hat sich immer wieder das Bewußtsein mächtig erwiesen, daß die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens an Christum berechtigt und verpflichtet ist von der Communication mit dem Herrn die auszuschließen, die durch offenbare Sünde von ihm weichen. Aller Verweltlichung und Veräußerlichung gegenüber hat sich dieses Bewußtsein erhalten, auch die Kirche in ihrer Vereinigung mit dem Staate kann desselben sich nicht entschlagen. So steht denn unser viel angefochtener §. 55. seiner Substanz nach da als ein ehrwürdiger Zeuge der Gemeinschaft mit der ersten, mit der ganzen Christenheit.

Fühlt man sich aber gedrungen in einem wichtigen Stück der kirchlichen Lebensgestaltung, welches mit der Lehre eng verflochten ist, sich nicht allein von der una sancta catholica ecclesia loszusagen, sondern auch dieselbe zu richten, daß sie etwas eingeführt zum Verderben der Seelen, so sollte man das doch nicht thun mit einigen hochfahrenden, höchst oberflächlichen Federstrichen. Man sollte zuvor sich selbst richten und, daß man das thut, durch ernstes exegetisches und historisches Studium beweisen. So viel Rücksicht verdient doch wenigstens die heilige christliche Kirche. — Nimmt man aber an dem Mißbrauch, welchem ein Institut unterlegen ist, an den Schwierigkeiten, welche die rechte Anwendung desselben umgeben, Anlaß es zu verunglimpfen, so sollte man doch zuvor die Consequenz dieses

Grundsatzes bedenken. Wie manches Kind müßte dann mit dem Bade ausgeschüttet werden! Hier handelt sich's nur um das An-sich, abgesehen von aller Verfassungsform und vom usus oder abusus, wie das christlich-kirchliche Bewußtsein es in sich trägt. Und wahrlich, der Bann ist etwas Kirchliches, in viel weiterem und allgemeinerem Sinn als der kirchliche Lehrbegriff. Sowohl der Bettler als der Fürst, der Einfältige und der Gelehrte, der Tamule so gut wie der Franzose, haben sie anders christliches Gemeinschaftsbewußtsein, werden nur mit Entrüstung die neue Mähr vernehmen, daß das heilige Abendmahl ebenso gut für die freche πορνη, wie für den ehrlichen Christen bestimmt sein soll! Wir alle sind deß Zeugen, daß dieses Bewußtsein auch in unsern Gemeinden sich lebendig und kräftig erweist. Und wenn nun ein Kirchendiener, oder sonst ein rechtschaffenes Gemeindeglied dasselbe mir gegenüber geltend macht, müßte ich, bei der neuen Weisheit in die Schule gegangen, erwidern: „wenn das Wort nicht vorenthalten wird, — mit welchem Rechte darf ihm das andere Gnadenmittel (das Sacrament) vorenthalten werden? Der Trost des Neuen Testaments, die Perle, ist auch für die Säue (Matth. 7, 6)?!" So würde ich denn die Säue für mich gewinnen, ob aber auch für Christum? und was noch von Ernst, von Sinn für Heiligkeit des Allerheiligsten, für Zucht und Ordnung in der Gemeinde, für Gemeinschaft in Christo da ist, von mir abstoßen, daß es verkomme, wenn es sich nicht selbst zu pflegen versteht!

Es ist unter uns auch behauptet worden, daß selbst, wenn zuzugestehen ist, daß in der apostolischen Kirche die Excommunication stattgefunden hat, daraus doch nicht die Berechtigung derselben für die nachfolgende Kirchenzeit sich ergebe; denn die Urkirche mit dem Apostolat, dem χαρισμα κυβερνησεως und dem χαρισμα διακρισεως πνευματων sei ein unicum, ein practeritum. Dieses Gefühl darf nur dann das Recht eines schriftgemäßen Gedankens beanspruchen, wenn nachgewiesen ist: 1) daß des Herrn Wort Matth. 18 ff. entweder nicht den Ausschluß von der Gemeinschaft der ἐκκλησια fordert oder, falls dieses, nur für die apostolische Zeit bestimmt ist; 2) daß die Excommunication dem Sinne Christi, in welchem er das heilige Abendmahl gestiftet hat, das doch jedenfalls der ganzen Christenheit auf Erden angehört, widerspricht. Ich glaube aber, daß dieser Beweis nur wird auf sich warten lassen, und nicht unerwartet

kommen wird. Ueberdieß müßte, wer jene Charismen und die denselben entsprechenden Thätigkeiten als absolute Prärogative des apostolischen Zeitalters ansieht, die Consequenz dieser Instanz doch besser bedenken. Denn sie verbietet folgerichtig der Kirche vom 2. Jahrhundert an nicht allein die Abweisung gottloser Mitglieder vom Abendmahl, sondern auch die Abweisung gottloser Prätendenten des andern Sacraments, der heiligen Taufe. Denn wo wäre die Vernunft, wenn getaufte „Heiden und Zöllner" zum Sacrament des Altars zugelassen, ungetaufte Heiden und Zöllner aber, die es bleiben wollen, vom Sacrament der Taufe abgewiesen werden müssen, ob sie es auch verlangen? Wo käme das Recht her zu solcher Unterscheidung oder vielmehr Auseinanderreißung der beiden Sacramente? Damit nun der Geist, der in der Kirche seit dem Abscheiden der Apostel waltet, wenigstens nicht ein Geist des Unverstandes und des gröbsten Selbstwiderspruches sei, müßte ihr von den Gegnern der Excommunication auf Grund jener Instanz gewehrt werden, jemals auf Zucht und Ordnung zu halten, ja das Richteramt zu führen mit dem Anspruche, daß Christi Geist und Gnade mit ihr ist. Die Kirche müßte gewiesen werden, den schmutzigsten Zöllnern ihre Thore zu öffnen, damit sie ihr Zöllnergeschäft unter dem Christennamen erfolgreicher fortführen könne und eben darum dürfte sie nie irgend einem „Abgöttischen" die Thore ihres Allerheiligsten schließen, wenn er einmal äußerlich sich zu ihr gethan. Die Kirche wäre ganz recht- und machtlos der absoluten Herrschaft des Fleisches, der Welt und ihres Fürsten preisgegeben. Die Ungerechten, die Hurer, die Weichlinge, Trunkenbolde, Lästerer u. s. w., die kein Theil haben am Erbe des Reiches Gottes (1 Kor. 6, 9.) hätten Theil, ja Recht an die Güter dieses Hauses: Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit, wie sie in den Gnadenmitteln, als ihren Gefäßen, dargeboten werden, ja sie wären die Haushalter über die Geheimnisse Gottes, denn sie könnten mit denselben machen, was sie wollen. Die Kirche dürfte sich nicht einfallen lassen, sein zu wollen: die Stadt Gottes auf dem Berge, Gottes Haus, dessen Zierde Heiligkeit ist, Gottes heiliges Eigenthumsvolk, berufen zu verkündigen die Tugenden deß, der es berufen von der Finsterniß zu seinem wunderbaren Licht. Die Kirche dürfte nichts Anderes sein wollen als ein ordnungs- und zuchtloser Menschenhaufe, wenn sie nicht etwa den neuen Aposteln und Propheten sich unterwerfen will. — Ich höre eine Stimme: „Halt

ein, wer sagt denn das, so ist's nicht gemeint!" Ich bitte: wie ist's denn gemeint?

Ich meine, die Kirche wird bei der Zuversicht bleiben dürfen, daß das apostolische Gebot 1 Kor. 5, wie wir es im Zusammenhange mit anderem Apostelwort und mit dem Herrn-Wort Matth. 18, 15 ff. betrachtet haben, diesem, wie auch der Gnadenstiftung des Herrn „in der Nacht da er verrathen ward" conform ist, und alles zusammen der ἐκκλησια Ἰησου für alle Zeiten gilt. Lassen wir es denn auch uns gesagt sein! Wir werden uns dann mit freuen, wir werden Heil und Segen wünschen jeder Gemeinde Christi in unsern Tagen, die, wie z. B. unsere Schwesterkirche der Iowa-Synode in Nordamerika, deß gewiß, daß Christus bei ihr ist mit seinem Geist und seinen Gaben, ihr Leben ordnet nach seinem Wort [1]). Wir werden nachdenken, wie auch wir dem Worte nachkommen möchten trotz der Fesseln, die uns angelegt sind.

Erkennen wir, wie die betrachteten Neutestamentlichen Worte der Meinung Christi, mit welcher er das heilige Abendmahl für alle Zeiten gestiftet, entsprechen, und wie wiederum im Neuen Testamente das Wesen zu den vorbildenden Schatten des Alten Testaments erscheint — worauf ich schon in dem ersten Theile meiner Abhandlung hingewiesen habe — so haben wir die Freudigkeit, daß das gute Recht der una sancta catholica ecclesia auf dem Grunde der heiligen Schrift, der Offenbarung Gottes im Neuen und im Alten Bunde ruht. Das möchte ich noch ein wenig herausstreichen.

Des Menschen Sohn, der aus des Vaters Schooß gekommen ist, uns arme verlorene Menschen von der Erde zu sich zu erheben in des Vaters Schooß, neigt sich zu uns herab, legt das Geheimniß von seiner und von des Vaters ewiger Liebe in irdische Gefäße, daß wir's fassen mögen. Solche Gefäße sind die menschliche Sprache, menschliche Anschauungen, menschliche Einrichtungen. Bei der Abendmahlsstiftung hat er auch so gethan. Er hat angeknüpft an das allgemein Menschliche und das Allgemeine für seine Gemeinde besonders geordnet als er die Gnade und Wahrheit, welche das A. T. vorgebildet hatte, den Seinen gab. Das Abendmahl gehört in die Kategorie der Mahlzeiten (δειπνα, coenae). Was eines Mahles Sinn und Bedeutung und der ein Mahl

1) Dörptsche Zeitschrift 1861, 1. Heft. S. 79 ff.

Feiernden Recht und Pflicht ist, gilt auch mutatis mutandis für das Herrn-Mahl. Wir Menschen, die wir Menschen Gottes sein wollen, können des Menschen Sohn ja nicht anders ehren, als indem wir ihn so versteh'n, als spräche er: haltet's mit meiner coena, meinem δειπνον, das meinem Gedächtniß gilt, so wie ihr's gewohnt seid bei euren Fest- und Gedächtnißmahlen. — Die Symposien der Heiden dienten ja auch dazu, Freunde zu vereinigen zu gemeinsamem Gedächtniß, zu gemeinsamer Festfreude, und die Feiernden hielten sich verpflichtet und berechtigt von der Feier fern zu halten, die das geringschätzten oder gar verspotteten, was der Feier Gegenstand war. Sollte denn des Menschen Sohn mit seiner coena es anders gemeint haben? Daß er sein heiliges Mahl in die Feier des Passahmahles eingefügt hat — zum Zeichen, wie Bild und Wesen zusammengehöre — lernt schon ein Kind in der christlichen Kirche, und damit erfährt's auch, daß das Passahmahl ein der Alttestamentlichen Gottesgemeinde gehörendes Gemeinschaftsmahl war, bei welchem die Feiernden deß freudig dankbar gedachten, daß sie des Herrn erlöstes, erwähltes Volk waren. Israel feierte seine Communion mit dem Herrn, und die levitisch Unreinen waren ausgeschlossen, bis sie sich gereinigt hatten [1]). Wer nicht mitfeierte, sollte ausgerottet werden (Num. 9, 6—14). „Das Passahmahl war das Recht der Mitgliedschaft in der Gottesgemeinde, die unvergleichbare Übung einer priesterlichen Befugniß, deren Stätte nicht das Heiligthum war, sondern das Haus. Was aber in der Alttestamentlichen Gemeinde das Passahmahl gewesen ist, das ist in der Neutestamentlichen das Abendmahl [2]). So soll nach des Herrn Stiftung das Israel des Neuen Bundes in dem Mahl des Neuen Bundes seine Communion mit dem Herrn feiern; unter Darreichen und Empfangen des Brotes und Weines, welche zugleich Christi Leib und Blut sind, dankbar sein gedenken und der Vergebung der Sünden in seinem Blute sich freuen und getrösten. Und wie sollte das Israel Gottes nicht verpflichtet und berechtigt sein von dieser Communion auszuschließen, die unrein sind und das Blut des Lamms unrein achten durch offenbare Sünde, bis sie sich gereinigt? Oder wenn nicht, wie verhalten sich denn hier Schatten und Wesen? — Ja, wie sollte der Geist Christi, fehlte es auch an der ausdrücklichen apostolischen Anordnung 1 Kor. 5.,

1) Keil, Archäologie S. 381.
2) Hofmann, Schriftbeweis III. S. 201.

die Gemeinschaft, welcher er sein Sacrament gegeben, je anders weisen als also: lasset nicht mit Euch zusammen den Kelch segnen, das Brot brechen, essen, trinken, beten, danken und so mein Gedächtniß mit feiern, die ihr an den Früchten als solche erkennt, die den Trost in meinem Blute nicht versteh'n, sondern verachten und mißbrauchen?! Darum fürchte ich auch nicht profan zu werden, wenn ich behaupte: das heilige Abendmahl ist das Symposion, das heilige und nicht zu entheiligende Zweckessen der Gemeinde Jesu, hiemit soll unserm großen Gott und Heiland die Ehre gegeben sein, daß sein Walten und seine Wege wunderbar und herrlich sind: seine Offenbarung im Wort begegnet der Offenbarung in der Natur, im Gewissen. Denn er will, daß „sie alle den Herrn suchen sollten, ob sie doch ihn fühlen und finden möchten! Und zwar er ist nicht fern von einem jeglichen unter uns" (Apgsch. 17, 27).

So gewiß als die Kirche jederzeit ein Recht hat als Gemeinschaft des Glaubens an den Herrn Jesum Christum sich zu gestalten und geltend zu machen inmitten der bösen Welt, so gewiß die Gläubigen ein Recht haben, sich ihrer Einheit mit und in dem Herrn und ihres Unterschiedes von den Ungläubigen bewußt zu sein, und diesem Bewußtsein auch einen Ausdruck zu geben in Wort und That, so gewiß haben sie auch ein Recht, eine heilige Pflicht, die vom Herrn ihnen geschenkte Perle, den Trost der Sündenvergebung sammt dem Gefäße dieses Trostes (dem Sacramente) zu hüten, daß sie nicht von den Säuen in den Koth getreten werde (Matth. 7, 6).

III. Einwendungen der Gegner.

1) Auf Grund von 1 Kor. 11, 27 ff. wird von Einigen unter uns folgendermaßen argumentirt. Indem Paulus jeden Menschen zur Selbstprüfung auffordert und vor unwürdigem Abendmahlsgenuß warnt, habe er a) lehren wollen, daß es dem Gewissen eines Jeden anheim zu stellen sei, wenn er nach geschehener Verwarnung communiciren wolle; b) habe er die Thatsache hingestellt, daß in Korinth unwürdige Abendmahlsgenossen sich fanden, die unter Gottes Gericht fielen. Wenn er nun andererseits den Ausschluß notorischer Sünder verlangte, so träte er mit sich selbst in Widerspruch, höbe diese Thatsachen wieder auf; es wären ja dann keine Unwürdigen in der Gemeinde, wenn sie auszuschließen wären. — Ad a) Gewiß wird mit der Mahnung: „der Mensch prüfe sich selbst"

u. s. f. und „wer unwürdig isset“ u. s. f. jeder Christenmensch, der zum Tisch des Herrn kommt, belehrt, daß er selbst für sein Seelenheil zu sorgen, und selbst zu verantworten hat, wie er die Gnadenmittel braucht; jedem, auch dem gefördertsten Christen wird's ins Gewissen gerufen, daß er sich hüten möge vor unwürdigem Kommen zu Gottestisch. Kann aber diese Mahnung nicht allen denjenigen in Korinth gelten, welche der Apostel als zum δειπνον κυριακον versammelt sich vorstellt und welchen er das συνεσθιειν mit den πορνοις u. s. w. Cap. 5. verbietet? Wo ist der Beweis, daß es nicht so sein kann? — Ad b) Es ist nicht zu bestreiten, daß des Apostels Mahnung „Wer unwürdig u. s. f.“ nicht in die Luft, sondern in die korinthische Gemeinde gesprochen ist und dort factisch „Unwürdige“ zum Tisch des Herrn gingen, die nicht ausgeschlossen worden waren und nicht ausgeschlossen werden sollten, woraus aber nichts Anderes folgt, als daß außer den auszuschließenden offenbar Unbußfertigen es auch solche in der christlichen Gemeinde giebt, welche diese nicht richten kann, die aber von Gott gerichtet werden, der ins Verborgene sieht.

Hiemit scheint jener Einspruch schon als unbegründet erwiesen, zumal, die ihn erhoben haben, nicht zu beweisen versucht haben, daß der Apostel Cap. 5, wo er deutlichst zu reden beflissen ist, um ein Mißverständniß wegzuräumen, bei dem συνεσθιειν an das δειπνον κυριακον nicht gedacht, noch auch mit den ἐξαιρειν ἐκ μεσου den Ausschluß aus der Gemeinde im Sinne gehabt hat. Indeß ein näheres Eingehen auf den Zusammenhang der beiden Capitel (5. u. 11.) wird die Unrichtigkeit jener gegnerischen Auffassung des 11. Cap. noch mehr ins Licht treten lassen. Dieselbe hat, wie leicht zu ersehen ist, ihre ganze Stärke in der Voraussetzung, daß die im 11. Cap. als „unwürdig Essende“ bezeichneten Menschen dieselben offenbaren Lasterknechte (πορνοι, λοιδοροι, μεθυσοι) sein sollen, mit Bezug auf welche der christlich-brüderliche Verkehr und auch das συνεσθιειν verboten ist mit Einschluß des Blutschänders, der hinausgethan werden soll. Wir sollen demnach alle diese nach 1 Kor. 11. als mit zur feiernden Abendmahlsgemeinde, welche in diesem Capitel belehrt und ermahnt wird, gehörend, nur als „unwürdig“ verwarnt ansehn und darum im 5. Cap. nichts von deren Ausschluß lesen dürfen. Nachdem also Paulus Cap. 5. das „Zusammenessen“ mit den πορνοις verboten und das „Hinausthun aus der Mitte“ in Bezug auf den Blutschänder geboten — was doch Niemand leugnen kann — hätte er den Korinthiern

Cap. 11. etwa Folgendes gesagt: „wenn ihr zusammenkommt zu dem Essen, darinnen ihr eure Gemeinschaft mit dem Herrn und unter einander besonders feiert, und euch das φιλημα ἁγιον gebet, so harre einer des andern (V. 33.), harret auch der πορνη, nur diese bedenke, daß sie „unwürdig“ isset, die μεθυσοι sollen auch mit συνεσθιειν, und wenn der „πονηρος“ sich einstellt, der es so arg gemacht, „wie die Heiden nicht zu sagen wissen“ (5, 1), so soll er ἐν μεσῳ (5, 2), „unter euch selbst“ (5, 13) bleiben bezeugt ihm nur wie unendlich leid es euch thut, daß er unwürdig isset u. s. w“. Das wäre denn deutlich und unmißverständlich geredet!

Die Voraussetzung, daß die Unwürdigen des 11. Cap. dieselben offenbar Unbußfertigen sind, von welchen Cap. 5 spricht, ist aus der Luft gegriffen. Wir sind genöthigt das Gegentheil anzunehmen. Dieser Thatbestand gelangt durch folgende Erwägungen zu völliger Evidenz.

a. Niemand wird leugnen können, daß der Apostel 11, 33. 34. die zum δειπνον κυριακον sich versammelnde Gemeinde mit den Worten anredet: „Wenn ihr zusammenkommet zu essen u. s. f.“, daß er die von ihm als Unwürdige bezeichneten als in der Versammlung gegenwärtig sich vorstellt und lehrt, was Jeder zu thun und zu lassen hat, um dem Gerichte (κριμα) zu entgehn, unter welches schon Viele gefallen waren. Dieses ist aber zweierlei: Harren auf die Andern und zu Hause essen, damit ihr nicht zum Gericht, richtiger: zu einem Gericht (εἰς κριμα) zusammenkommet. Also das wäre die Frucht der Buße, welche die πορναι und μεθυσοι zu erzeigen hätten, um „würdig“ zu sein? Die „Schwester“ πορνη hätte nur geduldig zu harren, sich nicht hochmüthig vorzudrängen, sich nicht in fleischlichem Stolz von armen Leuten abzusondern, wodurch eben Spaltungen entstehen (V. 18), der „Bruder“ μεθυσος müsse sich nur zu Hause satt essen und trinken, damit er nicht mit leiblichem Hunger komme (V. 21 und 22)?! Ist's möglich zu denken, daß der Apostel die Leute, in Bezug auf welche er das „Zusammenessen“ Cap. 5 verbietet, Cap. 11 mit eingeschlossen hat, sprechend: „wenn ihr nun zusammenkommt zu essen“? Hätte er die vor Augen gehabt und denen sagen wollen, was sie zu thun haben zu ihrer Seele Heil, so hätte er doch statt zu ermahnen: „der esse daheim“ und „harret auf die Andern“, sagen müssen: „lasse ab von deiner πορνεια u. s. f.“

b. Die ganze Auseinandersetzung 11, 17—34 zeigt, daß die „unwürdig" Kommenden des 11. Cap., sowohl hinsichtlich ihres Gemüthszustandes und Wandels, als auch demzufolge in ihrem Verhältniß zu Gott zu unterscheiden sind von den offenbar Unbußfertigen des 5. Cap. Jene erscheinen als im Glauben an Christum und in der Kindschaft Gottes stehende Christen, die es aber fehlen lassen an rechter Demuth und brüderlicher Liebe, daher sie in der Gemeindeversammlung beim Liebesmahl sich absondern (V. 18) und die Armen zurücksetzen und beschämen (V. 22), wodurch diese wiederum versucht werden der Liebe zu vergessen. Daher die „Spaltungen" (13) und dem entsprechend die Mahnung V. 33, 34. Diese Unwürdigen essen sich κριμα, d. h. ein Gericht (ein Strafurtheil Gottes), welches keineswegs das Gericht der Verdammniß ist, das die Ungläubigen trifft. Dieses Gericht ist offenbar worden in leiblicher Krankheit und häufigem leiblichem Sterben (V. 30) und ist über sie ergangen als eine heilsame väterliche Erziehung, Züchtigung (παιδευομεθα) zur Abwendung der Verdammniß, daher auch die unter diesem Gerichte Gottes Gestorbenen nicht in ihren Sünden ohne Hoffnung dahingestorben sind, sondern sie „schlafen" κοιμωνται, welcher Ausdruck vom Todeszustande der Gläubigen gebraucht wird: Cap. 15, 6. 18. 20. 51. Matth. 27, 52. Joh. 11, 11. 1 Thess. 4, 13. 14. Der Apostel schließt sich mit den Unwürdigen, die gerichtet werden, als mit Kindern eines Vaters und mit Brüdern zusammen, und schließt sich sammt ihnen von der Welt aus, die verdammt wird: wenn wir gerichtet werden, so werden wir gezüchtigt u. s. w. Allem dem entgegen erscheinen die πορνοι u. s. w. des 5. Cap. unter Hinzuziehung der Parallele 6, 9—11 als Solche, die aus dem Glauben an Christum und aus der Kindschaft bei Gott gewichen, und wieder das geworden, was sie vor der Taufe, die sie abgewaschen hatte, gewesen waren (6, 11.), darum sie auch kein Antheil am Erbe des Reiches Gottes haben (6, 9. 10), somit unter dem Gerichte der Verdammniß stehn im Leben und im Sterben. Würde der Apostel wohl von den πορνοι, λοιδοροι u. s. w., die ohne Buße gestorben und die der Tod als κριμα ereilt hat, sagen: „κοιμωνται, sie schlafen?" Würde er wohl mit ihnen als Brüdern sich zusammenschließend sagen: wir werden vom Herrn gezüchtigt (παιδευομεθα), auf daß wir nicht sammt der Welt verloren gehen?!

Wir haben demnach das Verhältniß zwischen Cap. 5 und 11 uns folgendermaßen zu denken. Cap. 5 ermahnt der Apostel die korinthische Gemeinde, so weit sie im Glauben an Christum geeint ist, die offenbar Unbußfertigen und Ungläubigen aus der Abendmahlsgemeinschaft und damit überhaupt aus der brüderlichen Gemeinschaft auszuschließen, damit diese gerichtet werden als Solche, die am himmlischen Erbe kein Theil haben, der Verdammniß anheimfallen müssen. Cap. 11 ermahnt der Apostel dieselbe Gemeinde der Gläubigen in Korinth, ihre eigene Seligkeit zu schaffen mit Furcht und Zittern durch ernstes Selbstgericht, zeigt, wie sie die bisherigen Gottesgerichte, als aus Gottes gütiger Vaterhand zu ihrem Heil kommend, zu Herzen zu nehmen habe, damit sie nicht am Ende selbst verdammt werde, während sie die Ungläubigen in ihrer Mitte richte.

2. Der Ausschluß vom Sacrament, als Gnadenmittel, sagt man, involvire ein Richten, das Menschen nicht zukommt, das dem Herrn, dem Herzenskündiger vorgreift. „Immer aber" — d. h. im Zusammenhange: gleichviel ob Pastor oder Gemeinde ausschließt — „wird doch an Stelle des noch nicht entscheidenden Richters, d. h. des Herrn und Heilandes selbst, ein stellvertretender Richter gesetzt, der nach seinem subjectivistischen Ermessen den sogenannten kleinen Bann auszuüben berechtigt sein soll, welcher immer noch groß genug ist, um ein Menschenkind ins Verderben der Seele zu stürzen." „Wir können und sollen daher nur die Parochialscheine unterscheiden bei der Zulassung zum Abendmahl. Gott allein kann den unwürdigen und würdigen Communicanten unterscheiden." So Braunschweig am a. O. Aus demselben Grund spricht auch Walter „Menschen das Recht ab, von den gottgeordneten Gnadenmitteln auszuschließen." Zugleich aber ist's Braunschweig nicht möglich zu leugnen, daß das Werk Gottes ein „Hinausthun", „Meiden", ein Ausschließen der falschen Brüder aus dem Umgang und der Gemeinschaft fordert. Diese Schriftausdrücke bedeuten ihm, wie wir gesehen haben: „ein Aufheben vertraulicher Freundschaft", „ein Versagen der persönlichen Gemeinschaft", „vertrauterer Formen der individuellen Gemeinschaft." Ferner sagt derselbe: „die Sünde und die Sünder strafen, das ist binden, bannen. Ueber die Sünde trösten, das ist lösen. Strafen und Trösten — das heißt Schlüsselgewalt gebrauchen und ausüben", welche „in Anwendung der Gnadenmittel besteht", und zu welcher „Geistliche und Laien berechtigt und verpflichtet sind." Mit allem dem geht aber doch Braunschweig klärlich hinaus über das bloße „Unterscheiden der Parochialscheine", und kommt beim „Richten" des Bruders an. Wenn Einer nur darauf anzusehen wäre, welcher Parochia, ob der Dickeln-

schen oder Fellinschen er zugehört, wenn der Mensch unter Menschen keinen Unterschied machen darf, der sich auf den Seelenstand bezieht, wenn ganz absolut das Unterscheiden, Richten Menschen nicht zusteht, sondern nur dem Herzenskündiger, wie käme es denn je dazu, daß Einem die individuelle christliche Gemeinschaft versagt und er gestraft wird wegen seiner Sünden, wie denn doch Braunschweig will? Giebt darüber der Parochialschein einen Ausweis? Sollen wir denn vergessen, daß Braunschweig und Walter zu Matth. 18, 17. gesagt haben, der Herr fordere mit dem: „er sei dir der Heide, der Zöllner" der beleidigte Bruder solle erkennen, welch heidnisch, zöllnerisch Herz, welch heidnische, zöllnerische Widerspenstigkeit der beleidigende Bruder habe? Beide setzen also doch ein Richten, ein Urtheilen von Menschen über Menschen als nothwendig und zwar ein Richten, Urtheilen, das ein zwiespältiges Verhalten zur Folge hat, welches ohne ein zuversichtsvolles Erkennen des Herzenszustandes unmöglich ist und welches im einzelnen Fall als ein unbedingtes Richten der Sünde erscheint. Wenn einem Bruder, der ein frecher Hurer oder Dieb ist, die individuelle, persönliche christliche Gemeinschaft, vertrauliche Freundschaft factisch entzogen wird, um ihn zu strafen, welches Strafen außerdem noch durch das Wort des Gesetzes, welches schrecken soll, ausgeübt wird, so wird doch unbedingt über ihn gerichtet, geurtheilt, es wird ihm unbedingt der Trost des Evangeliums entzogen; es heißt nur zu ihm: Thue Buße und bekehre dich. Und es heißt nicht, wie es bei bedingtem Binden oder Behalten der Sünde heißen müßte: „wenn es sich herausstellen wird, daß du gewiß so ein frecher Hurer bist, wie du mir erscheinst, was aber allein Gott weiß, so werde ich dir die Gemeinschaft und Freundschaft versagen. Da ich aber in dem irdischen Zeitlauf nur die Parochialscheine zu unterscheiden und Gott allein das Unterscheiden der Person ihrem inneren Werthe nach zu überlassen habe, so weiß ich eigentlich nicht, was ich mit dir machen soll; gesetzt, du bist eine Sau, wie es mir vorkommt, so sag' ich dir: Dir gilt das Evangelium nicht, vielleicht ist das Säuische aber nur deine Außenseite, darum weiß ich dich weder entschieden zu strafen, noch zu trösten, weiß nicht, ob ich durch Versagen der Gemeinschaft dich als unbußfertig richten oder durch Halten der Gemeinschaft als bußfertig und einer Gnade mit mir theilhaftig trösten soll. Ich wage es nicht dir auf den Kopf zu sagen: „Du bist der Mann des Todes, du Gottloser, thue Buße und bekehre dich, daß kann nur der Herzenskündiger." Wenn vollends Walter, der

das Recht des Ausschlusses vom Abendmahl bestreitet, doch zugleich schreibt: „Danach müßte die pastorale Inhibition sich auf Abrathen und Abmahnen beschränken, die zeitweilige Excommunication ganz wegfallen bei einem Solchen, der trotz Abrathens und Abmahnens das Sacrament verlangt. Und das Amt der Schlüssel hat nur die Macht, des Unbußfertigen Sünde für auch in jenem Leben behalten, oder den Bußfertigen für von seiner Sünde gelöst zu erklären" — so muß uns das auf's Höchste in Erstaunen setzen. Denn hier wird doch der Pastor, der Mensch, für berechtigt erklärt, unbußfertige und bußfertige Sünder zu unterscheiden und unterschiedlich zu richten. Gilt's dem einzelnen Unbußfertigen die Sünde behalten, und wird er zugleich vom Abendmahl abgewehrt, so wird das ein unbedingtes Behalten der Sünde werden, wenn nicht ein leichtfertiges Spiel getrieben wird, wovon wir doch Alle fern sein wollten. Wenn du es ernst nimmst mit deiner und des Sünders Seele und mit Ernst, mit dem Verlangen nach Erfolg vom Abendmahl abmahnest, so wirst du es doch nur dann zu thun wagen, wenn du Kraft des Geistes Christi, mit dem du als Christ gesalbt bist, den Menschen als einen Unbußfertigen erkennst, so daß du auch im Stande bist, ihm unbedingt, direct zu sagen: „du gehst nicht als ein Gotteskind zu Gottestisch, ich kann dich nicht trösten, kann dich nur strafen, ich erkläre deine Sünde für behalten in diesem und auch in jenem Leben, so du nicht umkehrest vom bösen Wege." So warnest du dann den Gottlosen, den du als gottlos erkennst kraft des Geistes, den du vom Herzenskündiger hast, auf daß sein Werk getrieben werde auf Erden. Falls du aber nicht zu entscheiden weißt in Bezug auf den Herzenszustand eines Menschen, falls du ihm nur bedingt die Sünde behalten kannst, „mein Lieber, du scheinst mir unbußfertig," — wehe dir dann, wenn du zugleich vom Abendmahl abmahnst, du treibst ein leichtfertiges Spiel, für welches du dir den Spott dessen, den du abmahnst, verdienst. Denn er hat ein Recht dir zu sagen: „Herr Pastor, wenn du nicht bestimmt urtheilen kannst, ob ich ein unbußfertiger oder ein bußfertiger Dieb oder Knabenschänder bin, wie darfst du mir abrathen vom Abendmahl, vom Mittel zur Gnade, du sagst ja selbst, daß ich möglicher Weise auch bußfertig sein könnte, weil du nur Parochialscheine unterscheidest, und Gott allein die Würdigen und Unwürdigen unterscheiden kann; gesetzt ich habe eine Buße, die du nicht zu sehen vermagst, so hättest du mich abgemahnt vom Gnadenmittel, durch welches

ich in der Buße zu wachsen hoffe — Du sorgst schlecht für meine Seele!“ Wo du nicht die Courage hast, unbedingt für unbußfertig zu halten und Sünde zu behalten, da sollst du auch das Abmahnen vom Abendmahl anstehn lassen; wo du nicht bestimmt weißt, weß Geistes Kind du vor dir hast, was ja oft vorkommen kann, da kannst du bei der Meldung zum Abendmahl nur auffordern mit ernster Selbstprüfung zum Gottestisch zu geh'n und alle Verantwortung dem Communicanten überlassen. Wo du aber abmahnst, abräthst, die Kunst der Rede brauchest, einen Sünder vom Abendmahl, vom Gnadenmittel abzuhalten, da mußt du doch ein durch Gnade festes Herz haben, die Salbung, von der St. Johannes spricht, die dich lehrt die Geister unterscheiden, richten. Die Abmahnung vom Abendmahl hat nur einen Sinn, ein Recht, wenn man sich zugleich von Gotteswegen des Rechtes bewußt ist, einem Menschen die Sünde zu behalten, nicht falls, sondern weil er unbußfertig ist, ihn zu strafen und ihm den Trost des Evangeliums vorzuenthalten, wenn man sich berechtigt fühlt, ihn mit St. Paulus durch Aufheben der Gemeinschaft unbedingt thatsächlich als unbußfertig zu richten (κρινειν 1 Kor. 5, 11). Jedes Abmahnen vom Abendmahl, ist's anders ernst gemeint, setzt voraus das Richten des Sünders als eines Unbußfertigen, das unbedingte Binden der Sünde. Nie kann ein Gemeindeglied, das solche Abmahnung erfährt, nie können die andern Gemeindeglieder es anders verstehen. Der §. 55. der Instruction ist viel geschmäht worden, ich muß doch etwas zu seiner Ehre sagen, das nämlich: daß er weise ist, indem er nur bei hartnäckigen notorischen Sündern das Abrathen vom Abendmahl statuirt und dieses Abrathen zu einer Ausschließung vom Abendmahl werden läßt, falls der Rath begründet ist und doch nicht angenommen wird. Die Weisheit dieses §. ist die Lehre: wo das Abrathen göttliches Recht ist, ist die Ausschließung als Consequenz des Abrathens nicht minder berechtigt; das Recht des Abrathens erweist sich darin, daß es zum Ausschließen fortschreitet. Wenn ich in der Einheit des Geistes mit Christo und mit seinen Gliedern ernst dringend vom heiligen Mahle abmahne, so erkläre ich damit meinen Willen, daß der Unbußfertige nicht mit mir und der ganzen Gemeinde zum Sacrament komme, sowohl um der Ehre Christi und der Gemeinde, als auch um des Seelenheils des Unbußfertigen willen. Dieser Wille hat

nur ein Recht, wenn's zugleich der Wille Christi ist. Tritt mir nun der Eigenwille des Sünders entgegen, der weder Buße thun, von der Sünde lassen, noch vom Abendmahl abstehn will, so muß ich doch mit Christo weiter geh'n, habe ich anders mit ihm angefangen: ich muß beim Richten, beim Binden der Sünde bleiben. Der Sünder ist zur Buße ermahnt und vom Abendmahl abgemahnt worden, weil er unbußfertig und unwürdig ist, in der Hoffnung, daß er nachgeben werde; giebt er nicht nach, sondern wird als Sünder hartnäckiger und notorischer, so kann ich doch nicht nachgeben, denn die Sache und Ehre ist nicht mein, sondern Christi. Ich kann nicht, nachdem ich unbedingt den Sünder gebunden: du bist unbußfertig, darum bitte ich dringend laß ab, nun mit einem Mal, da doch mehr Ursache ist zu binden und zu strafen, mit dem Binden nachlassen und etwa sagen: weil ich nicht der Herzenskündiger bin und mir nicht das Richten zusteht, weil du hartnäckiger notorischer Sünder doch vielleicht bußfertig bist und würdig, so laß ich vom Abmahnen ab und stelle die Sache dir und Gott anheim. Vielmehr Christus und ich müssen mit dem Abmahnen dem hartnäckigen notorischen Sünder gegenüber Recht behalten, indem er ausgeschlossen wird. Sehe ich aber ein, daß ich beim Abmahnen geirrt habe, so muß ich vom Abmahnen lassen, Abbitte thun und mich selbst ermahnen. Wer für sich das Recht in Anspruch nimmt, vom Abendmahl abzurathen und abzumahnen, verliert das Recht gegen das Ausschließen deßhalb zu eifern, weil dieses nicht ohne Richten, unbedingtes Behalten der Sünde geschehen kann, was doch Menschen nicht zukomme. Denn der Abmahnende thut dasselbe, worinnen er die Ausschließenden richtet, nur daß er nicht consequent ist in seinem Thun, wie § 55. unserer Instr. lehrt. Wenn es nunmehr nicht in Abrede zu nehmen ist, daß der notorische Sünder in der Gemeinde, welcher gestraft und nicht getröstet wird, welcher abgemahnt wird vom Abendmahl, daß der auch direct und unbedingt als unbußfertig gerichtet und von den Bußfertigen unterschieden wird, mit denen man die vertrauliche Gemeinschaft pflegt, die man tröstet, die man ermahnt, nur fleißig zu Gottes Tisch zu kommen: so verstehe ich nicht, wie Walter ganz allgemein die Forderung stellt „das unbedingte Behalten der Sünde dem anheimzustellen, der Herzen und Nieren prüft.“ Ich verstehe auch nicht, wenn er ausruft: „Wehe uns, wenn wir durch Handhaben der Excommunication in dem Gemeindeglauben einen qualitativen Unterschied veranlassen zwischen Sünder und Sünder, zwischen

peccatis venialibus und peccatis mortalibus — wie die römische Kirche thut!" — Leider lehrt die Erfahrung, daß dieses unprotestantische Unterscheiden sich in der praktischen Beurtheilung einzelner Sünden nur allzusehr geltend macht und dadurch nothwendiger Weise im Gemeindebewußtsein das apostolische Wort Röm. 3, 23. abgestumpft, wo nicht gänzlich verschwinden gemacht wird. Einen „qualitativen" Unterschied zwischen Sünder und Sünder, zwischen läßlichen und Tod-Sünden macht und erweckte im Gemeindebewußtsein aber schon lange vor der römischen Kirche der heilige Apostel Johannes 1 Joh. 5, 16.: „So Jemand siehet seinen Bruder sündigen, eine Sünde nicht zum Tode, der mag bitten; so wird er geben das Leben denen, die da sündigen nicht zum Tode. Es ist eine Sünde zum Tode; dafür sage ich nicht, daß Jemand bitte." Und der Apostel Paulus lehrt, wie wir gesehen haben 1 Kor. 5. die korinthischen Christen auf's Schärfste und Directeste, Unbedingteste, die Hurer und Abgöttischen in der Gemeinde als unbußfertig unterscheiden, „richten" „κρινειν" durch das μηδε συνεσθιειν. Darum kann er Röm. 3, 23. nicht meinen, daß kein Unterschied zwischen den Sündern in der christlichen Gemeinde zu machen ist, sofern sie Hurer und Blutschänder oder fromme keusche Christen sind; er kann da, wie der Zusammenhang klärlich zeigt, nur meinen, daß unter den Sündern, wie die durch's Evangelium berufende Gnade sie in der Welt vorfindet, kein Unterschied ist, sofern alle gleich verloren und der Gnade in Christo gleich bedürftig sind. Darum soll auch uns Protestanten der römische und anderer Mißbrauch im Unterscheiden von Sündern und Sündern in der Gemeinde nur treiben, das apostolische Unterscheiden immer besser zu verstehen und auszuüben. Darum wehe und abermal wehe, wenn in der protestantischen, evangelischen Kirche das qualitative Unterscheiden zwischen Sündern und Sündern, zwischen Maria Magdalena, David und Petrus einerseits und Huren und Räubern, die nichts anderes sein wollen, andererseits je aufhörte. Gott gebe vielmehr, daß dieses Unterscheiden immer mehr ins Gemeindebewußtsein dränge, immer tiefer und allgemeiner würde. Wo dies Unterscheiden aufhört, da ist auch der laodicäisch-sardische Tod! Oder soll ich dem frechen Hurer, wie mir einmal zugemuthet worden ist, zugestehen, daß er sich auf David beruft: „der hats ja viel ärger gemacht als ich, lassen Sie mich zufrieden, Pastor!" Ich kanns ferner auch nicht reimen, daß Braunschweig die apostolische Forderung anerkennt, den einzelnen Hurer, Dieb, der nicht Buße thut, durch Entziehen der Gemeinschaft, durch

Strafwort als unbußfertig direct, persönlich zu richten, und daneben den kleinen Bann deßhalb seelenverderblich nennt, weil mit demselben „ein menschlicher Richter an die Stelle des noch nicht entscheidenden Richters, des Herrn und Heilandes sich setzt." Wer den Ausschluß vom Abendmahl deßhalb verbietet, weil dieser ein unbedingtes Richten, Unterscheiden und Entscheiden mit sich bringt, sollte doch merken, daß er damit sich alles Rechtes begiebt, das Strafwort zu handhaben und das Trostwort zu versagen. Denn die vom Abendmahl ausschließen, meinen es nie anders, als daß sie das Trostwort von der Vergebung der Sünden versagen, und wer das Strafwort handhabt, tritt als Richter auf, noch ehe der Heiland entschieden hat.

3. Walter von Cremon ruft uns zu: „Schloß der Herr den Judas von seinem Gnadenmittel nicht aus, woher denn, o Mensch, nimmst du die Machtvollkommenheit, irgend Jemand zurückzuweisen, der danach verlangt? Wenn wir aber auch die mir entschiedene Frage nach der Theilnahme des Judas am Abendmahl unentschieden lassen und annehmen, der Herr habe seinen Verräther excommunicirt, so folgt daraus keineswegs, daß das, wozu der Herzenskündiger berechtigt war, auch jedem Träger des von ihm gestifteten Amtes zustehe." Die Wissenschaft der Textkritik hat nicht darüber entschieden, ob Judas bei dem ersten Abendmahl zugegen gewesen ist oder nicht. Hofmann beweist, daß er's gewesen, Meyer das Gegentheil, und das Wenige, was Walter 1857 gesagt, ist nicht als endgültige Entscheidung der Frage anzuseh'n. Ob überhaupt je eine solche erfolgen wird? Wir könnten also füglich von dieser Judasfrage ganz absehen. Indeß, wer wollte leugnen, daß dieselbe jedem denkgläubigen Christen von Bedeutung sein muß. Mein Nachdenken hat mich dazu geführt, es höchst wahrscheinlich zu finden, daß der Verräther am Stiftungsabendmahl Theil genommen; doch hat diese Ueberzeugung an der andern, daß der Apostel 1 Kor. 5. den Ausschluß vom Abendmahl fordert, nichts geändert. Sähe mein Verstand auch noch hier einen Widerspruch, was ihm ja auch sonst in der heil. Schrift begegnet, so wäre er nur gezwungen zu schweigen, damit die unter den Gehorsam Christi gefangene Vernunft nachsinne, bis ihr die Harmonie zwischen des Herrn That und des Apostels Gebot aufgegangen; dann hat der Verstand von der Vernunft sich sagen zu lassen, was sie vom Geiste Christi vernommen. Vergegenwärtigen wir uns nun in Einfalt des Herzens die Judasgeschichte unter der Voraussetzung, daß, wie St. Lucas zu berichten

Ex bibl. univ.

scheint, Judas am ersten Abendmahl Theil genommen (Luc. 22, 19—22.). Der Herr spricht zu den Jüngern Luc. 22, 20: „das ist der Kelch des Neuen Testaments in meinem Blute, der für euch vergossen wird" und eignet ihnen hiemit den Segen des Abendmahls, den Trost der Gemeinschaft mit ihm in seinem Blute zu. Unmittelbar hieran schließt sich die Hinweisung auf den Verräther: „πλην ἰδου, doch siehe, die Hand meines Verräthers ist mit mir über Tische, und zwar des Menschen Sohn gehet hin .....; doch wehe dem Menschen....." womit sichtlich Judas von dem Troste des „für euch" ausgeschlossen wird. Was thut also der Herr? Er wußte um den bösen Herzensrath des Judas, noch ehe derselbe vor den andern Jüngern offenbar geworden, er hatte für Judas nur ein Wehe; er wußte, daß das Abendmahl dem Judas nur zur Verstockung und Verdammniß gereichen werde. Der Herr konnte nur den satanischen Rath des Herzens zur That und dem Verräther zum Gericht und zur Verdammniß fördern wollen, wie denn der Herr auch, nachdem Judas am Abendmahl Theil genommen, ihn aus dem Jüngerkreise hinausweist, ihn aus seiner damaligen Kirche excommunicirt, auf daß das verlorene Kind gehe an seinen Ort. So erzählt St. Johannes. Diese Judasgeschichte ist ein unicum in der heiligen Geschichte, da Satans Tiefen und die Tiefen des göttlichen Erbarmens ineinandergreifen, wie sonst nicht. Wer steht da nicht vor einem Mysterium! Und wie kannst du, Menschenkind, wagen, ein Seitenstück zu stellen neben dieses ἁπαξ λεγομενον Gottes und Satans zugleich! Wie können wir auch nur je in den Fall kommen nachzumachen, was der Herr hier that! Können wir je um einen Herzensrath wissen, ehe er offenbar geworden durch die That, und wenn wir wissen, dem in Banden Satans Gebundenen das Abendmahl reichen, um den Rath des Herzens zur That zu fördern, die Verdammniß zu vollenden und dann aus der ἐκκλησια auszuschließen — wie der Herr, der Herzenskündiger das Alles mit dem Verräther gethan! Wir haben doch immer das Gegentheil zu thun: 1) da wir nicht die Herzenskündiger sind, dürfen wir nie über einen Abendmahlsgenossen, der nicht durch die That sich als böse erweist, ein Wehe rufen und ihn von dem Segen des „für euch" ausschließen 2) wenn uns aber offenbar ist, daß Einer in Banden der Finsterniß liegt, dürfen wir nicht das Gnadenmittel brauchen, um ihn zum Gerichte zu fördern, sondern wir sollen immer nur die Behütung des Sünders vor dem Gerichte, für sein Seelenheil sorgend, im Auge haben. — Nur zweierlei, das bei

der Judasgeschichte vorkam, muß in gleicher Weise immer in der christlichen Kirche vorkommen: 1) Judas der Verräther ward zum Abendmahl zugelassen, weil seine Bosheit noch nicht offenbar geworden war durch die That — so sind allezeit nicht notorische Sünder, wie Judas, zum Abendmahl zuzulassen, woraus folgt, daß die Judasgeschichte nicht gegen den Ausschluß notorischer Sünder spricht; 2) der Herr bezeichnete Judas nach dem Abendmahl den Jüngern als den Verräther und wies ihn aus seiner Jüngergemeinde hinaus, excommunicirte ihn, daß seine Jünger mit Judas keine Gemeinschaft auf Pfingsten hin mehr haben sollten — so ist allezeit ein notorischer Sünder aus der Gemeinschaft der Jünger Jesu auszuschließen, was auch, wie wir geseh'n haben, Matth. 18, 15—17 und 1 Kor. 5. gelehrt wird.

4. Walter macht gegen die Excommunication als „äußerliches Kirchenzuchtsmittel" geltend, daß sie nicht consequent durchzuführen sei; er meint dabei sowohl den kleinen, als auch den großen Bann, wie der Zusammenhang zeigt. Er äußert sich so: „die Consequenz müßte uns drängen, sie gegen Alle und Jeden in Anwendung zu bringen; wenigstens ist nicht recht abzusehen, warum nur die zu excommuniciren wären, die in groben Sünden und Lastern leben, und nicht vielmehr alle sogenannten Freigeister, Irrgläubige, d. h. der größere Theil des gebildeten Theiles unserer Gemeinden, ganz abgesehen von Herrnhut....." „In allen Fällen aber laßt uns das beherzigen, daß wir uns zu hüten haben, eine Kirchenzucht einzuführen, die wir nicht durchführen können." Diesen Einwand könnten wir füglich vor der Hand ganz auf sich beruhen lassen, nicht aus Geringschätzung desselben, sondern vielmehr aus Hochschätzung, Liebe und Vertrauen zu dem, der ihn vorgebracht. Denn er hat diese Instanz gegen den Ausschluß vom Abendmahl erst erhoben, nachdem er seine Ueberzeugung dargethan, daß das Neue Testament, das apostolische Zeitalter der Kirche und unser kirchliches Symbol die Excommunication weder lehren, noch fordern. „Er will gern von der Kirchengeschichte lernen", er findet, daß „das apostolische Zeitalter uns den Grundriß weiset, nachdem die Kirche zu allen Zeiten hat gebaut werden sollen ..... je deutlicher in irgend einer Kirchenzeit dieser Grundriß zu merken gewesen ist, desto vollkommener hat die Kirche ihrer Bestimmung entsprochen." Ebenso ernst wie er die heilige Schrift als unica norma, will er auch die Gemeinschaft mit der Kirche, namentlich mit der Urkirche und mit der eignen Kirche festhalten. Darum ist ihm

die Frage nach der Berechtigung der „altherkömmlichen“ Excommunication eine „schwierige.“ Wir sehen also, daß der letzterwähnte Einwand ihm nur Geltung hat, wenn er die zuvorgenannten Autoritäten, an welche sein Herz gebunden ist, auf seiner Seite zu haben sich getrauen darf, und wir dürfen uns des zu diesem lieben Gegner versehen, daß wenn er in Bezug auf die Lehre des Neuen Testaments, den „Grundriß“ und das Symbol sich mit uns verständigt, wir mit einander den eben beregten Einwand zu nichte machen werden. Behufs der Verständigung in Bezug auf die Lehre des Neuen Testaments und den „Grundriß“ aller spätern Kirchengestaltung in der Apostelzeit, bitten wir inständigst die vorhin behandelten Schriftstellen darauf anzusehen, ob sie nicht doch die „herkömmliche Excommunication“ lehren. Was die Symbole anlangt, so ist Walter nicht ganz sicher, „es will ihm bedünken“, „es fragt sich.“ Indeß, wenn irgend etwas gewiß ist, so ist's das, daß Braunschweig Recht hat, wenn er Schmalk. Art. 9 den Ausschluß vom Abendmahl gelehrt findet. Da heißt es: „den großen Bann, wie es der Papst nennet, halten wir für eine lautere weltliche Strafe, und geht uns Kirchendiener nichts an; aber der kleine, das ist der rechte christliche Bann, ist, daß man offenbare (offenkundige), halsstarrige Sünder nicht soll zum Sacrament oder anderer Gemeinschaft der Kirche kommen lassen, bis sie sich bessern und die Sünde meiden; und die Prediger sollen in diese geistliche Strafe oder Bann nicht mengen die weltliche Strafe.“ Ebenso sehr Unrecht ist's aber, wenn Braunschweig in der Apologie einen Widerspruch mit dieser Lehre vom Bann findet, indem er zuversichtsvoll behauptet: „Wenn die schmalkaldischen Artikel den kleinen Bann bis zur Zeit der Besserung statuiren, so treten sie mit der Apologie in Widerspruch, welche ausdrücklich hervorhebt, daß Wort und Sacrament, also beide, den Zweck haben, das Herz zum Glauben zu reizen und zu bewegen. Wenn man das durch Vorenthalten des Sacraments auch erreichen kann, so würde Spendung und Nicht-Spendung dasselbe bewirken, und wäre das Sacrament ein heiliger kirchlicher Luxus.“ Nicht also, sondern diese und manche andre Aeußerung des Verfassers ist ein nicht heiliger Luxus. Denn schmalkaldische Artikel und Apologie lehren beide hier dasselbe, was die heilige Schrift lehrt. Luther sammt der ganzen heiligen christlichen Kirche lehrt in den schmalk. Art. auf Grund der heiligen Schrift, daß das Sacrament des Altars, das Mahl der Gemeinschaft, welches die Gnade und den Trost der Sündenvergebung bringt und zueignet, den offenbaren halsstarrigen Sündern vorzuenthalten ist, gleich wie ihnen auch das Wort des Trostes aus dem Evangelio vorenthalten wird, bis sie, durch das Wort der Strafe und auch durch das Entziehen des Sacraments-Trostes geweckt, erschreckt, sich bessern, die Sünde meiden und sich trostbedürftig zeigen. In der Apologie bekannte Melanchthon sammt der ganzen heiligen christlichen Kirche, „daß das Sacrament, welches Verheißung der Gnade hat, welche denn eigentlich gehört zum Neuen Testament und ist das Neue Testament“ so wie „das Wort“, d. h. das Wort der Gnadenverheißung, dazu da ist, das Herz „zu reizen und zu bewegen zum Glauben“, „daß Gott uns wahrlich gnädig sein will durch Christum.“ Zu diesem „Glauben, daß Gott uns gnädig sein will durch Christum“ sind aber begreiflich nur die durch's Sacrament zu reizen und zu bewegen, die bußfertig und trostbedürftig sind, denn nur diese dürfen glauben, daß Gott gnädig ist, darum sind die unbußfertigen halsstarrigen Sünder erst durch Strafwort und Entziehen des Trostworts, auch im Sacrament, zur Buße zu reizen und zu bewegen und dann zum Glauben. Es springt in die Augen, daß die süßeste Harmonie zwischen den schmalkald. Art. und der Apologie da ist und ferner, daß die Ansicht der Apologie vom Sacrament, daß es zusammen mit der Absolution Verheißung der Gnade hat und dazu da ist, zum Glauben an Gottes sündenvergebende Gnade in Christo zu reizen, nicht aber auch dazu, die unbußfertigen Halsstarrigen zur Buße und Besserung zu reizen, wie das Straf- und Bindewort nur paßt zu der in den schmalkald. Art. aufgestellten Ansicht vom Sacrament, daß es vorzuenthalten ist, wo das Trösten keine Noth hat. Die Lehre der Apologie, wie sie auf's Herrlichste mit dem „Bann“ der schmalkaldischen Artikel stimmt, widerspricht sichtlich und direct der neuen Lehre: daß das Sacrament des Trostes und der Gnade, anders gesagt „Christus für uns“ auch da zu bringen ist, wo nur irgendwie das Wort, auch nur der Moses aus dem Wort in Anwendung kommt. Braunschweig hat ebenso wenig Recht, die Apologie für sich zu citiren, wie er doch thut, als er Recht hat, sie gegen die schmalkald. Art. anzuführen. Und die Wahrheit ist hier die, daß sowohl Luther, als auch Melanchthon das Sacrament des Neuen Bundes damit unzertrennlich verknüpfen, womit es zu verknüpfen ist, mit dem Gnadenwort des Neuen Bundes. Ferner ist unleugbar, daß nicht Luther in den schmalkald. Art. das Sacrament zu einem heiligen

kirchlichen Luxus macht, sondern, daß die neue Lehre das Sacrament des Trostes und der Gnade zu einem zu entheiligenden Luxus herabsetzt, indem sie dichtet, daß es ebenso gut für die frechen Sünder, die Hurer und alle Säne ist, wie für die erschrockenen trostbedürftigen Herzen, während für jene doch Moses genug ist. — Diese Auseinandersetzung will nicht ein Luxus gewesen, sondern dazu gedient haben, zu erhärten, daß unser Symbol klar und entschieden den Ausschluß vom Abendmahl lehrt, und daß die Lehre desselben von der Bedeutung der Sacramente nicht im Widerspruch, sondern in Uebereinstimmung mit jener Lehre steht. Dasselbe ergiebt sich auch des Weiteren aus dem Art. XI der Apologie de Confessione, aus welchem Walter einige Sätze citirt hat, bei welchen es ihm fraglich ist, ob jene Artikel für die Excommunication sprechen oder nicht. Wer aber den Artikel liest, dem kann es nicht entgehen, daß den Bekennern der Apologie die altkirchliche Pönitenzordnung bekannt ist, und daß sie nur gegen die scholastischen Satzungen und die römischen Satisfactionen sich erklären, ihre wesentliche Einigkeit mit der alten Kirche auch in diesem Stück freudig aussprechen und nicht eine Sylbe gegen die „herkömmliche Excommunication" als solche sagen wollen. Darum ist's auch unzweifelhaft, daß der von Walter citirte Satz „so wird auch von unsern Predigern allzeit daneben gemeldet, daß die sollen verbannt und ausgeschlossen werden, die in öffentlichen Lastern leben, Hurerei, Ehebruch u. s. w. Item so die heiligen Sacramente verachten", für den Ausschluß vom Abendmahl spricht. Wenn nun, wie Walter auch anführt, die Epitome der Concordienformel als einen irrigen Artikel der Schwenckfeldianer bezeichnet: daß keine rechte christliche Gemeinde sei, da kein öffentlicher Ausschluß oder ordentlicher Proceß des Bannes gehalten werde, so widerspricht dies nicht der symbolischen Lehre vom Banne, es will nur bekannt sein die Wahrheit: daß die Kirchenzucht und speciell die ἀκμη der Kirchenzucht nicht eine nothwendige nota ecclesiae sei, so daß die Gemeinde Christi aufhörte zu sein, wo kein öffentlicher Ausschluß ist. — Gott gebe uns, in einerlei Meinung, in Einigkeit des Geistes mit der Gemeinde Christi uns zu beugen unter sein heiliges Wort, so werden wir auch in Einigkeit stark sein dem Einwand zu begegnen: du mußt's gänzlich aufgeben, weil du es nicht consequent durchführen kannst! Indeß so viel Verständigung ist unter uns schon vorhanden, daß dieser Einwand bei Licht besehn von keinem Belange sein kann. Wollten wir aber ihm doch Bedeutung lassen, so folgte, daß wir alles und jedes Strafen

der Sünde, die Zucht in jedem Sinne müßten anstehn lassen; denn nichts können wir consequent durchführen, was zur speciellen Seelsorge und Zucht gehört, überall stoßen wir auf Schwierigkeiten und Hindernisse, und es fehlt immerfort an Consequenz und Durchführung, es ist immer Stückwerk, und so wird's sein, so lange wir auf Erden wallen, bis das Vollkommene kommt. Soll der Grundsatz: „was du nicht consequent durchführen kannst, laß sein", uns bestimmen, so müssen wir aufhören Seelsorger zu sein und dürfen nur Prädicanten sein, die nichts Anderes thun, als sich immer an Massen wenden, denn, so wie wir anfangen, Einzelnen zu Leibe zu gehn, hört die Consequenz auf. Denn wir können nicht alle Einzelnen gleichermaßen erreichen; haben wir einmal Einen fest, so können wir ihn oft nicht durchschauen, werden betrogen; wir urtheilen falsch und theilen das Wort darum auch falsch; wir werden ganz verkehrt beurtheilt, es entstehn die schrecklichsten Mißverständnisse. Mit den Communicanten vor der Communion sprechen ist heilsam; du kannst nicht mit Allen sprechen, darum laß es ganz sein, denn, sprichst du mit Einzelnen, es könnte Spektakel machen. Vom Abendmahl freche Sünder abmahnen ist nothwendig, heilsam, du kannst nicht alle abmahnen, namentlich den „Deutschen", „Gebildeten" beizukommen ist so schwer, darum laß das Abmahnen ganz, sonst machst du unter den Massen Unterschiede, wirst inconsequent, und das ist vom Uebel. Unter den Herrnhutern sind gar schwer zu unterscheiden die Verführer und die Verführten, so auch überhaupt unter Irrgläubigen, man kann sich bisweilen täuschen und Unrecht thun, darum „meide nie einen ketzerischen Menschen." Die die rechte Lehre Christi nicht bringen, soll man nicht ins Haus aufnehmen, noch grüßen, aber wie ist das durchzuführen? Darum wird wohl de Wette Recht haben, wenn er zu 2 Joh. 10, 11. meint: „dieses Verbot findet in dem polemischen Eifer und der Nothwehr gegen das, was der Erhaltung der Kirche verderblich schien, seine Rechtfertigung. Wir, bei der sichern Begründung der christlichen Kirche und nach der damals noch nicht wohl möglichen höhern Ansicht, daß der Mensch selbst in seinen Verirrungen noch Mensch und Gegenstand der Achtung und Liebe bleibt, sehen darin Unduldsamkeit!" Mit Christenmenschen, die Hurer, Geizige, Abgöttische sind, sollen wir alle Gemeinschaft brechen, nicht einmal mit ihnen essen, um sie zu richten, zu binden in ihren Sünden. So fordert's Paulus, so wollte er es gehalten haben, und die Kirche aus Pauli Zeit ist ja der „Grundriß." Aber, lieber

Paule, wie kann ich das consequent durchführen? Kenn' ich denn alle Geizigen? Erscheint nicht der weislich Sparsame oft als geizig? Wo ist da eine Grenze? Und wenn ich nun den „ehrlichen" Dieb packe und als solchen zeichne, ist's nicht ein Unrecht, denn große Diebe werden losgelassen, kleine Diebe hängt man auf? Den feinen „Communisten", der das Maul voll allgemeiner Menschenliebe hat, doch aber im Grunde alles für sich haben möchte, kann ich nicht fangen, er entschlüpft mir immer wieder — wie darf ich denn mit dem ehrlichen Dieb so kurzen Proceß machen im Richten? Wie darf ich ihn abmahnen vom Abendmahl? Und vollends, ich soll mit den „Abgöttischen" nicht einmal „zusammen essen?" Wer hat denn nicht mehr oder weniger Abgötterei? Wie soll ich da in der Consequenz bleiben? Müssen wir nicht da Alle und Jede in Zucht nehmen? Wollen wir aber da „consequent" sein, so müssen wir bei den „Gewissensgerichten" und „Inquisitionstribunalen" anlangen, dann aber auch vom christlichen Staate verlangen, daß er die unter Kirchenzucht Genommenen mit bürgerlichen Strafen, z. B. Entziehung der Rechte belege, und was ist das Anderes, als mit der einen Hand nach Rom und mit der andern nach Genf greifen, mit dem einen Fuße dem Romanismus und mit dem andern dem Calvinismus entgegen eilen?" Und wie unduldsam würden wir da! Darum, da es nicht möglich ist das Unterscheiden von Sündern und Sündern, das Richten, Strafen, Admoniren, Abmahnen vom heil. Abendmahl consequent durchzuführen, so muß es gänzlich unterbleiben. Es bleibt nur die „höhere Ansicht" übrig, daß der Mensch selbst in seinen Verirrungen noch Mensch bleibt und ein Gegenstand der Achtung und Liebe, und eine andere höhere Ansicht daneben: wir können und sollen nur die Parochialscheine unterscheiden bei der Zulassung zum Abendmahl. Da sind wir gerecht und duldsam und consequent, und es geht immer ganz glatt in den Gemeinden. Doch nein; so können wir nun einmal allesammt nicht mehr; der Herr, der uns sammt seiner Gemeinde sich selbst erkauft hat durch sein Blut, hat unser Gewissen gebunden, daß wir uns nicht anders beruhigen können, als — sit venia verbo — durch Arbeit en detail, als — indem wir eindringen in die Massen mit dem Worte, daß es scheide und auch verbinde, daß es auch direct, persönlich, unbedingt die Einzelnen treffe. Wir wissen, daß wir nur so die Gemeinde erbauen und bauen helfen, die jetzt in Kreuzgestalt verhüllt, einst offenbar werden soll in Herrlichkeit, wenn ihr Herr offenbar wird. Und ob wir auch menschlich

geredet, nichts sichtbar handgreiflich consequent Durchgeführtes zu Stande bringen, so wissen wir doch, daß der Herr der Kirche sein Werk durchführt, das er vor der Welt zuvor versehen. Ja, Brüder! wir sind darin einig, es ist unsere Aufgabe immer völliger Einzelne zu fassen, Einzelne zu strafen, Einzelne zu trösten, unter Beweisung des Geistes und der Kraft Christi, daß Einzelne fühlen und bekennen müssen: mit mir hat's der Herr zu thun! Und wo wir nur einmal unter Wachen und Beten im Namen Jesu, in seiner Kraft die Einzelnen richten, strafen, binden, vom heil. Abendmahl abmahnen, da sind wir auch der Zuversicht, daß im Himmel geschieht wie wir auf Erden thun, und daß deshalb dieses unser Thun, vor Menschenaugen wohl vereinzelt, sporadisch, inconsequent aussehend, eine von den Thaten ist, die alle mit einander zusammenhängen in Dem und durch Den, der mit uns und durch uns handelt in seiner Gemeinde. Er fügt die inconsequenten Einzelheiten zusammen in seinem Reichsplan. Und läßt er's uns nicht schon auf Erden zuweilen etwas sehen, wenn wir zuvor geglaubt haben und im Glauben gearbeitet haben, wie er zu dem, was wir im Einzelnen thun, auch einen Segen fügt für's Ganze? Haben wir Einen oder Einige, die zusammen gehören, angefaßt, persönlich, direct, daß sie gerichtet worden sind, sei es zu ihrem Frieden oder daß sie einen Stachel im Gewissen haben, und sie gehen von uns, wird nicht der Herr mitgeh'n und das Feuer, das von uns ausgegangen, in die Gemeinde bringen, daß es weiter zünde? Ja wahrlich, ist unsre Predigt an die Menge allezeit, wie es sein soll, ein Zeugniß in der Kraft Christi, so gehört auch, was wir mit Einem aus der Menge vorhaben, der Menge an. Sind wir Männer Gottes auf der Kanzel und vor dem Altar, so geht's auch durch die Menge wie ein Schauer, wenn wir Männer Gottes sind in der Kammer. Da heißt's in der Gemeinde: der Mann Gottes läßt nicht ungestraft, was von Sünde ihm unter die Augen kommt, auch ich kann bald vorkommen und bis ich vorkomme, muß ich doch denken, auch mir gilt's, was dem da widerfahren; und wenn er straft, bindet, da schneidet's in die Seele wie ein zweischneidig Schwert; und hinwiederum: der Mann Gottes läßt nicht ungetröstet, was verwundet und zerschlagen ihm unter die Augen kommt, und es ist wie Balsam, wenn er tröstet. Werden wir nicht so aus der Menge an uns heranziehen und um uns sammeln Einzelne, die mit uns zeugen, mit uns strafen und trösten, mit uns die detail-Arbeit treiben, als königliches Priesterthum. Ach, daß es nur in unsern Tagen wieder immer mehr so

hieße: der Mann Gottes wandelt unter dem Volke! Sind wir nicht allein Prediger der reinen Lehre, halten wir uns vom Halse die Illusion, daß wir als solche allein etwas ausrichten können, wollen wir je mehr und mehr Männer Gottes sein, — wie kann's uns denn anfechten, wenn unser Treiben vor uns und andern Menschen so stümprig, so inconsequent aussieht, so der Geist Gottes uns bezeugt, daß er das Stückwerk wohl zusammenfügt, daß er fortsetzt, wo wir abbrechen, daß er ausfüllt, wo wir Lücken lassen. — Sind wir deß guter Zuversicht, daß Gott alle Stunden ist mit seiner Gemeinde in der Welt und mit seinen Männern in der Gemeinde, was thut's denn, zugleich zu wissen, daß der Fürst dieser Welt, der Feind Gottes und der Gemeinde Gottes allzeit unser und Gottes Werk hindert, unsere Stümprigkeit und Inconsequenz recht nützt, um drein zu fahren in unser Werk und niederzureißen wo wir bauen? Wir halten ihm Stich mit Gott, wissend, daß es so von Gott zuvor geordnet ist; wahre Arbeit soll zugleich ein täglicher Kampf sein, darum auch ein ewiger Sieg. Wir halten aber dem Feinde nicht Stich, wir weichen ihm, wir lassen uns träge und muthlos machen, wenn wir's glauben, daß wir nicht einführen sollen, was wir nicht consequent durchführen können. — Thun wir, wie der Herr und sein Apostel uns geheißen in den Worten, die wir mit einander betrachtet haben, und will uns dabei bange werden im Hinblick auf die Verweltlichung der Kirche, um welcher willen es uns nicht möglich ist etwas Ganzes, Consequentes mit unserer Einzelarbeit darzustellen, so gehört ja auch uns die Lehre und der Trost, die der Herr Matth. 13. im Gleichniß vom Waizen und Unkraut seinen Jüngern und seiner ganzen Gemeinde auf Erden giebt bis auf den Tag der Ernte. Da richtet der Herr den donatistischen Wahn, vor jenem Tage auf Erden eine Gemeinde von lauter Heiligen darstellen zu wollen. Da lehrt er die Seinen Ergebung und Geduld im Hinblick darauf, daß die Welt in der Kirche so mächtig ist, und sie ihrer nicht können Herr werden: „Lasset beides mit einander wachsen." Er kann aber nimmermehr, was er anderswo klar verbietet, hier gebieten wollen; d. i. er gebietet nicht das einzelne Unkraut nach Herzenslust wuchern, die einzelnen Gottlosen ungerichtet, ungestraft zu lassen. Es wird wohl richtig bleiben, was Meyer in seinem Kommentar sagt: „Die Deutung der Parabel giebt Jesus selbst. Die sichtbare Kirche soll bis zum jüngsten Gericht diejenigen mit in sich befassen, welche keine Glieder der unsichtbaren Kirche sind. Die Scheidung ist nicht menschliche

Befugniß, sondern Sache des Richters. Das Verhältniß ist aber im Ganzen und Großen gemeint, so daß das Recht der Excommunication und Wiederaufnahme Einzelner nicht betroffen wird."

IV. Die gegnerischen Positionen.

Die Meinung, daß der Ausschluß vom Abendmahl an und für sich, abgesehen vom möglichen abusus, seelenverderblich und darum nie zu gestatten ist, beruht auf einer Gleichsetzung von Wort und Sacrament als Gnadenmitteln, welche darin besteht, daß gesagt wird: das Sacrament sei ein Mittel zur Gnade, zur Bekehrung und Besserung und als solches zu gewähren, wo nur je das Wort da ist und in Anwendung kommt; da nun das Wort nimmer, auch dem Unbußfertigen nicht, zu versagen ist, so auch nicht das Sacrament [1]). Bei dieser Gleichsetzung aber wird nicht unterschieden zwischen Wort und Wort, Gesetz und Evangelium, Straf- und Trostwort, was doch nothwendig ist, damit das Wort recht getheilt werde. Wo das Strafen am Orte ist, da nicht das Trostwort, und umgekehrt. Diese nothwendige Unterscheidung bedingt die ebenso nothwendige andere: zwischen Gesetzes- oder Strafwort und Sacrament. Daß das Sacrament, das verbum visibile des Trostes da nicht Statt hat, wo überhaupt das Evangelium nicht Statt hat, ist klar. Darum ist jede Identificirung von Wort und Sacrament als ein pures Menschenfündlein anzuseh'n, als schriftwidrig, irrthümlich und seelenverderblich zu verwerfen.

Mit diesem praktischen, unmittelbar das kirchliche Leben treffenden Irrthum verknüpft sich eine dogmatisch-psychologische Theorie. „Alle Objecte und alle psychologischen Phänomene lassen sich auf zwei Ordnungen zurückführen, auf sensuelle und intellectuelle..... Von dieser psychologischen Anschauung aus erklärt sich nun auch der Unterschied von Wort und Sacrament, Rede und Handlung. Hätten wir nur das Wort, so würden wir nothwendig zu Intellectualisten, d. h. den Glauben nur als intellectuelles Phänomen haben, religiös denken (wissen, erkennen), ohne religiös zu handeln. Hätten wir nur Sacrament, so würden wir nothwendig zu Sensualisten, d. h. den Glauben nur als Handlung kennen, religiös wollen, fühlen, wirken, ohne religiös zu sinnen und zu denken. Da nun aber der Herr solchem inneren Widerspruch feind, sich uns giebt in Rede und Hand-

1) Mtthlg. u. Nachr. 1859. S. 38 u. 39, und 1861 S. 242.

lung, so treibt Er uns, ihn in unser sensuelles und intellectuelles Leben aufzunehmen, d. h. die Grundformationen, also alle Formationen unseres geistigen Wesens von ihm erfüllen zu lassen" [1]) Hiemit soll aber, wie ausdrücklich bemerkt wird, nicht eine „Exclusivität" der Wirkungsweisen, sondern nur eine „Priorität" ausgesagt sein. Die Lehre ist also die: das Wort als Rede, Mittheilung von Gedanken wirkt diesem seinem Wesen gemäß vorzugsweise religiöses Denken, Wissen, Erkennen; das ist seine Priorität und diese „Priorität" ist so ernst gemeint, daß sie zeitweilig als Exclusivität erscheint, was in dem Satze enthalten ist: „Hätten wir nur das Wort, so würden wir nothwendig zu Intellectualisten, d. h. den Glauben nur als intellectuelles Phänomen haben." Das Wort an und für sich, ohne Hinzutritt des Sacraments, macht demnach nothwendig zu Intellectualisten, wirkt allein nicht sensuelle Phänomene, nicht religiöses Wollen, Fühlen, Wirken oder wenigstens ein so schwaches, das nothwendig wieder verschwinden muß, wenn nicht das Sacrament als Handlung, diesem seinem Wesen entsprechend, dem Worte unter die Arme greift und die durch dasselbe hervorgerufenen sensuellen scintillulae zur Flamme anfacht. Der Heide z. B., dem erst das Wort verkündigt ist, und der am Sacrament noch keinen Theil hat, wird „nothwendig zum Intellectualisten". Das Wort erregt so wenig das Gefühl, wirkt so schwach auf den Willen, daß der Sünder nie die Sünde als sein Verderben inne würde, nie sich zu Gott kehrete, wenn nicht das Sacrament den Willen ergriffe; der durch's Wort gewirkte Glaube wäre nur ein intellectuelles Phänomen, wie es sich auch in den Geistern der Finsterniß findet. Denn „die Teufel glauben auch".

So finden wir uns denn auf dem Boden der Philosophie, der Wisschaft der Wissenschaften, des reinen Denkens! O, wie wohl...! Denn — sollen so wir ja hoffen — in diesem Bade des reinen Denkens soll alle Unklarheit der Menschengedanken, die um das Verhältniß zwischen Wort und Sacrament bisher sich gelegt hatte, ersäufet werden und untergehen!

Der Wille aber ist der Kern der religiös-sittlichen Persönlichkeit, so sagt jede Psychologie. Auf daß ein Mensch, ein Mensch Gottes werde, kommt's darauf an, daß sein natürlicher Wille gebrochen und in ihm ein Wille geschaffen werde, der sich kräftiglich zu Gott neigt. Das ist der Unterschied zwischen der neuen Creatur und dem Satan, daß jene Gott wollend Gott erkannte, dieser Gott erkennend Gott nicht will, haßt. Und auf daß ein Mensch Gottes auf seiner Bahn beharre bis ans Ende, kommt's immer wieder darauf an, daß der Wille gestärkt werde, nicht hinter der Erkenntniß zurückbleibe, sonst stirbt er den andern Tod. Wenn hier von religiösem Denken, Erkennen die Rede ist, so denken wir doch nicht an irgend welches, etwa confucisches oder auch confuses religiöses Denken, sondern an ein Denken, welches Gott nach denkt, ein göttliches Denken, und solches wahrhaft religiöse Denken ist stets bedingt durch religiöses Wollen und Fühlen. In der Wirkung auf den Willen und das Gefühl culminirt stets die das Heil des Sünders intendirende Gnadenwirkung. So wie der Mensch Gott will, erkennt er Gott. Der Herr spricht zu den Juden, die Gott als ihren Vater zu kennen meinten: „Ihr seid vom Vater dem Teufel, ihr höret nicht Gottes Wort, denn ihr seid nicht von Gott... ihr kennet Gott nicht [1])." Wenn aber diese unsere Psychologie Recht hat — und man versuche es ihr Recht zu bestreiten —, und andererseits das Sacrament als Handlung vorzugsweise Wollen, Fühlen, Wirken hervorbringt, das Wort nothwendig zu Intellectualisten macht, so gebührt folgerichtig dem Sacrament die absolute Priorität. Das Sacrament als Handlung machts nach jener Theorie, daß die Vergebung der Sünden, die Gemeinschaft mit Christo dem Sünder eine Lebenserfahrung, eine Thatsache wird, denn dem Sacrament ist's zu danken, daß die Vergebung der Sünden nicht im intellectus sitzen bleibt, daß der Sünder diesen Schatz auch wirklich will und fühlt, mit andern Worten: besitzt. Da haben wir eine wahrhaftige dogmatisch psychologische „Culminationstheorie", welche das Wort als Rede, die „nothwendig zu Intellectualisten macht", dem Sacrament als Handlung aufs Entschiedenste subordinirt [2]).

1) Brnschwg. Mtthl. u. Nachr. 1859. S. 329.

1) Diese Rede des Sanftmüthigen erhält das Siegel ihrer Kraft und Wahrheit dadurch, daß die Angeredeten Steine aufhoben. Das thaten sie wohl als Intellectualisten. Denn die Rede war ja von keiner Handlung begleitet, die sensuelle Phänomene hätte hervorbringen können!

2) Wie diese Theorie Veranlassung giebt, im Gottesdienste eine Steigerung zum Nachtheil der Predigt des Worts anzunehmen, ist unschwer einzusehen. Durch diese Theorie belehrt muß ich nun über den Gottesdienst so denken: Der Wort-Act, die Predigt, Rede wirkt vorzugsweise intellectuelle Phänomene, und hätten wir nur den Wort-Act, so würden wir „nothwendig zu Intellectualisten"; damit nun das nicht geschehe,

Freilich, wo es auf Polemik gegen die erdichtete liturgische Culminationstheorie [1]) ankommt, da scheint dieses ganze reine Denken vergessen zu sein, vergessen, daß das Sacrament als Handlung viel mehr auf's Wollen, Handeln geht, mit anderm Wort activer ist als das Wort; denn es wird uns zugerufen: „Ist denn der Wort-Act kein Gemeinschafts-Act? Ist das gemeinsame Essen activer (sic!) oder sonst was mehr (sic!) als das gemeinsame Hören"? — Auch in der Polemik gegen sonst aufgestellte Unterschiede der Gnadenmittel unter einander tritt so ein Vergessen zu Tage. Es heißt z. B.: „Auch liegt der Unterschied nicht in dem Grade der Macht, mit welcher sie (die Gnadenmittel) wirken, wie Delitzsch (4 BW. v. d. K.) behauptet." Wo behauptet Delitzsch das wirklich? Um so gewisser ist's, daß die neue speculative Culminationstheorie solchen Gradunterschied aufstellt, denn sie hat uns ja belehrt, daß das Sacrament als Handlung mit mehr Macht auf den Willen und das Gefühl wirkt als das Wort, die Rede. Ferner heißt's: „Auch ist die Gnade des einen Mittels nicht gewisser oder für das Subject vergewissernder als die des andern." Dagegen müssen wir durch jene Theorie belehrt setzen: die Gnade des Sacraments ist gewisser und vergewissernder für das Subject als die Gnade des Worts, denn das Sacrament wirkt viel mehr auf den Willen und das Gefühl, als das Wort. Je energischer und fester man aber die Gnade will und fühlt, desto mehr ist man derselben auch vergewissert; hätten wir nur das Wort, so würden wir „nothwendig zu Intellectualisten", hätten nur eine gedachte, nicht eine reale gewisse Gnade. So könnten noch weiter Contradictionen aufgestellt werden, doch genug, um zu zeigen wie die dogmatisch-psychologische Culminationstheorie sich selbst schlägt, während sie andere schlagen will. Was will sie denn aber eigentlich und ernstlich? Nun, wo sie, unbehelligt durch sublunarische Widrigkeiten, nur sich selbst in ihrer idealen Schöne erfaßt, da will sie der Lebensregel: „wo nur das Wort als Mittel zur Bekehrung und Besserung zur Anwendung kommt, da auch das Sacrament" zur Grundlage dienen. Denn so

damit der Mensch die Gemeinschaft mit dem Herrn auch ernstlich wolle und fühle und nicht allein durch's Wort im intellectus habe, muß auf den Wort-Act der Sacraments-Act folgen, welcher darum auch das Ende, culmen des Gottesdienstes ist.

1) Unser liturgisches Comité hat stets und noch kürzlich bezeugt, daß „es von einer Subordination des Worts unter das Sacrament gar nicht rede, die gleiche Dignität von Wort und Sacrament nicht bestreite. „Dörpt. Ztschr. 1861. S. 441 ff.

scheint's nun doch bleiben zu sollen, weil das Wort für sich fast nur intellectuelle Phänomene hervorruft, muß immer auch zu dem Worte das Sacrament hinzutreten, um sensuelle Phänomene zu wirken, damit der Mensch nach allen Formationen seines geistigen Wesens ergriffen werde. So verstehen wir nun auch den uns schon früher bekannt gewordenen Kanon: „Wem aber das Wort nicht vorenthalten wird, also Ein Gnadenmittel, — mit welchem Rechte darf ihm das Andere vorenthalten werden?" Denken wir uns einmal einen Boten aus der christlichen Kirche mit dieser Weisung zu den Ungläubigen — Heiden oder Juden — ausgesandt! Womit soll er anfangen? Die neue Mähr antwortet hierauf: „Die Ansicht, daß das Abendmahl gar nicht da sei, um für Christum zu gewinnen, ist in so weit wahr, als man mit dem Abendmahl die Mission unter den Heiden nicht beginnen kann, weil es eine erst zu erklärende Handlung ist [1])." Wir wollen das auch auf die Taufe anwenden, obwohl das nicht ausdrücklich gefordert wird. Also: auch mit der Taufe kann nicht begonnen werden, die Taufe ist eine erst zu erklärende Handlung. Der Missionär beginnt demnach sein Werk mit „Erklärungen." Hat er Alles erklärt, auch das Verhältniß zwischen Wort und Sacrament, wie oben dargelegt, und durch seine Erklärungen religiöse Intellectualisten gemacht — so tauft er, unangesehen, ob seine Erklärungen auch auf's Herz gewirkt haben. Denn 1) er kennt ja das Herz gar nicht, „Gott allein ist der Herzenskündiger"; 2) ist's „Inconsequenz", „Seelenverderben [2])" das Sacrament zu wehren, wo das Wort nicht gewehrt wird; 3) ist das Sacrament so gut für den „Unbußfertigen", wie für den Bußfertigen. Er tauft also, ob auch der Heide von Abgötterei, Hurerei und andern Schanden und Lastern nicht lassen will, so er nur die Taufe verlangt. Denn durch die Taufe soll ja grade das religiöse Wollen, Fühlen, Wirken hervorgebracht werden, nachdem durch die vorhergegangenen „Erklärungen" aus dem Wort das religiöse Denken und Wissen gewirkt worden ist. Nach der Taufe treiben diese „Christen" es noch ärger und bekommen eben deßhalb das heilige Abendmahl, weil es dazu da ist „Unbußfertige zu bekehren". So bildet sich eine christliche Gemeinde, eine Parochie, deren Zugehörige — wenn sie nur einen „Parochialschein" haben — überall in der Christenheit als

1) Mittheilg. u. Nachr. 1861. S. 243.
2) a. a. O. 1860. S. 406.

„Brüder" aufgenommen werden müssen. Das hieße denn des Himmelreichs Schlüssel verwalten, das Himmelreich auf Erden ausbreiten! Sapienti sat.

Es sei mir schließlich erlaubt, einfältiglich meine Gedanken über das Verhältniß zwischen Wort und Sacrament auszusprechen, wie mir dieselben gegenüber jener Theorie und Praxis gekommen sind. Ich hoffe in Einigkeit mit der Kirche zu sprechen und wünsche von Herzen, daß Andere Alles besser und immer besser bezeugen möchten. Das Wort ist das erste und vornehmste, das Gnadenmittel κατ' ἐξοχήν; durch's Wort, den ausgesprochenen Herzensrath, verkehren Geist und Geist mit einander, durch's Wort kommt auch der höchste Geist, der Schöpfer und Erlöser, zu der zu erlösenden pneumatischen Creatur und ergreift durch's Wort das Herz, wo Denken, Wollen, Fühlen als im Mittelpunkt des Wesens sich zusammen finden. — Diese Priorität des Worts als Gemeinschaftsmittel zwischen Geist und Geist ist in der Offenbarung Gottes an die Menschen auch darin ausgesprochen, daß der Sohn, der des Dreieinigen ewigen Liebesrath offenbart; das Wort genannt wird. Der in der Menschheit Erschienene, ins Fleisch Gekommene ist mit diesem seinem Kommen das That-Wort, welches zu den Menschen spricht: Gott ist die Liebe. Und eben weil das Kommen des Sohnes so ist, als spräche Gott: „Ich habe euch Verlorne und Verdammte lieb", so ist der Sohn das Wort, womit keineswegs geleugnet ist, daß er auch wegen seines ewigen, transcendentalen innergöttlichen Verhältnisses das Wort heißen kann. Nur ist letzteres weniger für die „Einfältigen", für welche aber doch Gottes Wort und auch Joh. 1. bestimmt ist. — Die Erscheinung des ewigen Wortes im Fleisch wäre aber nicht ein solches That-Wort, eine von der Liebe Gottes zu den Menschen sprechende That, wäre so zu sagen eine stumme Liebesthat, eine von der gottfeindlichen Menschheit nicht verstandene, nicht geliebte, ja gehaßte That, wenn nicht Gott von Alters her durch die Propheten und am Letzten durch den Sohn geredet hätte und fort und fort redete in den Lauten menschlicher Worte, mit welchen des heiligen Geistes Gotteskraft sich verbindet, so daß das gottmenschliche Wort — wie wir's nun nennen müssen — eben so sehr den Willen und das Gefühl, wie den intellectus trifft, in's Herz dringt, eben weil es Wort ist, ausgestaltetes Geistesleben, Kundwerden göttlichen Denkens, Wollens, Empfindens gleichermaßen, welches in dem, dem es gilt, gleichermaßen das ganze Geistesleben, Denken, Wollen, Fühlen durchdringt und erfüllt. Im Wort kommt nicht allein Gottes intellectus zu des Menschen intellectus, sondern Gottes Herz zu des Menschen Herzen. Daß Gott mich Sünder liebt und selig macht, will, fühle, glaube ich nicht dadurch, daß Gott Mensch geworden aus Liebe zu mir, nicht durch diese Handlung der Liebe, sondern dadurch, daß der heilige Geist durch sein gottmenschliches Wort die menschgewordene Liebe in mir verklärt, mich durch's Wort sie wollen und fühlen lehrt. Denn käme nicht der Geist Christi durch's Wort zu mir, so würde ich sein Werk eben so wenig als ein theures erfassen, wie die, welche den Fleischgewordenen mit leiblichen Augen sehen und Steine gegen ihn aufheben. Es ist nicht wahr, daß „Christi Wort dazu ist, uns vom intellectuellen", „Christi Werk dagegen dazu, uns vom sensuellen Verderben zu erretten [1])." Nur die in Israel, die durch das Prophetenwort des Alten Bundes sich erleuchten ließen, deren Wille und Gefühl durch dieses Wort mächtig bewegt ward, verstanden das Wort, das Brot vom Himmel gekommen, und nur die aus allem Volk der Erde, die durch's Wort als durch eine Gotteskraft ergriffen sind, kommen zum Berge Zion, wie denn auch Jesus seine Jünger durch's Propheteuwort hindurch zum Brennen des Herzens und zu seiner Selbst-Erkenntniß führte. Das Werk Christi wäre nicht für uns da, wenn nicht der Schluß des Werkes seiner ersten Erscheinung gewesen wäre die Sendung des Geistes, der zu dem Alten Testament-Wort das Neue Testament als Erfüllung und neue Weissagung hinzugethan, um allem Volk durch's Wort Christi Werk zu verklären. So sind in dem Einen Geiste Christi Werk und Christi Wort Eins, und das Werk kann nicht insbesondere sensuelle, das Wort wieder insbesondere intellectuelle Phänomene wirken! Was kann so eine Rede überhaupt für einen Sinn haben?

So ist's auch mit dem Verhältniß zwischen Wort (Rede) und Sacrament (Handlung). Das Sacrament ist eine Handlung, ein Thun, aber nicht weil es dieß ist, nicht qua Handlung wirkt es heils- und lebenskräftig auf den Willen und das Gefühl oder gar mehr als das Wort, sondern was es wirkt, wirkt es qua Wort; mit dem Wort, das bei dem

1) Mtthl. u. Nachr. 1859 S. 329 und 330 ist eine Parallele zwischen Christi Werk und Wort aufgestellt, um die Meinung über das Verhältniß zwischen Sacrament (Handlung) und Wort (Rede) zu stützen.

Thun ist, kommt Christus im Geiste zu des Menschen Geist, so daß in dem Einen Geiste Christi Wort und Sacrament Eins sind, und das Eine nicht weniger als das Andere. Die Handlung beim Sacramente ist des Wortes und Geistes Christi Magd, und darum bringt das Sacrament nicht weniger als das Wort. Die gleiche Dignität der Gnadenmittel ruht auf der absoluten Priorität des Worts, darum protestiren wir gegen die absolute Priorität des Sacraments als Handlung.

Wozu nun das Sacrament, wenn schon das Wort als Solches „alle Grundformationen des menschlichen Wesens erfüllt"? Das Sacrament ist gestiftet für den durch des Wortes Gotteskraft Gott in Christo wollenden, nicht mehr wider Gott seienden Menschengeist, für den Glauben, sei dieser stark oder schreie er auch nur: Herr, hilf meinem Unglauben, damit der Glaube immer völliger werde. Das Sacrament ist gnadenreiche Zuthat zu dem Wort, um unserer Schwachheit willen, und nicht als ob der allmächtige Erbarmer zu schwach wäre, mit einem Mittel alle unsere Grundformationen zu erfüllen. Das Sacrament ist culminatorisches Trostwort des Neuen Testaments: für Euch, für Dich, in der Voraussetzung, daß das Herz dem Trostwort schon geneigt sei, und in der Absicht immer tiefer in's Trostwort zu treiben. Darum müssen wir dem Satze: „Hätten wir nur das Wort, so würden wir nothwendig zu Intellectualisten, d. h. den Glauben nur als intellectuelles Phänomen haben, religiös denken, ohne religiös zu handeln", als einer die Kraft und Fülle des Wortes Gottes leugnenden Rede die Antithese entgegenstellen: „Hätten wir nicht das Wort als göttliche Rede, göttliches Zeugniß, so hätten wir auch nicht den Glauben, als sensuelles Phänomen, als Wollen, als That.

Ich freue mich mit allem Vorstehenden keine Neuigkeit zu Markte gebracht, sondern nur die alte Wahrheit geltend gemacht zu haben, die schon Luther und die ganze liebe Kirche bezeugt im kl. Katechismus: Essen und Trinken thut's freilich nicht, sondern das Wort, so da stehet: für Euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden.

II. Mittheilungen.

1. Aus dem Inlande.

Die 27. Livländische Provinzial-Synode

gehalten zu Wolmar vom 16. bis 22. August 1861.

Von Prof. v. Engelhardt.

Unsere Provinzialsynoden stehen in so mannigfachen Beziehungen zu unserem provinziellen kirchlichen Leben, daß ein für das Leben völlig unfruchtbarer Verlauf einer Synode kaum denkbar ist. Auch die Synode dieses Jahres hat ihre Bedeutung, obgleich die Beschlüsse, die gefaßt wurden, meist domestica betrafen.

Es war eine in jeder Hinsicht friedliche Synode. Und wir glauben nicht zu irren, wenn wir das herleiten nicht blos aus einem zufälligen Mangel an Streitobjecten, sondern aus dem Streben irgendwie vorhandenes unbegründetes Mißtrauen fallen zu lassen und Alles fern zu halten, was, ohne zu fördern, hätte erregen können. Daraus erklären wir uns zum Theil die Erledigung der Introitensache. Wenn irgendwo, so hätte hier der Grundsatz der Conf. Aug., die Freiheit in äußeren Kirchengebräuchen, längst zur Geltung kommen sollen, Freiheit die Introiten zu brauchen und Freiheit sie nicht zu brauchen und Freiheit sie so zu brauchen, wie es dem Pastor oder den Sprengelssynoden gut dünkte. Lag aber dem ganzen Streit ein principieller Gegensatz zu Grunde, so war dieses Adiaphoron gewiß das ungeeignetste, zum Schibboleth gemacht zu werden. Nun steht glücklich § 21 im Protokoll: „die Synodalen erklärten, daß sie dem Rigaschen Desiderium dahin beistimmten, daß der beliebige Gebrauch der Harnackschen Introiten nebst den Rigaschen Emendationen ihnen gestattet werde, wünschten jedoch, daß ihnen als Predigern des Evangeliums nicht verweigert werden möge, auch andere Sprüche der heiligen Schrift, als die in erwähnter Sammlung angezogenen, nach eigener Auswahl zu gebrauchen."

Dem Charakter dieser Synode entsprach es, daß von vielen Gliedern derselben Arbeiten vorbereitet worden waren, und zwar in solcher Weise, daß man es den Vorträgen abfühlte, wie sie darauf ausgingen anzuregen, nicht aufzuregen, zu bauen, nicht zu zerstören. Und wenn sich auch in den Sitzungen selbst keine Discussion an die Arbeiten knüpfte, so gab doch

der freie Verkehr außerhalb der Sitzungen davon Zeugniß, daß man mit großem Interesse den gründlichen Erörterungen gefolgt war. Die Krone gebührt übrigens unserer Meinung nach der Abhandlung des Obereonsistorial-Assessors Pastor Carlblom über „Excommunication und heil. Schrift." Tiefgehende Schriftauslegung, gründliche Erörterung, schlagende Beweisführung zeichneten diese Arbeit ebenso aus wie praktische Haltung und lebendige Darstellung. In Zukunft wird bei uns über Kirchenzucht nicht geredet und geschrieben werden können, ohne an diese Abhandlung anzuknüpfen oder sich mit ihr auseinandergesetzt zu haben. Den Lesern dieser Zeitschrift liegt sie im Wesentlichen unverändert vor, und sie mögen sich selbst von der Richtigkeit unseres Urtheils überzeugen. Daß Kirchenzucht geübt werden müsse, ist auf Grund der heiligen Schrift, mit Berufung auf das Wort des Herrn und seiner Apostel (Matth. 18. und 1 Kor. 5.) erwiesen und so die una sancta catholica und die lutherische Kirche gegen alle Einsprachen sicher gestellt. Die Thesen, mit denen Carlblom seinen Vortrag schloß, fanden fast allgemeinen Anklang. Die erste behauptet, daß das lutherische Symbol Artt. Smale. IX in Einigkeit mit der una sancta cathol. ecclesia und im völligsten Einklang mit der symbolischen Lehre von den Sacramenten auf Grund der heiligen Schrift und namentlich von 1 Kor. 5. den kleinen Bann lehre. Die 3. These lautet: „das heilige Abendmahl soll in der Gemeinde stets gelten als trostreiche Communion der Glieder mit dem Haupte und unter einander, an welcher die notorisch Unbußfertigen keinen Theil haben." Die 10. These: „die Fülle des Geistes und der Liebe Christi in der Gemeinde treibt zur ἀκμη der Kirchenzucht, dem öffentlichen Ausschluß aus der Gemeinde (Excommunication) Matth. 18, 17. Tit. 3, 10. Jene fehlt uns, darum auch diese." — Durch die Auseinandersetzungen Carlblom's ist § 55 der Instruction vom Jahre 1832 gerechtfertigt. Das eigenmächtige Ausschließen vom Abendmahl untersagt der Paragraph; dann heißt es: „wenn der Prediger Bedenken findet irgend einen hartnäckigen, notorischen Sünder zum heiligen Abendmahle zuzulassen, so ist er zuvörderst verbunden, ihm selbst sein Bedenken mit christlicher Liebe mitzutheilen; wenn jener aber dennoch auf Zulassung zum heiligen Abendmahle besteht, so berichtet der Prediger über diesen Fall, ohne den Namen des Sünders zu nennen, jedoch mit ausführlicher Auseinandersetzung des Grundes seines Bedenkens, dem Consistorio. Nach Empfang eines solchen Berichts, erlaubt das Consistorium entweder den

Reuigen zum heiligen Abendmahl zuzulassen oder es schreibt vor, daß er auf einige Zeit vom Tische des Herrn entfernt werde. In diesem letzten Falle gestattet es dem Prediger, dem Sünder das heilige Abendmahl zu reichen, sobald er ihn zulässig findet. Ueber jede solche einstweilige Ausschließung vom heiligen Abendmahle, so wie auch über die darauf erfolgte Zulassung zu demselben, hat das Consistorium dem Ministerium der inneren Angelegenheiten mit genauer Angabe der Umstände, jedoch ebenfalls ohne den Namen zu nennen, zu berichten." Wenn wir sagen, der § 55 sei gerechtfertigt, so meinen wir mit Carlblom die Bestimmung, daß er das Ausschließen als nothwendige Consequenz eines nicht berücksichtigten Abrathens hinstellt. Im Uebrigen leidet der Paragraph an mancherlei Unklarheiten und Inconvenienzen. — Wie und in welcher Weise Kirchenzucht unter den gegenwärtig obwaltenden Verhältnissen zur Geltung gebracht werden könne, das ist eine andere Frage, deren Beantwortung der Weisheit der verschiedenen Organe des Kirchenregiments, des Pastors wie der Consistorien anheimgegeben werden muß. Indeß möchte, angesichts dessen, daß heutzutage sich Vieles nur unvollkommen durchführen läßt, das Wort Carlblom's ganz besonders Berücksichtigung verdienen: „Unsere Arbeit sieht aus wie inconsequentes Stückwerk, doch glauben wir, daß das Stückwerk, in dem Herrn gethan, in Ihm ein Ganzes ist, der uns sammt unserem Stückwerk einfügt in seinen ewigen Reichsplan." — Wir freuen uns auf Grund des Protocolls constatiren zu können, daß die Synode dem Dank beitrat, den Pastor Walter von Cremon, der Eine von den beiden Pastoren, die Carlblom bekämpft hatte, für die gründliche Erörterung dem Verfasser aussprach.

Es folgten diesem Vortrage noch mehrere, welche wichtige praktische Fragen behandelten und für die Lösung derselben brauchbares Material lieferten. Pastor Maurach von Oberpahlen sprach über die Volksschule unserer Provinz. Nachdem er über die auffallende Erscheinung sich ausgelassen, daß auf den Synoden so selten über die Volksschule verhandelt werde, obgleich doch notorisch die Schule ein Hauptgegenstand der pastoralen Wirksamkeit sei, der noch dazu von den meisten Pastoren mit besonderer Vorliebe in's Auge gefaßt werde, und nachdem er diese Thatsache erklärt hatte, zog er einige dringliche Fragen in Betreff des Schulunterrichts in genauere Erwägung. Unter Anderem ward er durch den Umstand, daß bei uns überall in der pastoralen Thätigkeit zwei Nationalitäten sich berühren, beiläufig zu einer kurzen Bemerkung über die moderne Nationali-

tätenmanie geführt. Er machte darauf aufmerksam, daß ein großer Unterschied zu machen sei zwischen Nationalität und Individualität. Letztere beruhe auf der Schöpfungsthat Gottes und sei darum von göttlicher Berechtigung und habe demgemäß Anrecht auf ewige Dauer. Es sei ebenso unstatthaft als vergeblich Aufhebung der Individualität zu erstreben. Jede Erziehung habe die Aufgabe der Individualität Rechnung zu tragen und nur das Sündhafte an ihr zu überwinden. Anders verhalte es sich mit der Nationalität. Sie ist etwas geschichtlich Gewordenes. Sie ist zwar durch göttliches Eingreifen, aber unter Voraussetzung der Sünde ins Leben getreten. Sofern nun das Dasein verschiedener Nationalitäten auf göttlichen Willen und die Entstehung der nun einmal vorhandenen auf göttliche Zulassung und Geschichtsleitung zurückgeführt werden muß, sofern hat die Nationalität an und für sich, und selbst abgesehn von ihren Leistungen für die Gesammtentwickelung der Menschheit, Recht auf Bestand und muß gegen jeden gewaltsamen Angriff protestiren. Dagegen kann nichts geltend gemacht werden gegen Beeinflussung einer Nationalität durch eine andere, wofern dieselbe sich vollzieht auf rein geistigem Wege, mit Anwendung lediglich geistiger Mittel und ohne alle und jegliche Beeinträchtigung der Freiheit. — Wir können diesen Ideen unseren Beifall nicht versagen und finden in denselben einen richtigen Maßstab zur Beurtheilung des Fanatismus, mit dem heutzutage die Nationalitäten auf Entfesselung dringen selbst dort, wo die „Fessel" in nichts Anderem besteht, als in dem geschichtlich gewordenen Zusammenhange und der staatlichen Verbindung, die zwischen verschiedenen Nationalitäten besteht.

Den Vorträgen Carlblom's und Maurach's trat eine Arbeit des Pastor Schilling von Neuermühlen zur Seite, die auf den Einfluß aufmerksam zu machen bestrebt war, den die Umwandlung der bäuerlichen Verhältnisse in unserer Provinz auf den christlichen und kirchlichen Sinn des Landvolks ausübt, und die Mittel namhaft machte, die von Seiten der Kirche zur Erhaltung der rechten Gesinnung ergriffen werden müßten. Die Liebe zu unserem Landvolke ließ sich jedem Worte des Vortragenden abfühlen. Wir dürfen behaupten, daß derselbe in dieser Gesinnung keineswegs einsam dasteht. Sie findet sich fast durchgängig bei unseren Pastoren als eine Frucht der hingebenden Sorgfalt, mit der von ihnen für das geistliche Wohl und die sittliche Förderung des Volks gearbeitet wird. Auf Rechnung dieser Liebe ist es zu setzen, wenn hier oder dort die neuere Gestaltung unserer Bauerverhältnisse, der Uebergang aus der Frohne in die Geldpacht und zum festen Besitz durch Kauf, mit bedenklichem Auge angeschaut wird. In stetem Verkehre mit dem Bauer und vertraut mit seinen Stimmungen und Wünschen liegt es dem Pastor am nächsten, ungeduldig zu werden über unausbleibliche Folgen eines „Uebergangsstadiums." Rückkehr der alten Verhältnisse, Verharren bei der Frohne wünscht Niemand. Sehnsüchtig aber schaut so Mancher aus nach Abschluß der langsamen Umgestaltung der alten Verhältnisse. Und doch möchten nur sehr wenige sich finden, die im Interesse einer schnelleren Consolidirung der neuen Verhältnisse die freien Pacht- und Kaufcontracte mit dem Zwang einer Taxe vertauschen möchten. Hat, trotz der unleugbar vorhandenen Besserung der Vermögensverhältnisse, der Bauer nur Worte der Unzufriedenheit und nie ein Wort der Anerkennung für das, was von Seiten der Besitzenden geschehen ist, sieht er in dem Grundsatz des freien Contracts oft nur die gefahrdrohende Möglichkeit der Willkühr und der Uebervortheilung: er wird in seiner Anschauung der Verhältnisse einen Rückhalt in seinem Pastor nicht finden. Die Pastoren haben es deutlich genug erkennen lassen, daß sie den Grund der vorhandenen Mißstimmung des Bauerstandes nicht in den neuen Institutionen sehen, sondern vielmehr in der Unbildung, Ungeduld, Trägheit und Habsucht der bei Durchführung derselben aktiv oder passiv betheiligten Personen. Sie wissen es zu gut, daß keine Institution, noch dazu ohne die rechte Gesinnung, ausschließlich Segen stiftet. Sie erkennen es eben als eine Aufgabe der Geistlichkeit, dadurch eine segensreiche und für das ganze Land ersprießliche Durchführung der neuen Institutionen zu fördern, daß sie, auf die Kritik dieser oder jener einzelnen Maßregel verzichtend, in den Besitzenden wie in den Bauern durch Predigt und Seelsorge die Gesinnung der Liebe, der Aufopferung, der Berufstreue, der Arbeitsamkeit wecke, durch welche die größten Schwierigkeiten überwunden werden können, und ohne welche die schönsten Einrichtungen doch keinen allseitig befriedigenden Erfolg haben. So greifen die Pastore in das Gesammtleben der Provinz ein ohne daß sie „in ein fremdes Amt greifen" und damit dem Urtheile der heiligen Schrift verfallen. — Daß Pastor Schilling den Trägern des Amtes ihre große und schwere Aufgabe angesichts der gegenwärtigen Entwickelungsphase auf's Eindringlichste in Erinnerung gebracht hat, wird ihm jeder, der unsre Bauerverhältnisse kennt, Dank wissen.

Hatte der Vortrag des Pastor Schilling auf die Verantwortlichkeit

der pastoralen Stellung aufmerksam gemacht, so erinnerte Pastor J. v. Holst aus Wenden an eine in der pastoralen Wirksamkeit leicht auftauchende Gefahr, nehmlich an die des Dürrewerdens der Predigt. Nur zu leicht könne es dahin kommen, daß der Prediger sich in seiner Manier und in einem begrenzten Kreise von immer wiederkehrenden Gedanken verfestige und dadurch schließlich Erschlaffung und Gleichgültigkeit von Seiten der Zuhörer, an seinem Theil somit eine kümmerliche Wirksamkeit des Wortes Gottes verschulde. Gegen diese Gefahr des Verdorrens gebe es viele Mittel. Er wolle für jetzt nur auf Eins aufmerksam machen, auf die Nothwendigkeit, daß der Prediger sich fortwährend mit dem ganzen Predigtschatze der Kirche bekannt mache und durch das Studium anderer Predigten sich selbst controllire und erfrische. — Der Rath ist ohne Zweifel gut. Immer aber wird die Hauptquelle für die Belebung und die beste Schutzwehr gegen die Gefahr des Sich-selbstpredigens das ununterbrochene und eindringliche Studium der Urbilder aller Predigten, der Predigten des Herrn und seiner Apostel, bleiben, — das exegetische Studium.

Zwei Vorträge vom Consistorial-Assessor Dr. Berkholz „über kirchliche Zeitschriften" und „propädeutische Gedanken über die Verwerthung des Symbolisch-Aesthetischen der Kunst im Dienste der Kirche", und einen über den Tod und den Versöhnungstod des Herrn von Pastor Otto brauchen wir hier nicht weiter zu charakterisiren, da der erste und dritte bereits gedruckt in den „Mittheilungen" u. s. w. vorliegen, der zweite aber wohl bald veröffentlicht werden wird. Probst Willigerode proponirte eine Menge Modificationen der Synodalordnung und motivirte seine Vorschläge eingänglich. Wir bedauern auch dieses Vortrages hier nur Erwähnung thun zu können, da wir sonst zu sehr in's Einzelne gehen müßten.

So wichtig für die Glieder der Synode die Vorträge und Berathungen über die Stiftung einer Emeritencasse und einer allgemeinen Predigerwittwencasse waren, und so erfreulich und anerkennenswerth es ist, daß die Stiftung der ersten Casse in Angriff genommen, die der zweiten aber vollständig in's Werk gesetzt wurde, so sind doch diese Angelegenheiten nicht von derartigem Interesse, um hier weiter besprochen zu werden. Wir verweisen Alle, die sich um ähnlicher Stiftungen willen für die Beschlüsse der Livländischen Synode interessiren, auf das Synodalprotocoll d. J., welches die „Statuten des Vereins der Livländischen Prediger zur Unterstützung (ihrer) dürftigen Wittwen und Waisen" enthält.

Ganz besonders lebhaft war auf der dießjährigen Synode Alles in den Verhandlungen, was auf die Missionssache Bezug hatte. Pastor Sokolowski aus Ronneburg war so eben von seiner Reise in Deutschland zurückgekehrt und erstattete Bericht über seinen Besuch in Leipzig, insbesondere über das Missionsfest, das er daselbst mitgemacht hatte am 10. (22.) Mai. — Der Berichterstatter sprach zunächst seinen Schmerz aus über die Zerrissenheit und Zerfahrenheit der deutschen lutherischen Kirche und mahnte die Brüder an die Einfalt des Glaubens, durch die Friede und Einigkeit im Geiste allein uns noch ferner erhalten bleiben könne. Er sprach seine Verwunderung darüber aus, wie leer in Leipzig die Kirche bei Gelegenheit des Missionsfestes im Vergleich mit unsern gefüllten Kirchen gewesen sei. Er schilderte weiter den Verlauf der Verhandlungen und das Resultat derselben. Der Antrag, christliche Handwerker in Indien anzusiedeln, wie Harms von Hermannsburg es in Afrika thue, sei abgewiesen worden, weil europäische Handwerker mit den indischen nicht concurriren können, und weil das Culturland Indien anders vorbereitete Missionäre brauche als das uncivilisirte Afrika. — Weiter berichtete Pastor Sokolowski, wie siegreich der gegenwärtige Director Hardeland den Bedenken und Anschuldigungen entgegengetreten sei, die von Seiten der Dresdener Abgeordneten Namens ihrer Committenten vorgebracht worden waren. Die Dresdener hatten sich vollkommen befriedigt erklärt, und Sokolowski hatte die Ueberzeugung gewonnen, daß die Gegner Leipzigs trübe Quellen hätten, aus denen sie ihre Nachrichten über die indischen Zustände und Verhältnisse schöpften, nämlich den ausgeschiedenen Missionär Ochs und gekränkte englische Missionäre.

Es haben die Abgeordneten unserer lutherischen Kirche Rußlands von ganzem Herzen dem Beschluß der Generalversammlung beistimmen können, dahin lautend: „Da das Hochw. Missionscollegium der Generalversammlung die Angriffe, welche neuerdings nicht nur gegen seine Wirksamkeit in Betreff der Kastenfrage, sondern auch persönlich gegen einzelne Glieder desselben gerichtet sind, vorgelegt, ingleichen alles Nöthige zur Widerlegung solcher Beschuldigungen mitgetheilt hat, so erklärt die Generalversammlung einstimmig, daß dieselbe einerseits die Grundsätze in Betreff der Kastenfrage, welche hier von Anfang an aufgestellt und bis jetzt festgehalten sind, noch fortwährend durchaus billigt, andererseits, daß sie alle jene anderweitigen Beschuldigungen als unbegründet erkennt und in den-

selben einen Theil der Schmach Christi sieht, welche um Seinetwillen mit Freuden zu übernehmen ist." — Abgeordnet wurde in diesem Jahr Ein Missionär Mayr, dem Dr. Graul das Zeugniß gegeben, er sei gut vorbereitet in der tamulischen Sprache. — Außerhalb der Sitzungen hatte Sokolowsky Gelegenheit gehabt, die beiden zur Wiederherstellung ihrer Gesundheit nach Europa zurückgekehrten Missionäre Baierlein und Kremmer, beide sonnverbrannt und abgezehrt, kennen zu lernen. Ein Hinduh-Knabe aus der Sudrahkaste befand sich in der Begleitung der Missionäre und erinnerte in Gesichtsbildung und Hautfarbe auffallend an die Zigeunerknaben, wie man sie bei uns so oft sieht.

Nachdem darauf Sokolowski Bericht erstattet über die Beiträge, die in diesem Jahre für die Mission eingegangen sind und welche sich beiläufig auf etwa 5000 Rbl. aus Livland belaufen [1]), stellte er an den Pastor Hansen zu Paistel die Anfrage, wie es mit den vier ehstnischen Knaben vorwärts gehe, die sich für den Missionsdienst entschlossen hätten? Pastor Hansen erwiederte, die Knaben seien Söhne wohlhabender und sehr achtbarer Bauerwirthe und hätten die Einwilligung ihrer Eltern. Nachdem sie die Parochialschule durchgemacht, haben sie jetzt den sprachlichen und sonst erforderlichen Unterricht begonnen, zeichnen sich auch durch eisernen Fleiß und gute Fortschritte aus und können im Laufe eines Jahres nach Leipzig geschickt werden und dort in die Tertia eintreten. — Ein fünfter hat bereits das Progymnasium in Pernau besucht, wünscht gleichfalls in den Missionsdienst zu treten, hat aber noch nicht die Einwilligung seiner Eltern erhalten. Sobald sie erfolgt sei, könne dieser dem Collegio in Leipzig zur Verfügung gestellt werden, nachdem die geeigneten Schritte geschehen seien, die obrigkeitliche Erlaubniß wo gehörig zu erwirken.

Darauf wurden in Sachen der Mission noch zwei Vorträge gehalten. Der erste vom Pastor Neiken. Er machte den Vorschlag ein Missionsproseminar durch Erweiterung der Küsterschule in Walk zu gründen. Das Bedürfniß sei vorhanden, wie ja die ehstnischen Knaben aus Paistel bewiesen und wie sichs darin auch zeige, daß neulich ein Lette zum Kirchspielsschulmeister gekommen sei, sich zu Knechtsdiensten ohne Lohn erboten habe, um erst deutsch lernen und dann zum Missionsdienst vorbereitet werden zu

1) Die lutherische Kirche Rußlands hat im vorigen Jahre circa 9000 Rbl. nach Leipzig geschickt und stand so unter den Beitragenden in erster Stelle.

können. Der Vorschlag wurde an die Sprengel verwiesen. Ein gleiches Schicksal hatte der Vorschlag des Pastor Treu aus Mitau. Im tiefsten Grunde einverstanden mit der Leipziger Mission, vermißte er die Liebe zur Mission in den Landeskirchen, welche sich nicht bloß in Geldspenden, sondern vor Allem in der Aussendung von Missionären bethätige, d. h. im Gehorsam gegen des Herrn Befehl Matth. 28, 19. 20. Es würden sich aber Missionäre finden, sobald wir ein eigenes Missionshaus und ein eigenes Missionsfeld hätten. Letzteres sei nöthig, um Kräfte, die sich nicht für die tamulische Mission eigneten, anderswo verwenden zu können. Das Missionshaus aber müsse in Dorpat gegründet werden und zwar von der gesammten lutherischen Kirche Rußlands. Aus demselben sollten die für Indien bestimmten Zöglinge in Leipzig die tamulischen Studien machen, die andern aber etwa mit Hermannsburg Hand in Hand gehn.

Die Verhandlungen über die Mission wurden gekrönt durch die am Schluß der Synode Statt findende Einsegnung des Cand. Arnold Nerling, der nach Beendigung seiner Universitätsstudien in Dorpat im Begriff stand nach Leipzig zu reisen, um dort die tamulische Sprache zu lernen und dann als Missionär nach Indien zu gehen. Tiefergreifend war es, als der Bischof für unsern jungen Bruder betete und ihn unter Handauflegung mit dem Aaronischen Segen segnete. Es ist das erste Mal, daß die livländische Kirche einen Missionär aussendet und so an ihrem Theil der Forderung des Herrn nachkommt, auszugehen in alle Welt und durch Taufe und Lehre dem Herrn und Haupte der Kirche Jünger zu sammeln. Der Missionär Hahn ist zwar Einer der Unsern, aber nicht wir, sondern Barmen hat ihn gesandt.

Nur mit Schmerz können wir die Nachricht aus zuverlässiger Quelle mittheilen, daß in Leipzig eine sehr wesentliche Veränderung im Personal des Missionshauses eingetreten ist. Dr. Graul verläßt Leipzig für immer. Was auch immer die Veranlassung gewesen sein mag zu diesem Entschluß, wir haben ihn mit tiefem Bedauern vernommen. Die Leipziger Mission war mit dem Namen Graul's eng verbunden. Seine gediegene theologische Bildung, sein entschiedenes lutherisches Bekenntniß, seine Besonnenheit, seine Erfahrung und endlich seine eminente Kenntniß der tamulischen Sprache und der indischen Zustände lassen seinen Verlust für's erste unersetzlich erscheinen. Der Missionär Baierlein tritt, wie wir hören, an seine Stelle. Wir haben gewiß keinen Grund, diese Wahl zu beklagen, aber der Erfolg

muß lehren, ob Baierlein allen Anforderungen gewachsen ist. Doch es ist geschehen und es gilt nunmehr um so eifriger sein in der Fürbitte und in der Opferwilligkeit. Daß von Leipzig aus bald die nöthigen Aufklärungen gegeben werden, läßt sich erwarten.

Von all' den übrigen Verhandlungen haben wir deßhalb nichts mehr zu berichten, weil sie entweder reine domestica betrafen oder nach Ausweis des Protocolls mit Verweisung der Anträge an die Sprengel endeten. Nur die Scheidungsformel, welche vorläufig von der Synode acceptirt wurde, theilen wir noch mit. Sie lautet (Syn.-Protoc. § 40): „Auf Euer Bekenntniß, daß Gott Euch zusammengefügt, und daß Ihr treu zu einander halten wollet, bis Gott durch den Tod euch scheidet, seid Ihr in Eurer Trauung für Eheleute erklärt und gesegnet worden, auf daß auch die Gemeinde Euch als von Gott Verbundene erkenne, die, wenn der Tod sie nicht scheidet, nur durch Sünde geschieden werden können. Da Ihr nun dessen ungeachtet selbst einbekannt und durch hinlänglichen Beweis erhärtet habt, daß Ihr (— Du N. N.) uneingedenk der Furcht Gottes und seinem heiligen Worte zuwider, durch gemeinsame Sünde (durch Ehebruch, böslicher Verlassung u. s. w.) das Band, mit dem Gott Euch zusammengefügt, thatsächlich zerrissen habt, so sollt Ihr nach dem Gesetze unserer Kirche und dem Urtheile des Consistorii vor der Gemeinde Gottes fürder nicht für Eheleute erachtet werden, habt Eure Eheringe einander zurück zu geben und werdet erklärt für Geschiedene durch die Schuld Eurer (— Deiner) Sünden, welche Eure Ehescheidung herbeigeführt. Du N. N. wirst von ihm (ihr) N. N. frei erklärt, Dir N. N. aber wird die Wiederverehelichung verboten. Gehet hin als Geschiedene und die Gnade Gottes lasse Eure (Deine) Sünde Euch (Dir) zur Last werden, die Euch (Dich) zur Buße und Besserung treibt, daß Ihr (Du) nicht verloren gehet (gehest).

Als Gast an der Synode Theil genommen hat der Superintendent Feldner aus Elberfeld. In zwei außer der Sitzungszeit gehaltenen Vorträgen setzte er die Stellung der separirten lutherischen Kirche Preußens zur Union und zu den lutherischen Landeskirchen auseinander und forderte die Brüder im Amte auf, der lutherischen Brüder und ihrer Kämpfe nicht zu vergessen, vielmehr durch Gebet und durch Geldspenden die gute Sache der lutherischen Kirche zu unterstützen.

---

2. Aus dem Auslande.

Die evangelische Allianz in Genf und die katholischen Vereine in München im September 1861.

Von

H. N. Hansen, Pastor in Winterhausen.

Das unruhige Drängen und Treiben unserer Zeit nach Consolidirung gemeinschaftlicher Interessen und gemeinsamer Darstellung derselben nach außen in Wanderversammlungen, Vereinen, Generalversammlungen u. dgl. scheint noch lange nicht in Stocken gerathen zu wollen. Wenigstens war die Zahl der Versammlungen von Seiten der verschiedensten Fach- und Berufsgenossen zu den verschiedensten Zwecken in Deutschland wohl noch nie so groß, als in dem letztverwichenen Herbst. Die Berichte aus denselben drängten sich in den Tagesblättern. Mag man über diesen Wander- und Vereinigungszug unserer Zeit urtheilen, wie man will, wir haben jedenfalls darin eine Erscheinung anzuerkennen, in welcher sich die geistigen Strebungen der Gegenwart im Guten wie im Bösen abspiegeln. Auffallend und bemerkenswerth für uns ist es, daß auch die Kirche und das kirchliche Leben immer mehr einen ähnlichen Charakter annimmt und in zum Theil pomphaften öffentlichen Versammlungen an die öffentliche Meinung, an den Geist der Zeiten, der doch niemals der Geist unseres Herrn Jesu Christi gewesen ist, gewissermaßen appellirt. Wollen wir es auch nicht verkennen, daß die christliche Kirche nicht nur das Recht, sondern auch die Verpflichtung hat, sich auch äußerlich in der Welt in ihrer gottgeordneten Gestalt darzustellen und sich in diesem sündigen Leben als eine Macht Gottes, die mit den ihr verliehenen Gaben Alles durchdringen und heiligen soll, recht kräftig und entschieden geltend zu machen; so scheint uns doch dieses Sympathisiren mit einer entschieden weltförmigen Zeitrichtung, dies Berufen auf einen andern Geist, ein Herausgehen der christlichen Kirche aus ihrem eigenen Wesen zu sein und von einer gewissen inneren Unsicherheit über sich und ihre Aufgabe zu zeugen. Doch, dem sei wie ihm wolle, nicht eine Prüfung dieser allerdings sehr bedeutungsvollen Zeiterscheinung wollten wir hier anstellen, sondern einen Beitrag zur Zeitbetrachtung geben, daß ein jeder selbst prüfen und darüber weiter nachdenken möge.

Unter den kirchlichen Versammlungen, die im Herbst des Jahres 1861 abgehalten wurden, waren es besonders die zwei in der Ueberschrift genannten, welche die allgemeinste Aufmerksamkeit auf sich zogen. Daß man gerade diesen eine besondere Bedeutung beilegte, geht daraus hervor, daß selbst namhafte politische Zeitungen den ausführlichsten Mittheilungen der Berichterstatter mit größter Bereitwilligkeit ihre Spalten öffneten. Sahen wir darin einerseits ein stillschweigendes Zugeständniß, daß Kirche und kirchliche Bestrebungen doch noch immer auch für das große zeitungslesende Publicum eine Macht sind und ihm ein gewisses Interesse bieten, worüber wir uns nur freuen können: so glaubten wir andererseits daraus den Schluß ziehen zu dürfen, daß die Verhandlungen gedachter Vereine einigermaßen pikant und dem Zeitgeschmack angemessen gewesen sein müssen. Das sind sie denn auch in der That nach allem, was wir in öffentlichen Blättern darüber gelesen haben, im hohen Grade gewesen. Es liegt unstreitig in der Natur und dem Wesen dieser Vereine begründet, daß sie, als die zwei äußersten Extreme des christlich religiösen und kirchlichen Lebens der Gegenwart, in ihrem Gegensatz das höchste Interesse bieten. Da nämlich der deutsche evangelische Kirchentag nach einem Wort des nun verewigten Stahl in der Evangel. Kirchen-Ztg., seitdem er ein Mittel und Sammelplatz für unionistische Umtriebe und Streitigkeiten zu werden drohte, seine Bedeutung verloren und zu leben aufgehört hat, da der Gustav-Adolph-Verein in ruhigen und geordneten Bahnen einen ganz anderen Zweck, die Verwirklichung evangelischer caritas, in Aehnlichkeit mit den Pius- und Bonifacius-Vereinen der römischen Kirche, verfolgt; so sind es eigentlich gegenwärtig nur die evangelische Allianz und die katholischen Vereine, die durch ihre Generalversammlungen und durch Appellation an die Oeffentlichkeit die Zeitströmung zu bestimmen suchen. Ich hoffe daher den Lesern dieser Zeitschrift einen Dienst zu erweisen, wenn ich eine zusammenfassende Darstellung der jüngsten Verhandlungen dieser beiden Vereine darbiete.

Die evangelische Allianz hatte ihre General-Versammlung in Genf, der Stadt Calvin's und der Wiege des Calvinismus, während der Tage vom 2. bis 11. September. Dies deutet schon auf ihr Wesen und ihren Ursprung hin. Bekanntlich verdankt diese Vereinigung ihren Ursprung dem angelsächsischen Stamm. Es sind in England die Dissenters, die von der Hochkirche abgefallenen kirchlichen Parteien und Secten, welche sie in's Leben gerufen und für ihre Ausbreitung Sorge getragen haben. Sie theilt

sich in Sectionen nach den verschiedenen Nationalitäten, die durch sie vertreten werden sollen; die englische und die französische Section wiegen aber bei weitem vor. Nach seiner eigenen Aussage will der Bund eine Darstellung der Einheit aller lebendigen Jünger Jesu sein, und sein Leben soll sein das lebendige Zeugniß der Gemeinschaft seiner Anhänger auf dem Grunde unsres allerheiligsten Glaubens. Allein diesen ausgesprochenen Zweck straft er schon selbst dadurch Lügen, daß er die römische Kirche fast als den Inbegriff alles Bösen betrachtet und das Lutherthum als Semipapismus bezeichnet. Der Bund hat außerdem noch zum ausgesprochenen Zweck, der Unterdrückung und Verfolgung evangelischer Glaubensgenossen aller Denominationen entgegenzutreten, so wie der freien Religionsübung der Secte der Baptisten in Deutschland sich anzunehmen [1]). Ein alle ihre Glieder einigendes Glaubensbekenntniß besitzt die Allianz nicht, auch bekennt sie sich nicht zu einem der vorhandenen alten kirchlichen Symbole; doch besitzt sie zwei verschiedene Darlegungen ihrer Grundsätze, zwei Programme, ein ursprünglich englisches mit neun formulirten Artikeln und ein später abgefaßtes französisches, „die als feste Glaubensgrundsätze aller Mitglieder des Bundes gelten sollen", auf die aber in Wirklichkeit kein sonderliches Gewicht gelegt wird. Wie ist es auch möglich, Lutheraner, Reformirte, Unirte mit den vielerlei Baptisten, z. B. den englisch-amerikanischen, den calvinistischen Baptisten und den Neobaptisten durch ein und dasselbe Bekenntniß zu einer Einigen evangelischen Kirche zu vereinigen? Es wär natürlich, daß die Glaubensgrundsätze der Allianzmänner an einer gewissen Weite oder Verschwommenheit leiden mußten und den Kern aller kräftigen religiösen Vereinigung, ein eigentliches Bekenntniß, vermissen ließen. In der Eingabe vom 3. October 1855 an den König von Preußen heißt es: „Die Conferenz läßt als ihre Mitglieder alle Christen zu, welche in brüderlicher Liebe leben wollen und die Absicht aussprechen, mit ihr, gemäß der von Gott eingegebenen heiligen Schrift, ihren Glauben an Gott den Erlöser zu bekennen: an den Vater, der sie geliebet und aus Gnaden gerecht gemacht hat, durch den Glauben an seinen Sohn; — an den Sohn, der sie durch sein Leiden und Sterben theuer erkauft hat; — und an den heiligen Geist, den Urheber ihrer Wiedergeburt und Heili-

1) Vgl. Otto Hermann: Ein Beitrag zur Prüfung der evangel. Allianz. Stuttgart 1857. S. 46 ꝛc.

gung — Einen einigen Gott, hochgelobt in Ewigkeit, dessen Ehre sie ihr Leben weihen wollen." Mit einem Worte: die evangelische Allianz ist eine Verbrüderung auf Grundlage der Principien der englischen Dissenters.

Die Allianz trat am Montag, den 2. September, in Genf zusammen. Es war ihre vierte Generalversammlung; sie hatte vorher in London, in Paris und in Berlin getagt. War sie auch noch ziemlich jungen Ursprungs, so hatte sie doch schon in gewissem Sinne ihre Geschichte. In Deutschland namentlich war es die Theilnahme des verstorbenen Königs von Preußen und der „verhängnißvolle Kuß", den Merle d'Aubigné dem Herrn v. Bunsen gegeben, und worüber jener von Pastor Krummacher von Duisburg zur Rede gesetzt worden war, wodurch die Allianz bekannt und damals weithin besprochen wurde. Hatte sie in jener Zeit vor und bei der Berliner Versammlung namentlich mit den Lutheranern, Stahl, Hengstenberg u. A., um ihre Existenz zu kämpfen, so sollte ihr auch in Genf der Kampf, zwar von einer ganz andern Seite her, nicht erspart werden. Weder in London 1851, noch in Paris 1855, noch endlich in Berlin 1857 hat diese Versammlung so lebhaften Widerspruch erfahren, als eben während der letzten Monate vor ihrem Zusammentritt in Genf. Wir dürfen uns darüber wohl etwas ausführlicher aussprechen, da es genau mit dem zusammenhängt, was wir oben von ihrer eigentlichen Achillesferse sagten. Im Februar 1861 erließ das Genfer Comité der Allianz eine Einladung zu der September-Versammlung, in welcher außer den eigentlichen Mitgliedern alle diejenigen zur Theilnahme aufgefordert werden, „die den Herrn Jesum Christum von reinem Herzen lieben." In einem zweiten Circulär trat an die Stelle dieser Herzensliebe zu Jesu die Anerkennung der Trinität, somit ein Artikel des Glaubensbekenntnisses, dessen Unterzeichnung Bedingung der Aufnahme in die evangelische Allianz ist. Dieß erregte Bedenken bei Geistlichen der Nationalkirche. Diese verwirft principiell jedes Glaubensbekenntniß und ist dadurch die Veranlassung geworden zur Entstehung der seit mehr als zwanzig Jahren schon existirenden freien Kirche, welche ein sehr umfassendes und eingehendes Glaubensbekenntniß aufgestellt hat. Die erste Broschüre, welche dem Bedenken Ausdruck gab und zum Verfasser einen Professor der theologischen Facultät hatte, war in Form eines Briefes an den Präsidenten des Genfer Comité's abgefaßt. Sie bespricht zuerst das Princip eines Glaubensbekenntnisses überhaupt und glaubt in der Abhaltung einer auf einem Glaubensbekenntniß

ruhenden Versammlung einen Angriff der freien Kirche und eine beabsichtigte Demüthigung der Nationalkirche zu erkennen. Der bekannte Schriftsteller Bungener, principiell mit dem Verfasser der Broschüre einverstanden, suchte dagegen die Bedenken zu entkräftigen und das Comité in Schutz zu nehmen. Eine directe Antwort von Seiten des Comité's erfolgte nicht; man beschränkte sich vorerst darauf, in sogenannten Gebetsversammlungen von der Nothwendigkeit eines Bekenntnisses zu überzeugen und um Frieden zu bitten. Als aber die Bitte an das Consistorium gelangte, dem Comité eine der Kirchen einzuräumen, frug letzteres vor der Bewilligung nach dem Grunde der Aenderung im zweiten Circulär, welche man allgemein englischem Einfluß zuschrieb. Das Comité erklärte einstimmig: es habe nicht die Absicht gehabt etwas zu ändern, wenn auch die Worte anders lauteten. Mit dieser Antwort war das Consistorium zufrieden und bewilligte zwei Kirchen. Die liberale Partei der Nationalkirche aber eröffnete auf's Neue den Kampf und überschüttete das Publikum mit einer wahren Fluth von Flugschriften, die sich in mehr oder weniger leidenschaftlicher Weise an die erste Broschüre anschlossen. Da das Stillschweigen des Comité's mißdeutet werden konnte, und das Mißtrauen durch die täglich wachsende Menge der Flugschriften genährt wurde, veröffentlichte der Secretär des Comité's zwar in seinem eigenen Namen, aber doch auf dessen Wunsch, eine geschichtliche Darstellung der Gründung, Entwickelung, den Bestrebungen und bisherigen Leistungen der evangelischen Allianz. Der Präsident des Comité's wiederholte im religiösen Wochenblatt die Versicherung, daß die Ausdrücke des zweiten Circulärs weder den Sinn noch die Tragweite des ersten änderten. Dessenungeachtet protestirten 22 Pfarrer und Professoren der Nationalkirche in einer Beilage zum officiellen Anzeigeblatt gegen eine Versammlung in ihren Tempeln, von der sie durch die Bestimmungen der Allianz ausgeschlossen seien. 57 Geistliche hatten diese Adresse an die Gemeinde nicht unterzeichnet und einzelne ausdrücklich zum Frieden aufgefordert. Am Sonntag endlich ermahnte ein Maueranschlag die wahren Freunde der Nationalkirche, zwar die Pflichten der Gastfreundschaft nicht zu verletzen, sich dagegen jeder Theilnahme an den Verhandlungen zu enthalten. Wahrlich, ein erbauliches Beispiel gegenüber den Römisch-Katholischen, die bereits im Canton die Mehrzahl bilden und wohl bald die Stadt Calvin's durch Stimmenmehrheit unter ihre Leitung herüberziehen werden! Es muß um die Allianz auch nicht besonders gut stehen, da nach Krum-

macher's Behauptung deren Sein oder Nichtsein von der Genfer Versammlung abhängen sollte.

Gehen wir nun zu der Eröffnung selbst über. Sie geschah Morgens um neun Uhr in der Kathedrale zu St. Peter vom Präsidenten der französischen Section, Altstaatsrath Adrian Naville. Nachdem man stehend den Choral: „Großer Gott, wir loben dich" gesungen, und nachdem Pfarrer Coulin mit beredten Worten das Gebet gesprochen, hielt der Präsident die Eröffnungsrede. Er begrüßte die Brüder aus England, unter dessen Schutz das Werk entstand und gedieh; die Brüder aus Frankreich, deren Väter ihr Blut und ihren Namen mit denen Genf's vermischt und die Fackel gesandt, welche noch heute die Stadt erleuchte; die Brüder aus Deutschland, dem Lande der Wissenschaft und des Gedankens; die Brüder aus Italien, welche Freudenbotschaft bringen: die Kunde von religiöser Freiheit, die dem Lande geschenkt worden; die Brüder aus Amerika, das schwer geprüft werde, auf daß die blutende Wunde für immer heilen und alle Menschen darin frei werden mögen; die Brüder der Schweiz, die sich um das Kreuz des Erlösers schaaren, an welches das weiße Kreuz der Bundesfahne erinnere; die Brüder von allen Enden der Erde, die gekommen seien, um zu bezeugen, daß sie zu derselben Familie gehören. Genf, reich an Wundern der Natur, aber einfach an Sitten (?), könne keinen glänzenden Empfang bieten. Der Redner erinnert daran, daß alle kirchlichen (confessionellen) Fragen ausgeschlossen seien, mahnte den Geist des Friedens und der Liebe zu wahren und dankt den kirchlichen Behörden Genf's für die Bewilligung der Tempel. Er giebt dann einen kurzen Ueberblick über die Haupterscheinungen, welche die 4 seit der letzten Versammlung verflossenen Jahre in religiöser Hinsicht auszeichnen, und die besonderen Bemühungen der Allianz während dieser Zeit. Er erinnert an die Gräuelscenen in Indien, die Liebesopfer und Heldenthaten während des Krieges, den neuen Eifer für die Mission, den jener Krieg erweckt, und die Errichtung von Normalschulen für indische Lehrer durch die Allianz. Bei der ersten Nachricht vom Blutbade in Syrien habe sich das englische Comité der Allianz an die Spitze der Christen gestellt, welche den bedrängten Brüdern zu Hülfe eilten, auch die Israeliten ergriffen, und so Böses mit Gutem vergalten. Die religiöse Freiheit habe an vielen Punkten gelitten. In Schweden habe sich die evangelische Allianz für die Verfolgten (Baptisten) verwendet und eine Transaction erzielt, die einen bedeutenden Fortschritt in der Toleranz beur-

kunde. In Spanien habe die Allianz durch genaue Untersuchungen die Gewißheit erlangt, daß die öffentliche Meinung der religiösen Freiheit günstiger gesinnt sei, als die Cortes. Für die Verbreitung christlicher Civilisation und des Evangeliums sei Großes geschehen durch die Erforschung Afrika's und die Eröffnung China's und Japan's. In Italien, wo die Allianz vor neun Jahren noch für die Madiai sich habe verwenden müssen, sei jetzt die Fackel des Evangeliums angezündet, die immer mehr Licht und Glanz verbreite. Der Redner erinnert an die Erweckungen (revivals) in Amerika, Irland und andern Ländern. Er beklagt dagegen so manchen bittern Streit, der den Grundsätzen der Allianz widerspreche, fordert auf zum gemeinsamen Kampf gegen den immer drohenderen Unglauben, zur Einigkeit in der Liebe und erfleht den himmlischen Segen auf die Verhandlungen.

Nach ihm ergriff Sir Culling-Eardley, der Präsident des englischen Zweigs, das Wort und erzählte einige Erfolge der Allianz in Klein-Asien und Konstantinopel gegenüber der Intoleranz. Die Bulgarei werde nächstens unabhängig sein von der Autorität des griechischen Patriarchen. Sir Robert Peel habe die Gefangenen in Spanien, denen er auf dem Wege nach Granada begegnet, im Parlament in Schutz genommen. Das Fehlschlagen der Bemühungen für das Kind Mortara werde das System der Curie dem Unwillen der Christenheit nur noch mehr preisgeben. Die Allianz in England habe viel beigetragen zur Mission in der Türkei und habe ein Comité gebildet, das sich damit beschäftige, die Negersclaven in ihre Heimath zurückzubringen. — Pfarrer Wilhelm Monod aus Paris spricht seine Freude darüber aus, daß die Vaterstadt Rousseau's Christen aus dem Lande Voltaire's, Gibbon's und Friedrich's II. in sich vereinige. Aus den Erschütterungen gehe die Kirche desto stärker hervor, und die Glaubenserweckung müsse die Einigkeit der Völker herbeiführen. — Hofprediger Krummacher aus Potsdam giebt die Gründe an, warum die Allianz in Deutschland so wenig Anklang finde. Man werfe ihr vor: die Lehrsätze des Glaubens zu verflüchtigen, die Kirche zu untergraben und den Bestrebungen, das confessionelle Bewußtsein zu wecken, entgegen zu wirken. Weiter werfe man ihr den Mangel an praktischen Zwecken, die Freundschaft mit den Baptisten vor, die allerdings in Deutschland auf unevangelische, unweise und unbesonnene Art Propaganda machten. Man glaube, das Princip der Allianz sei absolute Re-

ligionsfreiheit, und habe endlich das Vorurtheil (?), sie hege Sympathieen für eine Politik, die nicht vor dem Richterstuhl Gottes bestehen könne. Der Redner sucht diese einzelnen Vorwürfe zu widerlegen, hofft aber die beste Antwort vom Geiste der Verhandlungen und erinnert an das Wort des Königs Friedrich Wilhelm IV.: er sähe in der Allianz etwas von der Zukunft Christi.

Um zwei Uhr Nachmittags die zweite Sitzung. Professor Godet aus Neuenburg liest eine Abhandlung vor über den Tag des Herrn und die besten Mittel dessen Heiligung zu fördern. Der Sabbath sei eingesetzt, um dem Menschen das Geschenk des geistigen Lebens zu sichern; es sei nicht bloß Ruhe des Leibes, sondern auch Vorbereitung auf das geistliche Leben, wozu Gott den Menschen geschaffen. Er sei göttlichen Ursprungs; weder Sokrates noch Plato haben sein Bedürfniß gefühlt; er sei aber auch permanent und im neuen Bunde nicht aufgehoben. Der Sonntag weihe die Woche ein und stehe in Harmonie mit der neuen Oekonomie, die von der Ruhe ausgehe, welche die Heilsfreude und die Hülfe des heiligen Geistes gewähren. Die Liebe müsse das Gesetz auslegen. Es empfiehlt der Redner volles Feiern auch von literärischer, künstlerischer und theologischer Beschäftigung. Was die Erholungen des Sonntags betreffe, so sei er nach idealer Anschauung ein Tag der Freude, aber hier müsse die Erfahrung weise machen. Nur bei den Völkern, welche den Sabbath ehren, sei religiöses Leben. Der Redner empfiehlt Associationen zur Förderung der Heiligung des Sabbaths, erklärt den Zwang von Seiten des Staats für unangemessen, andererseits aber jede Constitution, welche die Achtung des Sabbaths nicht garantire, für eben so inhuman wie die, welche Polygamie erlaube. — Dr. Thompson aus Edingburg entrollt ein freundliches Bild von der Sabbathfeier in Schottland, spricht sich ebenso gegen die Carricaturen aus, welche Reisende um die Wette mit Romanschriftstellern davon entwerfen, als gegen wirkliche Uebertreibungen der Strenge des Sabbaths. Er erhebt sich am Schluß zur höchsten Blüthe christlicher Beredsamkeit. — Hr. Pastor Panchaud aus Brüssel beklagt die Entheiligung des Sabbaths in Genf, wo sie so groß sei wie in katholischen Ländern. — Pfarrer Demole bittet den Sonntag zu heiligen um der Armen willen, d. h. aus Liebe zu den Armen, um auch ihnen leibliche und geistliche Ruhe zu gewähren.

Am 3. September wurde die Sitzung um 8 Uhr Morgens vom

Präsidenten Bovet aus Neuenburg eröffnet. Das Thema der Verhandlung war: „Von den Mitteln, welche die Weisheit und die Erfahrung angeben, um den Uebeln, die aus dem Mangel an religiösem Leben und dem unsittlichen Zustand entspringen, in dem sich ein beträchtlicher Theil unserer Bevölkerung befindet, das einzig wirksame Heilmittel angedeihen zu lassen." Der berühmte Professor der Geschichte an der Sorbonne, Rossneuve-Saint Hilaire (früher Katholik), trug eine an geistvollen und schlagenden Gedanken reiche Abhandlung vor, deren Hauptinhalt die Charakteristik des Bauern und Arbeiters in Frankreich bildete.

Pfarrer Bouvier von Genf behandelte dieselbe Frage für die französische Schweiz. Er nennt als Folgen der Demokratie die Erschütterung der religiösen und kirchlichen Autorität, aber auch die religiöse Freiheit und Toleranz, die Wahrhaftigkeit in religiösen Dingen. Andererseits habe die Revolution eine Ueberreizung socialer Thätigkeit, Ehrgeiz, Geldliebe, Vergnügungssucht und beim Aufhören alles moralischen und legalen Zwangs zügellosere Unsittlichkeit zur Folge. Als Mittel zur Hebung des Volks empfiehlt er Erziehung, Evangelisirung, Philanthropie, gegenseitige Erbauung. Die guten Werke sollen mehr für und durch das Volk geschehen. Die Lehrer des Evangeliums sollen mehr dessen geistigen Gehalt zum Verständniß bringen und seine Beziehungen zur wahren Freiheit. Nicht bloß durch das Wort, sondern auch durch das Beispiel soll man wirken, Gesellschaften bilden und für edle und reine Zerstreuungen des Volks sorgen. — Die dritte Abhandlung über dieselbe Frage für Deutschland von Dr. Fliedner in Kaiserswerth wurde nicht verlesen, weil die Zeit nicht mehr reichte; sie ist gedruckt vertheilt worden.

Am Mittwoch, den 4. Septbr., war Gegenstand der Verhandlungen in der Vormittagssitzung: „die kritische Beleuchtung des heutigen Skepticismus in Frankreich" durch Ernst Naville, Professor der Philosophie und Theologie in Genf; namentlich unterwarf auch der Pfarrer Bastie aus Paris den Skepticismus im gegenwärtigen Frankreich einer sehr scharfen Geißelung. Das Thema der Nachmittagsverhandlung lautete: „Israel und Jesus Christus" oder die Mission unter den Juden, worüber namentlich Dr. Capadoce aus Haag und die beiden Petavel aus Neuenburg, natürlich zu Gunsten der Judenmission, sich aussprachen. Da am Donnerstag der Bettag in Genf abgehalten wurde, so unter-

blieben Vormittags die Verhandlungen; doch besprachen sich die Italiener Nachmittags über die Verbreitung des Evangeliums in Italien, wiesen die übertriebenen Vorstellungen von dem, was schon geschehen sei, zurück, stellten die Gefahren dar, welche dem Werke drohen durch das Vorurtheil der Italiener gegen den Protestantismus namentlich wegen seines deutschen Ursprungs und durch die geringe Sympathie der liberalen Partei für die religiöse Frage.

In der Morgensitzung am Freitag, den 6. Sept., wurde über einen für Ort und Leute höchst interessanten Gegenstand verhandelt, nämlich „über den Charakter der Reformation und des Reformators von Genf". Die Vorträge waren eine Verherrlichung Calvins als Reformator, als Schriftausleger und Schriftsteller. Dies Thema zündete bei den leicht erregbaren Franzosen, und die Verhandlungen an diesem Morgen waren wohl die belebtesten von allen.. Der siebenzigjährige, doch noch in voller Manneskraft und jugendlichem Feuer lebende Merle d'Aubigné betritt die Rednerbühne. „Die Idee der Allianz hat in Calvin gelebt; er wollte die Kirche nicht äußerlich, sondern innerlich reinigen. Er ist eine von den reichen, tiefen, geheimnißvollen Naturen, die auf geheime Weise mit Gott verkehren. Das oberflächliche Studium Calvin's führt zu den groben Entstellungen katholischer Pamphletisten. Man erklärt die Reform Calvin's in der Regel für übertrieben. Sie war gemäßigt und versöhnlich. Er wollte zwar keine Accomodation, aber eine Vereinbarung der Meinungen. Die Reformation fing an zu kränkeln und hinzuschwinden durch die Streitigkeiten ihrer Vorkämpfer. Calvin stieß den Schmerzensschrei aus. Obwohl nicht ohne Fehler und Irrthümer war er durch seinen festen versöhnlichen Charakter geeignet zum Werke der Einigung." Nun beruft der Redner in lebendiger dramatischer Weise die drei Reformatoren Luther, Zwingli und Calvin in die Kathedrale, wo einst der letztere gepredigt gegen die marmousets und erklärt habe: „er gebe eher sein Leben preis, als daß er den libertins, den Hunden, das Heilige gebe." Dann läßt er die drei Doctoren in ihren eigenen Worten mit einander über einige wichtige theologische Fragen discutiren, über das Verhältniß zwischen Glauben und heiliger Schrift, über die menschliche Natur, über den Vorrang von Versöhnung und Wiedergeburt, über die Gnadenwahl und das Abendmahl. Ueberall hat nach ihm Calvin eine vermittelnde Ansicht. — Der Redner hofft am Schluß seines sehr bewegten und

bewegenden Vortrags, die Allianz werde in Stockholm, in New-York und auch einmal in Rom sich versammeln können. (Bei diesen Worten bricht die Versammlung in einen Beifallssturm aus). „Wenn Calvin heute von dieser Kanzel herab zu euch spräche, würde er euch zurufen: Haltet an der Heiligkeit, an der Thätigkeit, an der Freiheit, an der Wahrheit! er würde den Deismus und die Irrlichter der Lehren unserer Tage beklagen." — Nachdem die Versammlung begeistert das Lied gesungen: „Ein' feste Burg ist unser Gott", liest Merle d'Aubigné einen Vorschlag vor: die Allianz möchte den Wunsch aussprechen, daß im Jahre 1864, am Todestag Calvin's, eine Gedächtnißfeier in den Kirchen gehalten und zum Andenken des Reformators nicht etwa eine Statue, aber ein gemeinsames Gebäude für die National- und die freie Kirche errichtet würde. — Noch wurde Calvin von Professor Herzog aus Erlangen als Schriftausleger gepriesen und von Pfarrer Bungener in Genf ein kurzer geistreicher Ueberblick über die gesammte schriftstellerische Thätigkeit Calvin's zum Besten gegeben.

Die Verhandlungen des Nachmittags, welche Herr Pfarrer Valette aus Paris leitete, beschäftigte sich mit den Sonntagsschulen. Pfarrer Cook aus Calais hatte über diesen Gegenstand das Hauptreferat, und eine ziemliche Anzahl sowohl Franzosen als Engländer führten das Thema durch ihre Mittheilungen und Räthschläge weiter aus. Zu bemerken ist daraus, daß Großbritannien heute 25,000 Schulen zählt, welche den zehnten Theil der Bevölkerung unterrichten, und daß in Amerika gegenwärtig gegen vier Millionen Sonntagsschüler sind.

In der Samstags-Sitzung, der von Pfarrer Du Pasquier aus Neuenburg präsidirt wurde, lautete das Thema: „die Religionsfreiheit als Garantie der Ordnung und des Friedens der Staaten." Hauptredner war Pfarrer von Pressensé aus Paris, der mit eindringlichem Feuer diesem Lieblingsgedanken der Allianz, einer unumschränkten Religionsfreiheit aller evangelischen Parteien, das Wort redete. Pfarrer Viguet aus Genf schritt zu der Aeußerung vor: „Wo man die Freiheit nicht geben will, muß man sie nehmen." Nur ein Mann, der Staatsrath Groen van Prinsterer aus dem Haag, mahnte in dieser Hinsicht zur Mäßigung und empfahl der Allianz, Dr. Stahl's Rathschläge zu erwägen. „Ich will", sagte er, „die Religionsfreiheit vom Evangelium und nicht von der Revolution. Freiheit und Glauben sind unzertrennbar. Auf dem

holländischen Gulden sieht man den Schutzgeist Hollands, auf die Bibel sich stützend, und darunter die Worte: „Auf der Bibel fußend vertheidigen wir die Freiheit." „Holland hat diese mit dem Märtyrerblut erkauft. Angesichts der Krisis, welche naht, laßt uns auf die Bibel uns stützen, und wir werden alle edle Freiheit erringen!"

Als Nachtrag zu den Verhandlungen über die Religionsfreiheit haben wir zu bemerken, daß dieser Gegenstand noch einmal, am 11. September, und zwar in einer etwas seltsamen Weise, wieder zurückkehrte. Da nämlich in der Vormittags-Sitzung dieses Tages die Frage auf der Tagesordnung stand: „Untersuchung der Hauptpunkte, über welche der gegenwärtige Rationalismus, hauptsächlich derjenige der deutschen Schweiz, in Opposition mit dem evangelischen Christenthum sich befindet", — so wurde im Verlauf der Verhandlungen der Vorschlag gemacht: die deutschen Mitglieder aufzufordern, die Sache der Religionsfreiheit in ihrem Vaterland in die Hand zu nehmen. Mit Verwunderung sah man fast alle deutschen Redner, welche einige Tage vorher zu Gunsten der Religionsfreiheit in Spanien votirt hatten, sich jetzt gegen diesen Vorschlag erheben. „Das ist eine Angelegenheit der Gesetzgebung", rief Hofprediger Dr. Krummacher aus Potsdam aus, „wir haben nicht das Recht auf dieses Gebiet hinüberzugreifen." Die meisten Deutschen stimmten bei, „so daß man glauben konnte, Deutschland begreife noch nicht, was Gewissensrechte seien." Hr. von Pressensé aus Paris eiferte mit großer Lebhaftigkeit gegen die Inconsequenz der deutschen Auffassung der Frage.

In der Nachmittags-Sitzung, am 11. September, wurde noch die Sclavenfrage berührt. Auf der Tagesordnung stand „die christliche Bruderliebe." Es wurde der Antrag gestellt: daß sich der Bund dem vom Präsidenten Lincoln angeordneten Fasttage anschließe, und in diesem Antrag wurde die Sclaverei als mit dem Evangelium unvereinbar bezeichnet. Die Versammlung erhob denselben einstimmig zum Beschluß. Bei der ersten Gründung des Bundes hatte man die Sclavereifrage ausgeschlossen, ohne Zweifel aus Rücksicht für die orthodoxen Geistlichen der Vereinigten Staaten, welche bekanntlich meist Gegner der Abolitionisten waren; jetzt, da die Abolitionisten und Sclavenhalter, die Union und die Südstaaten Amerikas über die Sclavenfrage mit einander in Bürgerkrieg gerathen sind, hielt man es doch dem evangelischen Princip für angemessen, sich gegen die

Sclaverei und damit für die Union auszusprechen. — Noch sei erwähnt, daß in Folge der italienischen Frage von einem Theil des Bundes eine Versammlung gehalten wurde, um für das glückliche Gelingen der „Evangelisation Italiens" zu beten. — Daß die ganze Zeit hindurch Abends in den Kirchen Genfs und in der Umgegend von den bedeutendsten Kanzelrednern der verschiedenen Nationen gepredigt wurde, brauchen wir kaum zu bemerken, da es bei solchen Versammlungen herkömmlich ist. Von den in gebrochenem Französisch predigenden Engländern wird ausdrücklich gesagt, daß sie besonders durch ihr Predigen einen tiefen Eindruck machten. Sonst sollen die langen, zum Voraus ausgearbeiteten Vorträge, die meist abgelesen wurden, oft kalt gelassen und ein warmes gegenseitiges Aussprechen gehindert haben. Es könnte uns noch auffallen, daß bei der Allianz so wenig von der Thätigkeit der Deutschen, die doch in ziemlicher Anzahl in Genf zugegen waren, berichtet wird, wenn nicht die Zeitungen noch nachträglich einen ausführlichen Vortrag des Prof. Dorner, den er über das Recht [1]) des Individualismus und der Subjectivität gehalten, gebracht hätten. Professor Dorner in Göttingen hat in neuerer Zeit in sehr lobenswerther Weise es unternommen, die deutsche und die englische theologische Wissenschaft der Gegenwart einander näher zu bringen und gegenseitig für beide das Verständniß zu eröffnen; ist auch deshalb mit einigen der Hauptvertreter der englischen Theologie in ein näheres Verhältniß getreten. Auch hat er zu dem Zweck jüngst eine beachtenswerthe Abhandlung über die Manfel-Mauricesche Controverse in den Jahrbüchern für deutsche Theologie veröffentlicht [2]). Ob es ihm aber gelingen wird, bei den Engländern Geschmack an exakter, gründlicher deutscher Wissenschaft zu erwecken, und ob namentlich die abstrakte begriffliche Sprache, in welcher diese zum Theil noch auftritt, jenen „plan- und volksverständlich" genug erscheinen wird, muß die Zukunft lehren. Jedenfalls waren die Urtheile von jener Seite über den von Dorner gehaltenen Vortrag nicht gerade ermuthigend.

Fast zugleich mit der Allianz, aber in viel kürzerer Zeit, nämlich in den Tagen vom 9. bis 11. September feierten die katholischen Vereine ihre Zusammenkunft in München. Es war die 13. Generalversammlung. Es ist zu beachten, daß auch dieser Bund, wie der im Ein-

1) Augsb. Allg. Ztg., Beilage zu Nr. 286 und 287.

2) Vgl. Jahrbücher für deutsche Theologie 1861. 2. Heft.

schlafen begriffene oder bereits entschlafene Kirchentag, von den Jahren der Bewegung 1848 und 1849 her datirt. Damals war es, wo der Fürstbischof von Diepenbrock das Wort sprach: eine Versammlung der Bischöfe thut uns mehr Noth, als ein deutsches Parlament. Diese Versammlung vertritt bekanntlich die Interessen der römisch-katholischen Kirche in ultramontaner Weise. Aber wie war hier auch Alles so ganz anders als in Genf? Schon die Begrüßung der Abgeordneten am 8. September Abends durch Hrn. von Ringseis endete mit dem Angelus domini und Ave Maria. Ringseis betonte in seinem Festgruß vor allem die Universalität der katholischen Kirche, die um alle Nationen ein einigendes Band schlinge. Darauf kam er auf die Kämpfe der Gegenwart zu sprechen, in denen die Kirche mit den giftigsten Waffen angegriffen werde, das deutsche Vaterland aber mit gebrochener Kraft darniederliege, wofür die religiöse Trennung eine der Hauptursachen sei. Dieser Sachlage gegenüber bedürfte es nicht bloß der Worte, sondern der Thaten. Pfarrer Vorschneider aus Genf unterließ es nicht, gleich zu Anfang eine Rede über das Aufblühen der bereits 48,000 Seelen betragenden katholischen Gemeinde in dieser Stadt Calvin's zu halten. Hatte doch der Pius-Verein in Freiburg Angesichts der Zusammenkunft der Allianz in Genf unter anderen Toasten auch einen „auf Genf, das protestantische Rom, welches bald das katholische Rom der Schweiz sein wird", ausgebracht.

Während man bei der Begrüßung in Genf sich gemüssigt gesehen, den bescheidenen Empfang der Gäste durch die Einfachheit der Sitten dieser Stadt zu motiviren, so war dagegen der erste Aufzug in München pomphaft, der äußern Glanzentfaltung der römischen Kirche angemessen. Schon der Versammlung voraus war vom „heiligen Vater" in Rom ein Breve eingelaufen, worin allen Abgeordneten und Mitgliedern derselben der apostolische Segen ertheilt wird. Am Montag, gegen 9½ Uhr, setzte sich der Festzug von der Frauenkirche aus nach dem Glaspalast in Bewegung. Zuerst kamen die Zünfte mit ihren Standarten; dann eröffneten Staatsminister von Zwehl, Freiherr von Pelkhofen und Professor Streber die lange Reihe der Abgeordneten und Gäste, denen der Stadtmagistrat und endlich die Mitglieder der Münchener katholischen Vereine folgten. Die weit aus größte Zahl der Abgeordneten, deren gleich zu Anfang gegen 400 Personen waren, bestand aus Klerikern, die Laien bildeten kaum ein Zwölftheil der Theilnehmer. Gegen 11 Uhr kam der Zug in den für die Sitzungen abgesonderten Räume des Glaspalastes an. Dieselben waren mit den Fahnen sämmtlicher deutscher Bundesstaaten verziert, nur das deutsche Banner fehlte. Inmitten des Saals war eine reich geschmückte Tribüne für die Vorsitzenden und Redner errichtet, über welcher man das Bild Pius IX., und darüber zwischen den bairischen und österreichischen Fahnen die Farben des Kirchenstaats gewahrte. Rechts und links an der Tribüne waren die Büsten der Könige Max und Ludwig aufgestellt, an den beiden Seitenwänden rechts und links von der Tribüne aber fand sich eine segnende Christusstatue und eine Muttergottesstatuette zwischen Blumen. Für die Abgeordneten und Gäste waren eigene Sitze inmitten des Saales bereit, außerhalb der Barriere und auf der Gallerie für die Zuschauer. Nachdem der Zug im Glaspalast sich zur Ruhe begeben und der katholische Gesellenverein mit einem Festgesang denselben bewillkommt hatte, wiederholte Hr. von Ringseis noch einmal die Begrüßung der Abgeordneten und Gäste in der durch ihre treue Anhänglichkeit an die katholische Kirche und ihr angestammtes Fürstenhaus sprichwörtlich gewordenen Stadt München. „Wir tagen", sagte er, „unter dem Segen des heiligen Vaters, unter dem Schutze des Königs Max, der allen Bekenntnissen gerecht zu werden sucht, unter den Segenswünschen des Königs Ludwig, der, wie Kaiser Heinrich II., nicht bloß den Namen eines Kirchenerbauers, sondern auch den des Kirchenwiederherstellers und eines Mäcen der christlichen Kunst sich gewonnen hat; wir tagen unter der Unterstützung der hohen Staatsbehörden und des Magistrats und unter der Theilnahme des größten Theils der Gemeinde. Gottes Segen hat bisher sichtbarlich über dem katholischen Verein gewaltet, er wird auch dies Mal über seiner Versammlung walten. Nicht bloß kirchlich ist der Zweck des Vereins, er geht auch auf die Verbesserung der Sitten, auf die Pflege der öffentlichen Wohlthätigkeit, auf Kunst und Wissenschaft und auf das christliche Gewerbe." Es wurde nun durch Wahl des Localcomités ein förmlicher parlamentarischer Haushalt gegründet, indem zum Präsidenten Freiherr von Andlaw aus Freiburg, zu Vicepräsidenten die Professoren Streber und Moy erwählt wurden. Schließlich schlug Stadtpfarrer Thissen aus Frankfurt vor, in den öffentlichen Verhandlungen jede Besprechung der römischen Frage zu vermeiden, worauf man von außen sehr gespannt sei, worüber aber die Versammlung nur einmüthiger Gesinnung sein könne. Der Antrag wurde angenommen.

Aus den nun täglich folgenden Sitzungen werden wir uns darauf

beschränken, bloß das Charakteristische herauszuheben. Charakteristisch aber war nach der Uebergabe des päpstlichen Breve's durch den apostolischen Nuntius Msgr. Chigi und nach den Begrüßungs-Ansprachen des Erzbischofs von München-Freising, sowie des Präsidenten und des Bischofs Senestrey aus Regenburg die Rede, welche der Domcapitular Moufang aus Mainz hielt und welche von stürmischem Beifall oftmals unterbrochen wurde. „Der gegenwärtige Krieg gegen die Kirche habe Manches, was ermuthigen und erfreuen könne: darum, weil wir wissen, wogegen wir kämpfen müssen, und wer zu uns gehört, vor allem aber darum, weil wir unter einem so edlen Vorkämpfer stehen wie Pius IX. Als er vor 16 Jahren mit der Tiara geschmückt wurde, da jubelte Italien, da jubelte der Erdkreis. Wenn es heute anders geworden ist, ist es etwa seine Schuld? Hat er etwa sein gegebenes Wort gebrochen? Nein! Als er Papst geworden, wollte er allen Mißständen abhelfen, dem wahren Fortschritt vorangehen. Pius IX. hat die Initiative zu den Forderungen der Gegenwart gegeben. Von seltener Güte des Herzens, ließ er die wegen politischer Verbrechen Verbannten nach Rom zurückkommen, und sie haben als Schwur und Unterpfand der Treue aus seiner Hand das allerheiligste Sacrament genommen. Aber kaum daß ein Jahr vorüber war, so waren sie einig, daß Pius sinken und auf seinen Trümmern die römische Republik sich erheben müsse, d. h. die Herrschaft alles dessen, was nicht katholisch und nicht christlich ist. Pius IX. kehrte zurück, aber trotz dieser Erfahrungen schlug sein Herz für sein Volk, als wäre nichts gegen ihn geschehen, als hätte er für seine Absichten nur Anklang gefunden. Er heilte die Wunden der Revolution, schuf geordnete Zustände, regelte selbst die Finanzen; er wollte nur wohlthun. Alles Gute, was man heut' erstrebt, hat nur von ihm seinen Ausgang genommen. Aber noch einmal hat sich die Verschwörung gegen ihn aufgemacht. Von ihr, die sich nicht nur über Italien allein, sondern über die Welt verbreitet, kommt das Mißlingen aller seiner Plane. Nur ein Blinder kann dies verkennen. Bei dem Kampfe der Gegenwart eine solche Persönlichkeit wie Pius an der Spitze zu haben, ist erfreulich, mit ihr zu leiden süß. Ein wunderbarer Muth beseelt ihn allen Angriffen gegenüber. Und doch ist er nicht der Mann eines eisernen Charakters, er ist zart, gütig, mild und, wenn er nun allen Gewaltthätigkeiten und Intriguen ruhig und fest widersteht, so ist dies nicht Sache seines Naturells, welches, so weit als es kann, nachgiebig ist. Ist er nun so stark, weil er

etwa eine Großmacht ist, die der Gewalt Gewalt entgegensetzen kann? Seine Militärmacht war nur groß genug, um sein Land gegen Wühlereien zu schützen, aber die italienische Revolution und ihr Protector haben sie vor einem Jahre bei Castelfidardo vernichtet. Nur die Macht des Glaubens und des Gewissens macht Pius stark, und das haben jene Verschwörer nicht gewußt, welche ihrer Zwecke wegen alle Leidenschaften der Menschen aufwühlen. Was das Gewissen vermag, wissen sie nicht, und an der Gewissenhaftigkeit des Papstes scheitert jeder Versuch einer Lösung der römischen Frage von ihrer Seite. Der Papst erklärt, daß die Krone, die er trägt, nicht ihm, sondern der Kirche gehöre. Dies ist die Ursache, warum sich die römische Frage nie anders lösen wird, als daß Pius IX. und seine Nachfolger Könige von Rom bleiben. So steht der Papst groß und mächtig da. Schauen wir aber auf die Großmächte Europas, so sind sie zum Theil im geheimen Bunde mit seinen Feinden, wenn sie ihm durch Freundschaft heucheln, zum Theil sogar im offenen Einverständniß. — Die Großmacht aber, die gerne helfen möchte, ist gehindert, niedergeworfen durch den ungerechten italienischen Krieg. Aber die Großmacht, die Europa retten, Recht Recht sein lassen wird, ist das Gewissen Pius IX.; dasselbe schlägt auch in unserer Brust, denn wir sind Glieder am Leibe der Kirche, wovon der Papst nur das Haupt ist. Erfreuen endlich muß uns die Theilnahme der ganzen Christenheit an unserm heiligen Vater; Volk, Klerus und Bischöfe sind darin eins. Das arme Volk giebt seinen letzten Heller her, damit der Papst nicht abhängig werde von dem Gelde der verrätherischen Großmacht. Dies ist groß und rührend, daß wir einen Papst haben, der jetzt schon anfängt von Almosen zu leben. Auch unser Heiland, im Stall geboren, hat von Almosen gelebt. Pius IX. erklärte, daß er von den Großen der Erde nichts annehmen werde, wohl aber das Almosen seiner Kinder. Müßten wir darben, wie Gott es bisher nie gefordert — fürwahr, unter einem solchen Vorkämpfer darbten wir gern. Nicht bloß in Deutschland, in der ganzen Welt denkt man so; nicht bloß die Katholiken, auch die Andersgläubigen sind von der Haltung des heiligen Vaters erbaut und auch sie suchen mit Gebet und Almosen zu helfen. Wie schön wär' es, wenn die getrennten Brüder durch die Noth des Papstes mit uns wieder geeinigt würden! Mit dieser Aussicht würde der Papst gerne arm. Gewiß, dies wird der Segen für all' die Leiden sein, die so groß und unschuldig, dem Heiland ähnlich, von Pius IX. ertragen werden! — Niemals wird der

Primat untergehen, und, wenn auch aus Rom vertrieben und betteln gehend, ist Pius IX. dennoch der heilige Vater, der den Erdkreis segnet. Aber auch die weltliche Macht des Papstes geht nicht zu Grunde; denn als Paulus schrieb: wir sind ein Gespött der Kinder geworden, als Ignatius in der Arena von den Löwen zerrissen wurde, als die Märtyrer zu Tausenden bluteten, da ging die Sache der Kirche nicht unter. Im Leiden liegt selbst der Sieg! Wer bisher der Kirche nur mit halbem Herzen anhing, wird durch ihr Leiden zu ihr völlig hingezogen, und so sind wir durch die gegenwärtigen Stürme nur bessere, treuere Söhne des Papstes und der Kirche geworden. Die Leiden der Päpste sind überhaupt die großen Epochen, wo die Kirche ihre Fortschritte macht. Als Gregor VII. zu Salerno starb, war die Freiheit der Kirche erobert. Nichts ist heute so sehr erschüttert, als das Recht — der heilige Vater vertritt es, nicht bloß für die Kirche, auch für die Throne und Völker, überhaupt für die Welt. Wenn die Wasser der gegenwärtigen Sündfluth abgelaufen, wird Pius IX. oder sein Andenken in der welthistorischen Erinnerung glänzen wie der Regenbogen, als Noah aus der Arche ging. Auch für die deutsche Sache ist Alles zu hoffen. In dem Manifest Franz Josephs zur Zeit des italienischen Krieges ist keine Lüge, und so ist das jüngste Schreiben des Grafen v. Rechberg deutsch und ehrlich, darum wird Gottes Segen darauf ruhen. Noch hat kein deutscher König das Lügenkönigreich Italien anerkannt, und hoffentlich wird Deutschland von der Schmach bewahrt bleiben, den Räuber- und meineidigen König als König von Rom anzuerkennen. Wir Deutschen sind schwach, ein Spott der Völker, aber wenn wir die Wahrheit lieben, wird Gott mit uns sein. Mit Pius IX. leiden und streiten wir; wir sind nicht besser als unsere Brüder von Castelfidardo, mit ihnen geben wir Gut und Blut für ihn." —

Die nachfolgenden Redner, wie z. B. Stadtpfarrer Wick aus Breslau und Professor Kreuser aus Köln ergingen sich zum Theil in so trivialen Ausfällen gegen die sogen. Fortschrittsmänner der Gegenwart, ja gegen allen und jeden Fortschritt in christlicher Erkenntniß und Wissenschaft, daß der rühmlich bekannte Benediktiner-Abt Haneberg in einer spätern Sitzung sich gedrungen fühlte mit der Erklärung aufzutreten: „er wolle keinem seiner Vorredner einen Vorwurf machen; es seien aber Aeußerungen gefallen, die bereits eine falsche Auslegung gefunden zu haben schienen; er spreche es aus: der Katholik ist kein Feind des Fortschritts, sein Ruf laute: Vorwärts, Katholiken!"" Er spreche ferner aus, daß wir in keiner Zeit des Unglaubens leben, sondern in einer Zeit des Glaubens: ein Fortschritt sei so gut im Glauben wie in der Wissenschaft nothwendig."

In der ersten engern Versammlung am 10. Sept. unter dem Vorsitz des Hrn. v. Moy wurde von Professor Sepp ein Antrag über die Errichtung eines ausschließlich deutschen Franziskanerklosters zu Tiberias im heil. Lande in Vorschlag gebracht, der auch angenommen wurde. In der darauf folgenden öffentlichen Sitzung war, außer der Vorlesung einer Antwortsadresse auf das päpstliche Breve, das Wichtigste eine Rede, die Hr. Professor Ringseis über das Verhältniß von Wissen und Glauben, beziehentlich über Naturwissenschaft und römisch-katholischen Glauben hielt, und in welcher er die Möglichkeit und Natürlichkeit der Wunder nachzuweisen suchte. Es war diese Rede wohl der bedeutendste, wenn nicht der einzige Versuch, bei dieser Gelegenheit auch einer tiefer eingehenden wissenschaftlichen Ansicht in der Versammlung Geltung zu verschaffen. — Pfarrer Thissen aus Frankfurt sprach im Ganzen in versöhnlichem Sinne über nationale Einigung und confessionelle Verhältnisse, wenn er es auch nicht an römischen Seitenblicken auf die Reformation und den Protestantismus fehlen ließ und die Hoffnung auf eine Rückkehr der getrennten und verirrten Brüder „in nächster Zeit" vor Augen sah.

Anträge, die sich namentlich auf die gegenwärtige Lage des Papstes bezogen, waren entweder bereits in die erwähnte Adresse an denselben niedergelegt oder sie wurden in dem Manifest, das auf Anregung des Dr. Michelis als Ausdruck der Generalversammlung formulirt worden war, zusammengefaßt ausgesprochen. Dieses Manifest lautet:

„1. Die katholische Generalversammlung zu München, indem sie von den Gesinnungen, welche in allen gläubigen Katholiken Deutschlands leben, Zeugniß ablegt, bekennt vor allem, daß sie in dem Papste allezeit, und unter allen Verhältnissen, das Oberhaupt der Kirche verehrt, dem kraft göttlicher Anordnung, ganz unabhängig von seiner weltlichen Souveränität, alle Gläubigen nebst ihren Oberhirten in Sachen der Religion untergeben sein müssen, wenn sie zur katholischen Kirche gehören wollen. 2. Die katholische Generalversammlung, angesichts der Gefahren, welche die weltliche Herrschaft des Papstes bedrohen, bekennt, daß sie in Allem mit jenen Grundsätzen, Ueberzeugungen und Gesinnungen übereinstimmt, welche der heilige

Vater selbst in seinen Rundschreiben und Allocutionen, wie nicht minder mit höchster Einmüthigkeit der Episcopate aller Länder, hierüber ausgesprochen hat, und sie erblickt in diesen Aussprüchen den zuverlässigsten Ausdruck der Wahrheit und die sichere Richtschnur, an welche sich jeder Katholik zu halten hat. 3. Die katholische Generalversammlung erblickt in der Beraubung des Kirchenstaats nicht bloß ein Verbrechen gegen die Gerechtigkeit, sondern ein specielles Verbrechen gegen die Kirche, einen Gottesraub: denn der Kirchenstaat ist wesentlich Kirchengut. 4. Die katholische Generalversammlung erkennt ferner in der beabsichtigten Zerstörung des Kirchenstaats einen Frevel gegen die Freiheit der Kirche, gegen die höchsten Interessen der Religion, gegen die wesentlichsten Rechte aller katholischen Völker und gegen die Ordnung der göttlichen Vorsehung, sowie gegen alle Grundlagen des Eigenthums. 5. Angesichts der in der jüngsten Zeit hervortretenden Agitation gegen die mit dem apostolischen Stuhl abgeschlossenen Conventionen, erklärt die katholische Generalversammlung es für ein frevelhaftes, alles Recht verletzendes, den confessionellen Frieden und das Wohl des deutschen Vaterlandes gefährdendes Beginnen, den von den deutschen Reichsgesetzen gewährleisteten Rechtsbestand in Frage zu stellen und anzutasten. 6. Wir halten es für eine falsche, jede Rechtssicherung zerstörende Doctrin, daß es in der Gewalt des Staates, sei es der Regenten, sei es der Kammern, liege, einseitig, ohne Einwilligung der Kirche, den Rechtsbestand der Kirche zu verändern oder aufzuheben. 7. Wir nehmen, gestützt auf die in Deutschland geltenden Rechtsgrundsätze, in allen deutschen Ländern für unsere Kirche und ihre Bekenner alle jene Rechte und Freiheiten in Anspruch, welche die Gesetze allen Bürgern gewähren, und protestiren gegen alle Ausnahmsgesetze, wodurch die allgemeine Freiheit zum Nachtheil der katholischen Religion und Kirche beschränkt wird. 8. So sehr wir wünschen, daß alle Menschen zum Vollbesitz der Wahrheit und Gnade, wie sie Christus der Herr nur in seiner wahren Kirche niedergelegt hat, gelangen möchten, so wenig wollen wir uns in die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse der Andersgläubigen einmischen, da die große religiöse Frage, welche seit 300 Jahren Deutschland bewegt, nur auf dem Weg unbehinderter Entwickelung und freier Ueberzeugung gelöst werden kann. 9. Die Beschuldigung, daß die katholische Kirche und ihre rechtmäßige Freiheit in Deutschland die nationale Größe und Einheit, so wie die bürgerliche Freiheit hindern, und daß wir Katholiken eine der bürgerlichen Freiheit, dem socialen Fortschritt feindliche politische Partei seien, bezeichnen wir als einen, sei es aus Vorurtheil und Unwissenheit, sei es aus böser Absicht hervorgegangene Unwahrheit."

Der bekannte Stiftspropst Dr. Döllinger, der bekanntlich im Laufe des Sommers im Saale des Odeon über den Kirchenstaat einige Vorträge gehalten hatte, in welchen er sich dahin aussprach, daß die weltliche Macht des Papstes unter den gegenwärtigen Zeitverhältnissen unhaltbar sei, hatte mit seinen Reden große Sensation erregt. Angesichts der Macht, die nun in seiner nächsten Nähe aufgetreten war, fühlte er sich zu einer näheren Erklärung gedrungen, die in seinen Augen als eine Rechtfertigung erschien, in den Augen Vieler aber als Widerruf erscheinen mußte. Nachdem er in der engeren Sitzung Mittheilungen gemacht hatte, betrat er in der öffentlichen Sitzung am 11. Sept. die Tribüne, um zu erklären: er sei von Freunden aufmerksam gemacht worden, daß über seine Uebereinstimmung mit dem gestern bezüglich des Kirchenstaats gefaßten Beschluß Zweifel bestünden, die sich auf seine im Odeon gehaltenen Vorträge gründeten. Er habe von denselben nichts zurückzunehmen; aber er sei mißverstanden worden. Um nun jedes Bedenken hierüber zu verscheuchen, verlas er folgende Punkte: 1. Wenn der Papst seine weltliche Herrschaft gegen die gegenwärtigen Angriffe vertheidige, so kämpfe er für die gerechteste Sache. 2. Die Sache des Papstes ist die aller legitimen Monarchen, alles öffentlichen Rechts, des Friedens und der Ordnung von Europa. 3. Der Papst könne nicht Unterthan einer fremden Regierung werden — er muß Souverän sein. Seine Souveränität darf und kann kein bloßer Titel sein; sie muß eine feste Basis haben, er muß darum ein Gebiet mit fürstlicher Hoheit besitzen. Die Erhaltung oder Herstellung seiner Souveränität sei darum gemeinsame Angelegenheit der Katholiken." — Diese Erklärung wurde mit einem wahren Beifallssturm aufgenommen, und der Präsident versicherte: „daß durch diesen Akt die Bewunderung für den berühmten Redner, wie sie schon vorher bestand, womöglich noch gewachsen sei." Döllinger hat nachträglich eine sehr umfassende Schrift über das Papstthum veröffentlicht, gewiß in der Absicht, um seine Meinung über den Kirchenstaat vollkommen klar und gegen alle möglichen Mißverständnisse sicher auszusprechen, und wir zweifeln nun nicht mehr, daß seine in dem vorliegenden Buche ausgesprochene Meinung vollkommen päpstlich ausgefallen ist.

Es fehlte endlich in der letzten öffentlichen Sitzung am 11. Sept. Nachmittags auch nicht an einem höchst eigenthümlichen Vorfall, der besonders auf den Effect berechnet zu sein schien, und der wiederum das arme, vielfach verlästerte Mecklenburg betraf. Wir theilen den Vorfall einfach mit und überlassen es den Mecklenburgern selbst, eine Aufklärung oder Berichtigung zu geben, falls ihnen solche nöthig erscheinen sollte. „Monfang betritt die Rednerbühne und verliest ein eingelaufenes Schreiben des Missionärs Jänisch aus Neustrelitz, worin der Generalversammlung zur Anzeige gebracht wird, daß die Katholiken im Großherzogthum Mecklenburg-Strelitz bis vor kurzer Zeit ohne alle geistliche Pflege sich befunden hätten, indem von der Landesregierung die Erlaubniß zur Errichtung einer Mission (!) nicht zu erlangen war, da dieselbe die Aufregung fürchtete, welche der Aufenthalt eines katholischen Priesters in ihrem Territorium hervorrufen würde. Erst in neuester Zeit sorgt für die religiösen Bedürfnisse der Katholiken von Mecklenburg-Strelitz ein Missionspriester von Wittstock in Brandenburg, indem er allmonatlich auf zehn Tage nach Neustrelitz hinübergeht, und hier den Gottesdienst und die Krankenprovisionen vornimmt. Aber derselbe werde in den nothwendigsten Functionen beschränkt, sogar die Spende des Tauffacraments sei ihm mit einer Strafe von fünfzig Reichsthalern untersagt. Dem Vorgänger des Briefschreibers in der Mission zu Wittstock seien dieselben bereits einmal von der Landesregierung abgefordert worden, als er eine Taufe vornahm, und soeben nun wiederhole sich der Fall bei dem Unterzeichneten. Am 4. Sept. nämlich wünschte der Seilermeister Günther aus Neustrelitz, daß der Unterzeichnete seinem Kind die Taufe spenden möchte; am Tage vor der beabsichtigten Function jedoch sei bei diesem von Seiten der großherzoglichen Landesregierung das Verbot derselben mit der Androhung von 50 Reichsthalern Strafe eingekommen, zugleich aber auch bei dem Seilermeister Günther, so daß der schmerzlich betrübte Vater es nicht wage, sein Kind katholisch taufen zu lassen, sondern genöthigt sei, von einem protestantischen Geistlichen die Spendung des Sacraments vornehmen zu lassen. Diese Mittheilung rief in der Versammlung den lautesten Unwillen über die großherzogliche Regierung hervor, und ein Vorschlag, für den bedrängten Missionspriester und den katholischen Vater das angedrohte Strafgeld bei dem Festdiner zu sammeln, damit das Kind des letztern katholisch getauft werden könne, wurde mit dem lebhaftesten Beifall aufgenommen."

Wir haben zum Schluß nur noch die Behandlung der gegenwärtig in Oesterreich, namentlich in Tirol brennenden „Protestantenfrage" in der Versammlung zu erwähnen. Professor Greuter aus Innsbruck erging sich darüber mit großem Nachdruck und in den verschiedensten Wendungen. „Er selbst sei eine der tirolischen Nachteulen im Talar, deren Bild als Carricatur (in den fliegenden Blättern) bereits durch die Welt gewandert: er sei beauftragt, die Woge der Begeisterung zu erklären, die durch alle Thäler Tirols gehe. Die Tiroler wollen, was ihre Väter wollten, daß das kostbare Heiligthum der religiösen Einheit des Landes für die Zukunft erhalten bliebe; daß das jungfräuliche Tirol seine jungfräuliche Ehre dem Erlöser erhalte. So oft die Revolution gegen die Kirche und den Kirchenstaat anwogte, so oft wurde auch der Kaiser von Oesterreich, welcher der berufene Schirmherr der Kirche ist, angegriffen, und damit auch immer die religiöse Frage Tirols in Anregung gebracht. Damit der Feind in seinem Nationalkostüm bei uns eindringen könnte, wollte man immer die Glaubenseinheit in Tirol zerstören. Wenn man aber wegen der Vorgänge in Tirol Repressalien in protestantischen Ländern fürchtet, so hofft der Redner zu Gott, daß Er nicht zugebe, daß Gläubige in andern Ländern dafür gestraft werden, weil ein Volk für den Glauben an Ihn streitet, und er sei überzeugt, daß das treue Ausharren der Tiroler endlich mit dem Siege gekrönt werde. Die Tiroler könnten vielleicht nachgiebiger sein, wenn nur solche Andersgläubige zu ihnen kämen, welche aufrichtige Christen sind, aber unter dem Deckmantel des Protestantismus kommen nur die Vorposten der allgemeinen Verschwörung gegen alles Recht und Gesetz nach Tirol. So aber wehren wir uns, weil wir uns gegen die finstere Macht der Revolution wehren wollen." Mit erhobener Stimme rief der Redner aus: „Wir Tiroler wehren uns gegen den Protestantismus kraft des Rechts gegen die Revolution und wollen ausharren bis zum Tode!"

Nachdem der Erzbischof von München der Versammlung das Abschiedswort zugerufen und insbesondere sie ermahnt hatte, nun auch ihre Vereinsvorschläge, namentlich die der christlichen Caritas zu realisiren, erbat der Präsident den Segen des päpstlichen Nuntius für die Versammlung, und so empfing diese knieend, — das Responsorium sprechend, den Segen. Darauf sprach noch der Präsident Frhr. von Andlaw ein kurzes Schlußwort und eine Danksagung dem König, den Behörden, den Zünften und den Bewohnern der Stadt München und schloß mit den Worten: „Hiermit

Es fehlte endlich in der letzten öffentlichen Sitzung am 11. Sept. Nachmittags auch nicht an einem höchst eigenthümlichen Vorfall, der besonders auf den Effect berechnet zu sein schien, und der wiederum das arme, vielfach verlästerte Mecklenburg betraf. Wir theilen den Vorfall einfach mit und überlassen es den Mecklenburgern selbst, eine Aufklärung oder Berichtigung zu geben, falls ihnen solche nöthig erscheinen sollte. „Monfang betritt die Rednerbühne und verliest ein eingelaufenes Schreiben des Missionärs Jänisch aus Neustrelitz, worin der Generalversammlung zur Anzeige gebracht wird, daß die Katholiken im Großherzogthum Mecklenburg-Strelitz bis vor kurzer Zeit ohne alle geistliche Pflege sich befunden hätten, indem von der Landesregierung die Erlaubniß zur Errichtung einer Mission (!) nicht zu erlangen war, da dieselbe die Aufregung fürchtete, welche der Aufenthalt eines katholischen Priesters in ihrem Territorium hervorrufen würde. Erst in neuester Zeit sorgt für die religiösen Bedürfnisse der Katholiken von Mecklenburg-Strelitz ein Missionspriester von Wittstock in Brandenburg, indem er allmonatlich auf zehn Tage nach Neustrelitz hinübergeht, und hier den Gottesdienst und die Krankenprovisionen vornimmt. Aber derselbe werde in den nothwendigsten Functionen beschränkt, sogar die Spende des Tauffacraments sei ihm mit einer Strafe von fünfzig Reichsthalern untersagt. Dem Vorgänger des Briefschreibers in der Mission zu Wittstock seien dieselben bereits einmal von der Landesregierung abgefordert worden, als er eine Taufe vornahm, und soeben nun wiederhole sich der Fall bei dem Unterzeichneten. Am 4. Sept. nämlich wünschte der Seilermeister Günther aus Neustrelitz, daß der Unterzeichnete seinem Kind die Taufe spenden möchte; am Tage vor der beabsichtigten Function jedoch sei bei diesem von Seiten der großherzoglichen Landesregierung das Verbot derselben mit der Androhung von 50 Reichsthalern Strafe eingekommen, zugleich aber auch bei dem Seilermeister Günther, so daß der schmerzlich betrübte Vater es nicht wage, sein Kind katholisch taufen zu lassen, sondern genöthigt sei, von einem protestantischen Geistlichen die Spendung des Sacraments vornehmen zu lassen. Diese Mittheilung rief in der Versammlung den lautesten Unwillen über die großherzogliche Regierung hervor, und ein Vorschlag, für den bedrängten Missionspriester und den katholischen Vater das angedrohte Strafgeld bei dem Festdiner zu sammeln, damit das Kind des letztern katholisch getauft werden könne, wurde mit dem lebhaftesten Beifall aufgenommen."

Wir haben zum Schluß nur noch die Behandlung der gegenwärtig in Oesterreich, namentlich in Tirol brennenden „Protestantenfrage" in der Versammlung zu erwähnen. Professor Greuter aus Innsbruck erging sich darüber mit großem Nachdruck und in den verschiedensten Wendungen. „Er selbst sei eine der tirolischen Nachteulen im Talar, deren Bild als Carricatur (in den fliegenden Blättern) bereits durch die Welt gewandert: er sei beauftragt, die Woge der Begeisterung zu erklären, die durch alle Thäler Tirols gehe. Die Tiroler wollen, was ihre Väter wollten, daß das kostbare Heiligthum der religiösen Einheit des Landes für die Zukunft erhalten bliebe; daß das jungfräuliche Tirol seine jungfräuliche Ehre dem Erlöser erhalte. So oft die Revolution gegen die Kirche und den Kirchenstaat anwogte, so oft wurde auch der Kaiser von Oesterreich, welcher der berufene Schirmherr der Kirche ist, angegriffen, und damit auch immer die religiöse Frage Tirols in Anregung gebracht. Damit der Feind in seinem Nationalkostüm bei uns eindringen könnte, wollte man immer die Glaubenseinheit in Tirol zerstören. Wenn man aber wegen der Vorgänge in Tirol Repressalien in protestantischen Ländern fürchtet, so hofft der Redner zu Gott, daß Er nicht zugebe, daß Gläubige in andern Ländern dafür gestraft werden, weil ein Volk für den Glauben an Ihn streitet, und er sei überzeugt, daß das treue Ausharren der Tiroler endlich mit dem Siege gekrönt werde. Die Tiroler könnten vielleicht nachgiebiger sein, wenn nur solche Andersgläubige zu ihnen kämen, welche aufrichtige Christen sind, aber unter dem Deckmantel des Protestantismus kommen nur die Vorposten der allgemeinen Verschwörung gegen alles Recht und Gesetz nach Tirol. So aber wehren wir uns, weil wir uns gegen die finstere Macht der Revolution wehren wollen." Mit erhobener Stimme rief der Redner aus: „Wir Tiroler wehren uns gegen den Protestantismus kraft des Rechts gegen die Revolution und wollen ausharren bis zum Tode!"

Nachdem der Erzbischof von München der Versammlung das Abschiedswort zugerufen und insbesondere sie ermahnt hatte, nun auch ihre Vereinsvorschläge, namentlich die der christlichen Caritas zu realisiren, erbat der Präsident den Segen des päpstlichen Nuntius für die Versammlung, und so empfing diese knieend, — das Responsorium sprechend, den Segen. Darauf sprach noch der Präsident Frhr. von Andlaw ein kurzes Schlußwort und eine Danksagung dem König, den Behörden, den Zünften und den Bewohnern der Stadt München und schloß mit den Worten: „Hiermit

schließe ich die 13. Generalversammlung der katholischen Vereine, die schönste großartigste und feierlichste, die jemals in Deutschland tagte." Mit einem Hoch auf den Präsidenten trennte sich die Versammlung; als Ort der nächsten Zusammenkunft war schon vorher Frankfurt a. M. angenommen worden.

Zum Schluß nur wenige Worte. Es sind allerdings im Laufe der Debatten beider Versammlungen mancherlei Phrasen, leere und hochtrabende Redensarten, wie bei solchen Gelegenheiten gewöhnlich, laut geworden. Doch ist das, was beide gewollt haben, ganz klar geworden. Es war nicht ohne Grund, daß Genf, in der Nähe Italiens, und daß das katholische München, unfern Oesterreichs, diesmal zu Sammelplätzen gewählt waren. Die politischen Zustände der Gegenwart haben einen zu entschiedenen Einfluß auf das religiöse und kirchliche Leben, als daß sie nicht auch bei solchen Versammlungen hauptsächlich bestimmend wirken sollten. Obwohl beide, die evangelische Allianz und die katholischen Vereine, absichtlich und grundsätzlich die Politik von ihren Verhandlungen ferne halten wollten, so mischte diese sich doch immer wieder ein, wie das auch nicht anders sein konnte. Aber wie verschieden war die Politik in München von der, die in Genf an der Tagesordnung war! Während dort in den Räumen des Glaspalastes die fulminantesten Proteste erschallten gegen die „Revolution", gegen den „Kirchenraub", welchen Piemont an dem Erbgut Petri begangen, gegen den „modernen Tempelräuber" gegen den „Holofernes des neunzehnten Jahrhunderts" ꝛc.; so hallten die Gewölbe des Oratoriums in Genf wieder von der Apologie des großen Ministers (Cavour), dessen Verlust ganz Europa noch beweint, und von Glorification des Helden von Marsala, Garibaldis!

Weiter sehen wir in Genf das Nationale vorwalten, während gerade dieses in München vor der großen römisch-katholischen Einheit zurücktritt. Daß jene Versammlung aus Engländern, Franzosen, Italienern und Deutschen bestand, fühlte man auf Schritt und Tritt, ja es wurde geradezu hervorgehoben, daß die Engländer mit ihren Ansichten zu prävaliren schienen, daß sie auf die Massen einzuwirken suchten, daß sie der gründlichen deutschen Wissenschaftlichkeit nicht hold seien; in München dagegen erschien es fast als ganz irrelevant, ob Moufang aus Mainz, oder Rubinßky aus Ungarn, oder Missionar Grant aus Nordamerika, oder wer sonst von der Tribüne zu der Versammlung redete. Denn immer war es der Eine römisch-katholische Gedanke, die gegenwärtige Lage der katholischen Kirche und

die Schicksale des Papstthums, welche die Gemüther einigten und hinrissen. Daher kam es, daß in Genf trotz des Namens doch im Grunde überall große Verschiedenheiten obwalteten, während in München in dem, was man wollte und erstrebte, wenigstens nach außen hin eine wesentliche Einigkeit herrschte. Man mag von dem römischen Katholicismus halten, was man will, das muß man jedenfalls zugeben, daß er sich über das Ziel, dem er zusteuert, klar ist und daß er die Kräfte, die ihm zu Gebote stehen, zusammenzuhalten und zu organisiren weiß. Das fehlte aber in Genf.

Mag man geneigt sein, die Bedeutung beider nach der nächsten Wirkung, die sie hervorgebracht, zu beurtheilen, und danach sie nicht sehr hoch zu schätzen, so darf man doch andrerseits ihre Bedeutung keineswegs zu gering anschlagen. Was in sich selbst einig und seiner Sache vollkommen gewiß, als eine geschlossene Gemeinschaft wirkend und handelnd nach außen auftritt, wirkt auch bestimmend und Gemeinschaft bildend auf eine große Anzahl von Menschen ein; denn die Mehrzahl der Menschen schiebt nicht, sondern wird geschoben. — Während solche Anstrengungen auf den äußersten Linien zur Rechten und Linken gemacht werden, um die Herrschaft über die Gemüther an sich zu reißen, geht unsere evangelisch-lutherische Kirche, welche so recht eigentlich ihrem innern Wesen nach die einigende Mitte aller kirchlichen Extreme ist, ihren stillen bescheidenen Weg, als wenn in Gottes weiter Welt nichts Besonderes vor sich ginge. Wäre dieses ein Zeichen ihrer innern Selbstgewißheit und ihrer Siegeszuversicht, so würden wir uns ja nur darüber freuen können, so aber, wie es wirklich steht, möchten wir ihr doch wünschen, daß sie gegenüber der kirchlichen Verschwommenheit, die neuerdings in Genf, und gegenüber der römischen Kirchenherrlichkeit, die in München sich geoffenbart hat, doch auch einmal sich reizen lassen möchte, nach außenhin mehr als eine geschlossene Einheit aufzutreten und ihrerseits unter den ringenden Mächten das Gewicht evangelischer Wahrheit mit in die Wagschaale zu werfen!

III. Literärisches.

1. **Joh. Jos. Ign. von Döllinger**, „Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat", historisch-politische Betrachtungen. München, Cotta. 1861. XLIII. S. 684 in 8.

Angezeigt von Prof. **A. v. Oettingen** (in Meran).

Dieses Werk des berühmten Münchener Dompropstes, welches in der römisch-katholischen Welt so großes Aufsehen erregt hat, kann und darf auch von der protestantischen Theologie nicht ignorirt werden. Es trägt ganz den Charakter der historisch-politischen Blätter an sich und hat eine unverkennbare Verwandtschaft mit dem bekannten, vor einigen Jahren erschienenen Jörgschen Werke d. h. es ist reich, fast überreich an zeitgeschichtlichem Material und versteht es, ohne in die Tiefe, auf den Grund zu gehen, überall die nach außen hervortretenden Schwächen des Protestantismus ausfindig zu machen, sie nackt und rücksichtslos in pikanter, scharfer Sprache und mit einer auf den ersten Blick imponirenden Sachkenntniß darzulegen, die Schäden aber und die Hohlheit des kirchlichen Gesammtlebens auf römisch-katholischem Gebiet fein säuberlich zu verdecken und mit der imposanten „Kirchen-Einheit" sich zu brüsten. Allerdings wird mit Nachdruck gleich in der Vorrede (S. XVII) von dem Verfasser „Wahrheit und Offenheit" verlangt, wenn „Heilung erwartet werden soll." Er gesteht sogar zu, „die Heilung der großen kirchlichen Krankheit des sechszehnten Jahrhunderts, die wahre innere Reformation der Kirche sei erst dann möglich geworden, als man aufhörte, die Uebel zu beschönigen oder abzuläugnen, zu vertuschen oder schweigend darüber wegzugehen; erst als eine so starke und übermächtige öffentliche Meinung in der Kirche sich gebildet hatte, daß man sich eben dem überwältigenden Einflusse derselben nicht entziehen konnte." — „Auch heute ist" — fährt er dann trefflich fort — „das, was uns Noth thut, vor Allem Wahrheit, die ganze Wahrheit." Allein, diese erstrebte Wahrheit scheint dem Protestantismus gegenüber für den römischen Eiferer entweder unmöglich zu sein, weil er den Protestantismus nicht verstehen kann, oder aber es schleicht sich eine reservatio mentalis unwillkürlich hinein mit jesuitischen Zweckheiligkeitstheorieen in Betreff der Zustände auf dem Gebiete der „Ketzerei." — Wir werden in dem Folgenden zu erkennen

Gelegenheit haben, in wie weit sich die gute Absicht im Laufe der Darlegung, wir möchten sagen im Eifer des Gefechts, von selbst verliert. Ja, die Ungerechtigkeit in der Darstellung protestantischer Zustände ist oft himmelschreiend und die Unwahrhaftigkeit mitunter handgreiflich. Selbst Widersprüche finden sich, die colossal sind. — Es stimmt uns aber zur Milde, ja — ich möchte sagen — zum Mitleid der gänzliche Mangel an tieferem oder auch nur annähernd richtigem Verständniß für den motorischen Nerv des Protestantismus, für den articulus stantis et cadentis ecclesiae.

Wir Protestanten werden Manches aus dem Buche lernen, weil viele unserer wirklichen Sünden schonungslos aufgedeckt werden. Das thut bitter weh, ist aber heilsam, unsäglich heilsamer, als wenn der Wurm am Herzen nagt, und der Krebs innerlich fortfrißt, ohne erkannt zu werden. Denn die wahre Selbstkritik, das geistlich-aufrichtige Selbstgericht wird nie verzagt machen, sondern giebt heiligen Muth, der aus der Buße geboren ist. Wo aber in falschem Selbstruhm vermeintlicher Größe der Abgrund des inneren Verderbens zugedeckt wird, da mag wohl trotziger Muth vorhanden sein, aber keine heilige Demuth, die stark macht zum Streit mit dem Goliath dieser Welt.

Die Veranlassung des genannten, sehr umfangreichen Werkes ist aus der Zeitungsliteratur bekannt. Döllinger's Aeußerung bei der Versammlung der „katholischen Vereine" in München gab den Anstoß. Er wollte beileibe nicht, daß man ihn — wie das in Folge seiner beiden, im April dieses Jahres in München gehaltenen Vorlesungen geschehen war — für einen principiellen Gegner des mit dem Papstthum verbundenen weltlichen Besitzes hielte. Und so suchte er denn in diesem Buche nachzuweisen, einerseits wie das Papstthum für die Bewahrung der Katholicität der christlichen Kirche nothwendig sei, andererseits wie ein Kirchenstaat für den dauernden und gedeihlichen Bestand der päpstlichen Macht und Freiheit conditio sine qua non sei. — Es zerfällt daher das ganze Werk in zwei Haupttheile, in deren erstem (dem Titel entsprechend) die „Kirche und die Kirchen" in's Auge gefaßt werden, oder „der römische Stuhl und die Kirche unter ihm" im Gegensatz zu den getrennten Kirchen (S. 1). Dieser Theil ist selbstverständlich der polemische, während der zweite (S. 493 bis 684), welcher vom „Kirchenstaat" und der Geschichte des Papstthums bis auf die Gegenwart handelt, mehr apologetischen Charakter trägt. — Auf

ersteren Theil werden wir, da in demselben überall der Seitenblick auf protestantische Zustände vorwaltet, unsere hauptsächliche Aufmerksamkeit zu richten und die Widersprüche nachzuweisen haben. Es sind drei Gesichtspunkte, die sich als Gegenstand näherer Erwägung bei diesem Buche uns entgegenstellen. Es handelt sich erstens: um Döllinger's principielle Verhältnißbestimmung zwischen Katholicismus und Protestantismus, zwischen „Kirche" und „Kirchen." Sodann aber will in's Auge gefaßt sein, wie er die concreten Zustände der protestantischen Kirchen als Folie für die Herrlichkeit der katholischen Kircheneinheit sich ausmalt. Und drittens wird die Frage berechtigt sein, wie denn bei seiner Darstellung auf dieser günstigen Folie die concreten Zustände, das Bild des katholisch-kirchlichen Lebens im Allgemeinen und beim Kirchenstaat im Besonderen sich ausnimmt.

Wenn sich's bei einem römischen Theologen um die principielle Verhältnißbestimmung zwischen Katholicismus und Protestantismus handelt, so ist selbstverständlich der alte und ewige Refrain: dort wirkliche, alle Völker der Menschheit umspannende Katholicität und Einheit, hier unumgängliche, nach Völker- und Landgebieten sich gruppirende Zerklüftung! Dort ein sichtbarer, in dem römischen Bischofe und dem Stuhle Petri auch sichtbar culminirender Organismus, hier eine widerspruchsvolle Phrase von unsichtbarer Kirche, deren eigentliches Princip und deren normaler Zustand Trennung und Isolirung ist (S. 30).

An sich ist dies ein so alter und so abgenutzter Gedanke, der ja leider zum Theil seine Wahrheit hat, daß wir hier auf denselben kaum näher einzugehen uns würden genüßigt sehen. Aber die Einseitigkeit und Oberflächlichkeit desselben tritt bei Döllinger's Darstellung mehr als sonst hervor. Und doch ist die Einheit im römischen Katholicismus weder eine vollkommen universelle, noch ist sie innerhalb der wirklich vom Papstthum umschlossenen Volksgebiete eine innerlich wahre, lebendige und tiefgreifende. — Und andererseits: die Zerklüftung und Spaltung im Protestantismus ist keine so absolute, daß nicht trotz der landeskirchlich gesonderten Gebiete eine wirklich vorhandene Lehr- und Geistesgemeinschaft sich nachweisen ließe, noch auch fehlt dem Protestantismus das wahre Princip christlicher Katholicität, nämlich reines Wort Gottes und unverfälschtes Sacrament. Nach beiden Seiten hin ist aber Döllinger ungerecht, verdeckt dort die Schäden und verkennt hier die Lebenskraft.

Im Gegensatz zu dem jüdischen national-religiösen Particularismus sagt Döllinger mit Recht „erklärte das Christenthum, eine Weltreligion zu sein, die keinem Volke besonders angehöre, die vielmehr den Beruf und die Fähigkeit in sich trage, sich über den Erdkreis zu verbreiten, Völker der mannigfaltigsten Art, der verschiedensten Bildungsstufen in ihren Schooß aufzunehmen, ihre wahren religiösen Bedürfnisse zu befriedigen und, ohne nationale oder geographische Gränzen, ein großes Reich Gottes auf Erden, eine Kirche der Menschheit aufzubauen" (S. 1). — Verbürgt erscheint nun dem Verfasser der welthistorische, die ganze Menschheit umfassende Charakter der christlichen Religion nur in dem Institut des Papstthums. Und als hätte die Kirche nie ohne Papstthum existirt, und als hätte das Papstthum auch je nur alle christlichen Völker als sein geistliches Hetrschaftsgebiet umschlossen, wagt Döllinger zu behaupten, daß von Anfang an die christliche Völkerfamilie unter dem kirchlichen Supremat des päpstlichen Stuhles ein Europäisches Gemeinwesen gebildet habe. „Eine Menge von Völkern durch die Gemeinschaft Eines Glaubens und Eines Gottesdienstes und durch die Bande einer Alle umfassenden kirchlichen Organisation" erscheint in Rom, dem Stuhle Petri, „zu einem großen einheitlich geleiteten Ganzen verknüpft (S. 4)". — Wir verkennen nicht die providentielle, namentlich in der mittelalterlichen Kirchengeschichte sich kundgebende universelle Aufgabe des Papstthums. Es ist gewiß wahr, daß in jener Zeit, wie Döllinger sagt (S. 34): „die ganze abendländische Christenheit in gewissem Sinne Ein Reich bildete, an dessen Spitze Papst und Kaiser stehen, jener jedoch mit steigendem, überwiegendem Ansehen". Aber daraus — wie Döllinger will — zu schließen, daß der Begriff der Katholicität des Christenthums mit dem Papstthum stehe und falle, ist nicht bloß an sich unwahr, sondern schlägt auch der Geschichte ins Gesicht. Denn wir haben Zeiten der Katholicität des Christenthums gehabt und es waren die lebendigsten, reichsten, ja prototypischen Zeiten für alle späteren Geschlechter, namentlich in der apostolischen und nachapostolischen Entwickelung bis zum 4. Jahrhundert, da noch kein Papstthum existirte. Und wir haben Zeiten des Papstthums gehabt und sehen sie gegenwärtig vor Augen, da nichts weniger als wahrhaft ökumenische Katholicität dem Kirchenkörper eignete, der in dem Papste den Stellvertreter Christi verehrte. Wie darf denn Döllinger sich erkühnen zu sagen, ohne auch nur im Mindesten den Beweis geschichtlich oder biblisch zu liefern, daß die Anerkennung des Papstes,

des Stuhles Petri als der Spitze der Kirche Bedingung der Katholicität sei. „Wer erklärt", sagt er (S. 25), — „ich erkenne den Papst nicht an, der erklärt eben damit: ich sage mich los von der allgemeinen Kirche, ich will kein Glied mehr an diesem Leibe sein". — „Oder wenn theologisch behauptet wird: es soll und darf überhaupt keinen Primat in der Kirche geben, das Papstthum ist ein dem Willen Christi widersprechendes Institut, ist Usurpation; so heißt das nur mit andern Worten: die Eine, allgemeine, die Vielheit der Nationen umfassende Kirche soll nicht existiren, soll vielmehr auseinanderfallen; der normale Zustand ist, daß es so viele verschiedene Kirchen gebe, als es Nationen oder Staaten giebt". —. So blind ist der Verfasser, daß er wirklich nur das Papstthum oder die Continuität der successio apostolica als Kennzeichen und Kriterium der Katholicität zu erkennen vermag [1])! Wo war denn die katholische Kirche, als Paulus seinen Brief an die Christengemeinde in Rom schrieb ohne einen Stuhl Petri zu kennen und zu erwähnen? Wann ist die katholische Kirche entstanden? Ist die Anerkennung päpstlicher Autorität der Anfang der wahren Katholicität des Christenthums? Ja, selbst wenn Petrus später in Rom gewesen ist, wenn auch zugestanden wird, daß schon frühe, schon vom dritten Jahrhundert ab der römische Bischof — wegen der bedeutsamen Stellung der Weltstadt — einen präponderirenden Einfluß auf die kirchlichen Angelegenheiten zu üben beginnt und vom 4. und 5. Jahrhundert ab im Abendlande mehr und mehr als Organ für die allgemeine Verbreitung und einheitliche Gestaltung der christlichen Kirche erscheint, — wo ist heut zu Tage die mit dem Papstthum gesetzte christliche Völkereinheit zu finden? Sind es nicht fast bloß die romanischen Völker, die demselben nach anhangen, und wie anhangen? So, daß sie als die bittersten und gehaßten Feinde ihm gegen-

1) Es ist und bleibt eben eine nackte Unwahrheit, wenn Döllinger auch in den beiden Vorträgen (vgl. S. 667 u. 681) mit naiver Zuversichtlichkeit behauptet, es seien „die römischen Bischöfe von jeher und nothwendig Oberhirten der Kirche gewesen." — Und: „das Papstthum ist der Schlußstein, der das ganze Gebäude der Kirche zusammenhält, der die Kirche zu dem macht, was sie ist und sein soll: zur Weltkirche, zu der einzigen Genossenschaft, welche jemals mit der Erfüllung der ihr von Gott gegebenen Bestimmung, die ganze Menschheit zu umfassen und für jedes Volk Raum zu haben, Ernst gemacht hat. Würde dieser Alles haltende und tragende Schlußstein hinweggenommen, dann würde sofort auch Alles auseinanderfallen." — Also — wozu Christus? Der kann die Kirche nicht halten. Wir haben einen andern, besseren Eckstein!? —

überstehen, unter ihnen seine eigenen bisherigen Unterthanen, gegen welche der Papst von französischen Waffen geschützt werden muß! So, daß sie das Papstthum an seiner Achillesferse zu verwunden streben! So, daß sie es einengen bis zur äußersten Noth und Verzweiflung und es noch dazu drängen werden, auf germanischem Boden eine Zufluchtsstätte zu suchen! Dem Papstthum eignet weder Ursprünglichkeit, noch auch Allgemeinheit und doch soll sein Begriff sich decken mit dem der Katholicität? Und welche Oberflächlichkeit gehört dazu, welch' seichte Anschauung vom Wesen der Kirche, wenn wirklich in einem so voluminösen Buch über die Kirche und die Kirchen kein Wort verlautet über die wahren Bedingungen der Katholicität: reines Wort und Sacrament, reines schriftgemäßes Bekenntniß und treue Verwaltung der Heilsgüter. Da mag denn der Herr Domprobst immerhin mit mitleidigem Lächeln herabblicken auf die armen Protestanten, die „an dem Artikel des Glaubensbekenntnisses von der Einen allgemeinen Kirche verzweifelnd", mit „wohlklingenden Phrasen von einer „„heiligen, unsichtbaren Gemeinschaft"" den Abgrund der Kirchenlosigkeit zu verdecken suchen"; — wir wissen doch, welchen Schatz wir bewahrt haben, den Einigen, wahren, lebendigen Christum, den die Römer mit ihrem Marien-Kultus und ihrer immaculata conceptio verläugnet haben; wir wissen doch, daß das credo unam sanctam, apostolicam, catholicam ecclesiam, das auch wir alle Festtage bekennen, nur Wahrheit hat, wenn die Kirche nicht in der Art sicht- und greifbar ist, als der „Staat von Venedig"; wir wissen doch, daß der Eine Hirte die Seinen kennt, und Eine Heerde auch sichtbarlich werden wird, aber nicht im verweltlichten und verwahrlosten Rom, nicht in dem Papstthum, das so wenig katholisch ist, daß vielmehr der Verwesungsproceß desselben unter Begleitung des Gekrächzes französischer oder anderer Adler, die sich ums Aas sammeln, — die nothwendige Bedingung sein wird für den Anbruch des Tages, da die Morgenröthe wahrer Katholicität über der armen Christenheit purpurn aufgehen wird. — Ja, es wird Ein Hirt und Eine Heerde sein, aber wir werden sie nicht machen, geschweige denn in Rom finden. Der Herr selbst hat sich Zeit und Stunde vorbehalten. Sie wird geschehn „ohn' Menschenhand". Für uns aber gilt es, das Wort seiner Geduld zu bewahren; zu halten, was wir haben, daß Niemand unsre Krone raube; unser wahrhaft katholisches, weil schriftgemäßes Bekenntniß lebendig bezeugen und des reinen Sacramentes uns freuen, in welchen Gnadenmitteln der lebendige Christus uns

wahrhaft, ja gegenwärtig ist, das einige Haupt der katholischen Kirche. — Freilich kann damit der Domprobst nicht einverstanden sein. Läßt er sich doch zur fast blasphemischen Behauptung fortreißen (S. 30): „Sagt eine Genossenschaft: Nur Christus ist uns das Haupt der Kirche, so heißt das mit andern Worten: die Trennung und Isolirung der Kirche ist Princip, ist der normale Zustand." — Aber zu solchen Behauptungen muß sich die oberflächliche Aeußerlichkeit versteigen, die in blindem Parteieifer geistliche Dinge nicht geistlich zu richten versteht.

Freilich, wenn's wahr wäre, was Döllinger vom Princip und von der Erscheinung der nicht dem römischen Papste anhängenden Kirchen sagt, so erhielte seine Behauptung einigen Schein der Wahrheit, ja man müßte aus der Hölle des zerrissenen und zerklüfteten, des geknechteten und knechtenden, des intoleranten und servilen, des rationalistischen und ungeschichtlichen, des unmoralischen und selbstsüchtigen Protestantismus sich herausschnen in das Eldorado römischer Katholicität. Denn alle diese Gebrechen schiebt er dem Protestantismus in die Schuhe, ja findet sie in seinem Princip enthalten. — Gehen wir auf seine Argumentation näher ein.

Zunächst muß es auffallen, daß dem verhaßten Protestantismus, an welchem zuletzt kein gutes Haar bleibt, zuerst einiger Weihrauch gestreut, d. h. seine relative Berechtigung und sein anregender Einfluß gegenüber dem damaligen „Katholicismus" zugestanden wird und mit scheinheiliger Bußfertigkeit unionsfreundliche Stoßseufzer zu Tage gefördert werden. „Wir haben anzuerkennen", heißt es S. XXIX f., „daß auch hier Gott aus den Verirrungen der Menschen, aus den Kämpfen und Leidenschaften des 16. Jahrhunderts neben viel Schlimmem viel Gutes hat hervorgehen lassen; daß der Drang der deutschen Nation, die unerträglich gewordenen Mißbräuche und Aergernisse in der Kirche abgestellt zu sehen, ein an sich wohlberechtigter und den besseren Eigenschaften unseres Volkes, seinem ethischen Unwillen über Verunstaltung und Entweihung des Heiligen durch Herabziehen der religiösen Dinge zu habgierigen und heuchlerischen Zwecken, entstammt war. Wir weigern uns nicht zu gestehen, daß die große Trennung und die damit verknüpften Stürme und Wehen ein ernstes, über die katholische Christenheit verhängtes, nur allzu sehr von Klerus und Laien verdientes Strafgericht waren, ein Gericht, welches läuternd und heilend gewirkt hat. Der große Geisterkampf hat die europäische Luft gereinigt, hat den menschlichen

Geist auf neue Bahnen getrieben, hat ein reiches wissenschaftliches und geistiges Leben erzeugt. Die protestantische Theologie mit ihrem rastlosen Forschungsgeiste ist der katholischen weckend und anregend, mahnend und belebend zur Seite gegangen; und jeder unter den hervorragenden deutschen katholischen Theologen wird es gerne bekennen, daß er den Schriften protestantischer Gelehrten vieles verdanke." — Auch das wird von Döllinger zugestanden, daß, „weil sich in der Kirche der Rost der Mißbräuche, des abergläubischen Mechanismus immer wieder ansetzt," — der reformatorische Geist in der Kirche nie entschwinden darf, sondern vielmehr periodisch mit neu vergüngender Kraft wieder hervorbrechen muß. — Ja die Scheidung sei ein Mahnruf zur Buße, d. h. zur sorgfältigen Prüfung unseres (des katholischen) kirchlichen Lebens und pastoralen Verhaltens und zur Verbesserung des schadhaft Befundenen." — „Die Wiedervereinigung aber der kathol. und protest. Confessionen würde, wenn sie zu Stande käme (was Döllinger mit Recht aus vielen Gründen für unwahrscheinlich erklärt) in religiöser, politischer und socialer Beziehung das heilbringendste Ereigniß für Deutschland, für Europa sein." (S. XXI.) — „Bis jener Tag uns Deutschen aufgeht, ist es Aufgabe für uns Katholische, die Glaubens-Spaltung nach dem Ausdruck des Cardinals Diepenbrock „„im Geiste der Buße für gemeinsames Verschulden zu ertragen."" — Das klingt allerdings schön und ist ein Bekenntniß, eines Diepenbrock wahrhaft würdig. Aber bei Döllinger ist's unmöglich, zu der Aufrichtigkeit dieses bußfertigen Gefühls volles Vertrauen zu fassen. Sonst würde er nicht mit splitterrichtender Kritik nur Schäden und faule Flecke des Protestantismus aufdecken, mit Schadenfreude, ja — ich möchte sagen — mit einer wollüstigen Kälte alle schmerzenden Wunden unseres Kirchenleibes nicht zum Zweck der Heilung, sondern zum Zweck interessanter Beobachtung schön präparirt bloßlegen. Sonst würde er nicht gänzlich blind sein gegen den Balken im eigenen Auge, gegen den tiefen fressenden Grundschaden, gegen die verdeckte Eiterbeule im römischen Katholicismus, nämlich gegen die pharisäische Aeußerlichkeit und gegen die gottlos schriftwidrige Dogmengießerei.

Im Grunde besteht nach Döllinger das Princip des Protestantismus negativ im Bruch mit der Tradition, mit der „katholischen" Kirche und Wahrheit, positiv in dem Satz, daß der Christ in Sachen des Glaubens „bloß dem eigenen Gutdünken zu folgen habe" (S. 52). Der letztere Satz, als Bezeichnung des von Luther selbst dargelegten refor-

matorischen Principes, steht wirklich wörtlich also in Döllinger's Buch. Und es erscheint ihm nur wie ein Widerspruch, daß man zugleich „der Obrigkeit die Gewalt über die Religion des Landes übertrug." — Uns erscheint es vielmehr als ein großer Widerspruch, daß Döllinger einerseits in Art der gassenläufigen Beurtheilung des reformatorischen Princips von Seiten des modernen Liberalismus dasselbe als pure Willkürherrschaft des Subjects hinstellt, andrerseits aber zu sagen sich erkühnt (S. 75): „das Princip des Religionszwanges saß den Bekennern der neuen Lehre im Blute." — Freilich wenn diese „neue Lehre" wirklich nichts anderes war, als wofür Döllinger sie hält, so ist unbegreiflich, wie sie überhaupt so viel und zwar nach Döllinger's eigenem Geständniß doch so viel Gutes wirken konnte. Denn was er als die sogenannte „Imputations-Lehre", als den eigentlichen Grundartikel, das materiale Princip des Protestantismus hinstellt, ist ein Monstrum von Oberflächlichkeit, ein aufgedunsener, leerer Schlauch ohne einen Tropfen alten Weines. — Die Rechtfertigungslehre ist eine Lehre, die „bequem, verständlich, tröstlich und beruhigend ist", weil der Mensch in derselben angewiesen wird, durch einen Act der bloßen Imputation fremder Gerechtigkeit rasch in den Zustand der vollständigsten Sicherheit und Heilsgewißheit überzugehen. „Er glaubt, so fest er nur kann, daß er ein Auserwählter sei, daß er, in das Verdienst des Erlösers gehüllt, vor Gott als gerecht gelte, ohne doch innerlich es zu sein" (S. 240). Daher spricht Döllinger auch wiederholt von der „Leichtigkeit des allein entscheidenden Glaubens- oder Aneignungsactes, der so bequem sei" (S. 443) und klagt über die „religiöse und sittliche Erschlaffung", die erzeugt werde durch den „weitverbreiteten leichtfertigen Wahn einer wohlfeilen, unmittelbaren Versetzung der Gläubigen in den Himmel." — Man weiß nicht, soll man in solcher Schilderung der paulinischen Rechtfertigungslehre ein Stück abgegriffener socinianischer Kritik oder bewußt verdächtigende Perfidie suchen und erkennen. — Freilich versteht es sich von einer solchen Schandlehre, die nichts als eine satanisch verführerische Sicherheits-Anweisung ist, von selbst, daß wahre Moral, wie Döllinger meint, mit derselben unvereinbar ist. „Da, wo die Rechtfertigungslehre herrschend geblieben, giebt es eben auch keine Moraltheologie", meint Döllinger S. 269. „In Folge der lutherischen Lehre vom Glauben hat Niemand im 16. Jahrhundert die christliche Moral als besondere Wissenschaft bearbeitet oder auch nur in dogmatischen Systemen mit einiger Ausführlichkeit behandelt." —

Döllinger vergißt, daß die centralen ethischen Fragen, namentlich im Zusammenhange mit der Lehre vom Gesetz und Evangelium, von den zehn Geboten, vom Glauben und guten Werken, vom Unterschied der Sünden u. s. w., erst durch die protestantische Dogmatik zu Ehren gebracht und aus der casuistischen Oberflächlichkeit der Behandlung bei den römischen Ethikern herausgerettet wurden, welche nachgerade die zehn Gebote mit Füßen traten und ihre pharisäischen, mückenseigenden Werkheiligkeitstheorien aufstellten. — Aber freilich — wir geben's zu — eine solche Imputationstheorie nach Döllingers Schablone müßte nothwendig das Mark aushöhlen und die Moral werden; weil aber das nicht geschehen, weil nach Döllingers eigenem Ausdruck die Rechtfertigungslehre „ein Hebel von wunderbarer Stärke" in der kirchlichen Umwälzung des 16. Jahrhunderts war (S. 10), so ist eben seine Darstellung derselben eine handgreiflich falsche. Er kennt eben nur die „herkömmliche Phrase der Glaubensgerechtigkeit" (S. 430), nicht aber die aus Anfechtung geborne, weltüberwindende Glaubenskraft eines aus lauterer Gnade um Christi willen zur Freiheit der Kinder Gottes hinausgeretteten armen Sünders. Von selbst versteht sich's dann bei diesem Grundirrthum, daß diese Lehre eine „von Luther geschaffene" genannt wird (S. 10) und daß „dieser Lehre zu Gefallen Luther die heilige Schrift an mehreren Stellen mit berechneter Untreue übersetzt hat zur Unterstützung seines Lieblingsdogma's" (S. 434). — Wie gewöhnlich sucht Döllinger in Röm. 3, 28. den schlagenden Beweis. Wie aus der Luft gegriffen ist auch die, aus jener Auffassung der Centrallehre consequent folgende Behauptung, man habe von Seiten der Reformatoren „mit aller Tradition gebrochen und dem dogmatischen Zeugnisse der Kirche aller Jahrhunderte jeden Werth abgesprochen" (S. 435). Alles Protestantische ist „hervorgewachsen aus dem großen Bruche mit der ganzen christlichen Vergangenheit, welchen die Reformation im Bunde mit dem kirchenfeindlich gewordenen Humanismus herbeiführte." Daß Döllinger die Reformation als einen solchen „Bruch" ansieht, wollen wir ihm nicht verargen. Er kann nicht anders. Aber daß er Luthern und die Reformatoren einen solchen Bruch beabsichtigen und dem kirchlichen und patristischen Zeugniß allen Werth absprechen läßt, ist einfach eine Unwahrheit. Oder wir müßten Döllinger so wenig logische Unterscheidungsgabe zutrauen, daß er die Begriffe der unbedingten, normativen und der — eben durch die heil. Schrift — bedingten relativen Autorität nicht auseinanderzuhalten vermag. — Niemals hat

Luther die Bedeutsamkeit des patristischen und traditionellen Zeugnisses geläugnet, nur sollte dasselbe nicht gegenüber der Schriftwahrheit als höhere Instanz gelten. Warum gehen denn unsre Bekenntnißschriften auf die Zeugnisse der Väter ein, warum beruft sich Luther so häufig gegen Rom auf dieselben, warum brandmarkt es Döllinger denn selbst als eine „Unwahrheit", daß die Augsburgische Confession Augustin als Gewährsmann für die Rechtfertigungslehre anführe (S. 434)? Wo ist denn bewußt und absichtlich der Bruch mit der katholischen Vergangenheit geschehen? Ist nicht die protestantische Kirche im Bewußtsein ihrer Katholicität standhaft geblieben und hat sie den ephemeren Erscheinungen der schwarmgeisterischen Bewegung, die wirklich à la Carlstadt brach mit aller Tradition, nicht die entschiedenste Opposition entgegengestellt? — Ist es weiter der Widerlegung werth, wenn Döllinger es als „die herkömmliche protestantische Vorstellung von der Kirchengeschichte" bezeichnet, daß dieselbe „ein großes von Schurken und Heuchlern auf Kosten der betrogenen Massen aufgeführtes Drama sei, und daß Gott nach dem Tode der Apostel sich bald von der Kirche zurückgezogen und seine Stelle dem Satan überlassen habe, der nun das Amt, welches dem heiligen Geist hätte zufallen sollen, übernommen und ein diabolisches Millennium aufgerichtet habe, bis Luther aufgetreten?" — Solche verleumderische Behauptungen werden gewissenlos von Döllinger hingestellt, ohne einen anderen Gewährsmann als Semler, sage Semler als Vertreter lutherischer Anschauung anzuführen! — Hat doch Luther aus dem Augustin, dem Tauler und dem heiligen Bernhard seine theologische Anregung geschöpft und die testes veritatis in allen Zeiten anerkannt, wenngleich die scholastische Dialectik mit ihrer semipelagianischen Oberflächlichkeit theils über Bord geworfen wurde, theils einen gründlichen Schlag auf's hohle Haupt erhielt. Ist nicht eben mit der steten, wiederholten Berufung auf die Apostolicität der reformatorischen Lehren auch ihre Katholicität geltend gemacht worden? Hat nicht Luther sowohl, als alle wahren Reformatoren gegenüber der eingeschlichenen Menschensatzung das verdeckte Evangelium wieder auf den Leuchter setzen und so der wahren traditio apostolica Raum und Anerkennung schaffen wollen?

Doch genug davon. Die Schrecken des Gerichts müssen über den Menschen gegangen sein, sonst wird der Rationalismus des alten Adam über die Grundlehren des Heils immer so urtheilen, wie hier geschieht. Und doch schiebt Döllinger grade dem Lutherthum den Rationalismus in die

Schuhe (S. 82 ff. S. 398 ff). Lessing habe die „protestantische Anschauung" (sic.!) von der Entwickelung des Christenthums und der Kirche auch auf die Zeit der Anfänge übertragen. Auf die protestantischen Theologen, die dem Rationalismus huldigten, und auf Friedrich II., den protestantischen Schirmherrn des Unglaubens, wird hingewiesen (S. 89 f.); aber daß das katholische Frankreich eine Geburtsstätte der radicalen Freigeisterei gewesen und daß Voltaire, der Katholik, der Satan Friedrich's des Großen gewesen, — das verschweigt der ehrenwerthe Verfasser. — Es ist ja nicht zu läugnen, der Rationalismus ist factisch auf protestantischem Boden, wo kein index librorum prohibitorum, kein drohender Bannfluch und Excommunication, kein Glaubenstribunal mit inquisitorischen Mitteln im Hintergrunde stand, viel nackter und ernster aufgetreten, als im Ganzen genommen auf dem Gebiete römisch-katholischer Theologie. Aber das ist auch gar nicht zu verwundern. Beim Protestantismus tritt diese Richtung in Form einer acuten Krankheit auf, die deßhalb auch überwunden und geheilt werden kann. Dem Romanismus aber steckt sie als chronische Krankheit im Blute und steht doch zugleich mit dem Aberglauben in tragischer Mesalliance. Der Katholicismus ist durch und durch vom rationalistischen Gift angefressen, weil seine Hauptkunst darin besteht, den alten Adam fromm zu machen, ohne ihn sterben zu lassen; dem Menschen die Seligkeit zu vermitteln unter Bedingungen, die allesammt der alte Adam leisten kann, ohne gekreuzigt zu werden; also den natürlichen Menschen unter dem Schein der Einen römischen Haupttugend, des Gehorsams gegen die Kirche, mit frommen Lappen zu umhüllen, ihm gute Früchte anzuhängen, ohne daß der Wille innerlich gebrochen und durch die Geburtswehen wahrer und dauernder Buße in Christo zu neuem Leben, zu neuer Freiheit erwacht. Das ist aber Rationalismus, nur nicht weltförmiger, sondern kirchenförmiger, ja bigotter. Kann man doch in allen, auch den sanctionirten kirchlichen Gebetbüchern, Katechismen, in den Predigten auf katholischen Kanzeln, den Rationalismus schier aus jedem Satze herauslesen und fühlen. Wie soll da also eine rationalistische Periode möglich sein, wo im traditionellen Semipelagianismus und in der äußerlichen Werkheiligkeitstheorie die Moral des Rationalismus constant geworden ist?

Fragen wir nun schließlich, wie denn Döllinger das sogenannte formale Princip des Protestantismus beurtheilt, so ist in der That seine Darlegung eine starke Geduldprobe für den Recensenten. Die Berufung aufs Wort

Gottes, der Gehorsam gegen die unzweideutige Schriftlehre, das Gebundensein des zagenden Gewissens an das köstliche Trostwort: „Es steht geschrieben", — das sind für Döllinger lauter unbekannte Potenzen. Berufung auf die Schrift sei den Protestanten ebenso wie allen Secten nur scheinheiliger Vorwand gewesen. Man habe vielmehr die „Imputationslehre" nur aufbringen können auf Kosten des Bibelstudiums, mit Hintansetzung der Schriftwahrheit und durch „absichtliche Entstellung der apostolischen Worte" (S. 469). Ueberhaupt sei „die Vernachlässigung des Bibelstudiums" Charakteristicum der protestantischen Theologie. Denn „man scheute sich vor dem unvermeidlichen Conflict mit den symbolischen Büchern" (S. 391). „Durch den Aufschwung des Bibelstudiums ward die Auflösung der lutherischen Lehre eingeleitet" (S. 392). — Muß man nicht erstaunen, wie ein Mann von der Bildung so offen der Wahrheit ins Angesicht schlagen darf? Wer hat die verachtete Bibel aus dem Schutt der Menschensatzung hervorgeholt, als der angeblich bibelscheue Protestantismus? Wer hat dem Protestantismus die weltüberwindende Kraft gegeben, als sein „das Wort sie sollen lassen stahn?" Und wo steckt der Tod der römisch-katholischen Theologie anders als in der mangelnden Schriftauslegung und in der Nichtachtung des Schriftzeugnisses? Wie wäre sonst ein Dogma der immaculata conceptio, wie wäre der ganze Mariencultus sammt dem Haufen eigenwilliger Mißbräuche denkbar? — Giebt es denn überhaupt eine exegetische Theologie anderswo, als auf protestantischem Boden, unter protestantischen Theologen?

In gewissem Sinne gibt Döllinger das auch, namentlich für die neuere protestantische Theologie zu. Nur meint er, daß eben mit dem Erwachen der exegetisch-wissenschaftlichen Forschung die Rechtfertigungslehre über Bord geworfen worden sei. „Alle oder fast alle wissenschaftlichen Theologen der luth. Confession sowohl in Deutschland als auswärts haben der Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit entsagt. Die Exegeten erkennen an, daß sie dem N. T. fremd ist, daß sie Luther nur durch eine falsche Uebersetzung in einen (vgl. dagegen oben S. 469 u. 434) der Briefe Pauli hineingetragen hat und die dogmatischen Theologen verzichten darauf, sie biblisch oder speculativ zu begründen (S. 95)." „Diese Lehre", sagt er ferner „ist jetzt von der wissenschaftlichen Theologie in Deutschland aufgegeben! Es giebt kaum noch einen namhaften Theologen, der für das Dogma der

Reformatoren und der symbolischen Bücher einstehen mag". — Diese kühne Behauptung hält er dadurch für bewiesen, daß er die Klagen von protestantischen Theologen über den mangelnden Ernst der Geltendmachung dieser Grundlehre in der jetzigen Theologie anführt. Weil Tholuck und Schneckenburger die Leichtfertigkeit beklagen, mit welcher der Justifications-Artikel heutigen Tages behandelt werde, weil Kahnis erklärt hat, er kenne in der Richtung der Unionstheologie keinen Theologen, welcher auf dem Boden der Rechtfertigung durch den Glauben stehe, (S. 430) — so giebt es keinen lutherischen Theologen, der sie bekennt! Grade die Klagen ernster Protestanten beweisen ja, daß ihnen an dieser Lehre viel liegt und die theologische Forschung, resp. der Kampf über die schriftmäßige Formulirung solcher dogmatischer Kernfragen ist ja grade ein Zeugniß des lebendigsten Interesses für solch' einen Lehrpunkt. Aber nein! Döllinger kann's brauchen, und deßhalb muß Sartorius als einer gelten, der „mit dem sola fide gebrochen"; und nicht bloß Schleiermacher mit seiner Schule, sondern auch Martensen, Kurtz, Schmid u. a. m. sind einfach mit der alten Rechtfertigungslehre zerfallen und von derselben abgefallen. Wie gewissenhaft Döllinger es in dieser Beziehung nimmt, sehen wir daraus, daß er die genannten, positiv gläubigen und kirchlichen Männer mit einer Schaar von über vierzig theologischen Notabilitäten zusammenstellt, die alle als Apostaten gelten, unter denen ein Schenkel, de Wette und R. Rothe ebenso figuriren, als ein Sartorius, Kurtz, Schmid; ja selbst Harleß, Thomasius und Guerike entgehen dem Vorwurfe nicht, von der lutherischen Rechtfertigungslehre abgefallen zu sein. Alle übrigen können nicht direct mit genannt werden, weil sie „es vorgezogen haben, sich in dieser Materie bloß mit den herkömmlichen Phrasen von Glaubensgerechtigkeit u. s. w. zu bezeugen" (S. 431 f.). Und nun sollte man doch erwarten, Döllinger werde den Beweis führen für sein Recht, eine solche Proscriptionsliste anzufertigen. Statt dessen folgen nur Citate von drei bis vier Männern, nämlich: Schenkel, Bunsen, Löwe und Hase, von denen allerdings kein guter Protestant zugestehen wird, daß sie mit Ernst die luth. Rechtfertigungslehre vertreten. Aber so sind Döllinger's Behauptungen allesammt. Calumniare audacter, semper aliquid haeret. Unser Revalscher Superintendent Girgensohn muß sich gefallen lassen, unter denen aufgeführt zu werden (S. 443), die in Folge ihrer Auffassung

vom Zwischenzustande [1]) längst dem Protestantismus den Rücken gekehrt und auf ihre alten Tage nach Rom gewandert sind.

Es kommt also nach Döllinger darauf heraus, daß der Protestantismus weder ein materiales, noch ein formales Princip habe. Denn die Rechtfertigungslehre ist nicht vorhanden und die Autorität des Wortes Gottes gilt und entscheidet so wenig, daß vielmehr in willkürlicher und absichtlicher Weise dasselbe verstümmelt worden ist, um als Bibellehre hineinzulegen, was nicht drin steht. — Nun, — so müssen wir den Herrn Domprobst fragen, — was ist denn der eigentliche Hebelpunkt (denn einer muß doch dagewesen sein und die Rechtfertigungslehre ist von Döllinger nur in Folge eines Selbstwiderspruchs so genannt worden), was also ist die bewegende Macht in der als großartig auch von Döllinger anerkannten reformatorischen Bewegung gewesen? Wodurch ist die Reformation zu Stande gekommen und wodurch hat sie so viele Verbreitung gewonnen? — Döllinger antwortet: „die beiden Hauptstützen, ja eigentlich die bewegenden und impulsgebenden Mächte des altprotestantischen Systems waren das Fürstenregiment und die Autorität der Universitäts-Professoren" (S. 83). — Das ist also das positive Resultat, das der Verf. zur Erklärung der protestantischen Bewegung zu Tage fördert. Wir wollen sehen, wie er dasselbe motivirt.

In Bezug auf das Fürstenregiment und das sogenannte territoriale System der Protestanten kommen wahrhaft erstaunliche Behauptungen vor. Wir sind ja weit entfernt zu läugnen, daß hiermit ein schwacher, jedenfalls ein unklarer Punkt des reformatorischen Principes berührt wird. Der Grund für diese Unklarheit ist aber ganz anderswo zu suchen, als wo D. ihn findet. — Er meint, daß der nationale Egoismus und Separatismus, der eigentlich die Reformatoren von Rom wegtrieb, sie unweigerlich in die Hände der einzelnen Landesfürsten hineingespielt habe und die Lehre vom Summepiscopat der Fürsten sei nur der theologische Ausdruck für diese Thatsache. — Die Thatsache der bis zum Mißbrauch getriebenen fürstlichen Herrschaft in geistlichen Dingen, namentlich die Durchführung des schändlichen, damals leider allgemein herrschenden Principes „cujus regio, illius religio" geben wir als historisch verbürgtes Factum zu. — Aber

1) Vgl. Dorpater Zeitschrift, welche Döll. mit Unrecht als neue theol. Zeitschr. anführt S. 396.

weder ist, wie Döllinger behauptet, von Luther und den übrigen Reformatoren principiell dieser thatsächliche Zustand begründet und gerechtfertigt worden, noch auch ist Fürstenregiment in kirchlichen Dingen ein specifisches Charakteristicum des Protestantismus [1]). Sehen wir näher zu. Es ist eine direkte Unwahrheit, wenn D. behauptet, „nach protestantischer Anschauung gehöre es zum Amt des Fürsten, über Glauben und Lehre, Gottesdienst und Sacrament zu verfügen" (S. 173. vgl. S. 75 ff.). — Weiß er denn nichts von dem Unterschied des jus in sacra und des jus circa sacra? Haben nicht die Bekenntnißschriften dem Fürsten, der Obrigkeit ausdrücklich (vgl. Schmalk. Art. ed. Müller S. 339, 54. 56. Apol. 248, 70) nur das Recht des weltlichen Schwertes zugestanden, das der Papst wider Gottes Ordnung usurpirt hatte. Und in geistlichen Dingen sollten sie gegenüber der Gewalt des Papstes und päpstlicher Fürsten dem Evangelium in ihren Landen Schutz ertheilen. Das und nicht mehr sagen unsere Bekenntnißschriften. Im Gegensatz zur Ermordung und Hinrichtung frommer Christen von Seiten der päpstlichen Gewalt (trotz des: ecclesia non sitit sanguinem) sagen die Schmalkald. Art. „müßte der Fürsten fürnehmliche Sorge sein, daß sie ihre Macht und Gewalt dahin wollten wenden, daß solche gräuliche Abgötterei und andere unzählige Laster nicht erhalten und fromme Christen so jämmerlich ermordet würden." „Es will ja den Königen und Fürsten gebühren, daß sie dem Papst solchen Muthwillen (nämlich sich über die Concilia zu setzen) nicht einräumen, sondern schaffen, daß den Kirchen die Macht zu richten (scil. über Gottes Wort und Lehre) nicht genommen und Alles nach der heil. Schrift und Wort Gottes geurtheilt werde." — Also allerdings im Gegensatz gegen das römische Princip des blutigsten Religionszwanges, das Waldensern und Albigensern gegenüber sich ebenso geltend gemacht hat, als den Hussiten und später den Protestanten gegenüber, wo man nämlich ihrer habhaft werden konnte (dazu geben die Brüsseler Glaubenstribunale und die Pariser Bluthochzeit einige Erläuterungen), diesem gewaltsamen Terrorismus gegenüber haben die Reformatoren gleichsam aus der Noth eine Tugend gemacht, d. h. den

1) Hat doch der Satz „cujus regio, illius religio" grade in Italien und im Kirchenstaate selbst die furchtbarste Anwendung gefunden und ist er doch auch jetzt durch ein Schreiben des Papstes für die tiroler Glaubenseinheit als maßgebend thatsächlich anerkannt worden. Und doch soll der Protestantismus nach Döllinger's Meinung diesen Grundsatz verschuldet und aufgebracht haben!?

Schutz ihrer Fürsten fürs Evangelium beansprucht und durch principielle Rechtfertigung desselben in der Regelung der Verfassungsfrage sich nicht die volle Unbefangenheit bewahrt. Wenn nun aber anerkanntermaßen die Geschichte ein so haarsträubendes Zeugniß ablegt von der blutsaugenden und Scheiterhaufen schürenden Grausamkeit der römischen Kirche und der von ihr dazu bevollmächtigten römischen Fürsten, — welche Gewissenlosigkeit gehört dazu, solchen Thatsachen gegenüber zu behaupten, was D. S. 58 behauptet: „das protestantische Volk wurde von seinen fürstlichen Oberbischöfen und deren Beamten zu einer nie früher dagewesenen (!) Knechtschaft hinabgedrückt;“ oder S. 75: „das Princip des Religionszwanges saß den Bekennern der neuen Lehre im Blute;“ und S. 63: „die römischen Fürsten hätten nur nachgemacht (sic!)“, was sie von den protestantischen gelernt, denn sonst hätte nicht „selbst in einem katholischen Lande“ (S. 28) wie Frankreich im 17. Jahrhundert Zwang ausgeübt werden können. Ist hier nicht die heuchlerische Maske greifbar? — Also Rom hat's von uns Protestanten gelernt, Religionszwang zu üben! Und die Reformation ist's gewesen, die „durch die Theorie der absoluten Kirchengewalt alle Gewissensfreiheit aufgehoben hat“ (S. 68)! — Ja, glaube wer's kann! —

Freilich, wenn's glaublich wäre, was D. in dieser Beziehung von Luther sagt (S. 54. Anm.), der bei ihm unter Anderem als ein niederträchtig serviler Fürstendiener und Schmeichler erscheint, welcher die Fürsten, die früher „aus religiösen Bedenken und unter dem Einflusse ihrer Beichtväter sich gescheut, häufige Todesurtheile zu unterzeichnen, in dieser Beziehung vollkommen beruhigt“, und dem es „an der Gunst der Fürsten wahrlich nicht gefehlt habe“; — dann könnten wir uns noch eher bequemen den obigen Klagen ein Recht einzuräumen. Aber wozu sollen wir hier in diesem Punkte, über welchen Luther in seiner, Döllinger wie es scheint und wie wir hoffen, nicht bekannten Schrift „wie weit man der Obrigkeit Gehorsam schuldig sei“ sich so unzweideutig geäußert und mit seinem ganzen Leben und Verhalten ein so klar Zeugniß abgelegt hat, den großen Mann gegenüber den kleinlichen Angriffen der Römischen vertheidigen, wenn in so viel centraleren Punkten seine Persönlichkeit theils nicht verstanden, theils karrikirt wird?. Wir müssen zugestehen, daß D. nicht so trivial in diesem Buche über Luther schimpft, als es sonst eifrige Katholiken zu thun pflegen, weil sie an diesen Coloß nicht anders hinan können.

Aber von Verständniß für seine Wirksamkeit, für seine reformatorische Stellung, für sein innerstes geistliches Leben und Ringen ist auch hier nicht die leiseste Spur vorhanden. Das können wir beweisen, indem wir nur die sich selbst widersprechenden Aeußerungen Döllinger's hersetzen. Zunächst klingt es wirklich für ein lutherisch Ohr wohlthuend, wenn's S. 386 f. heißt: „In dem Geiste eines deutschen Mannes, des größten unter den Deutschen seines Zeitalters, ist die protestantische Doctrin entsprungen. Vor der Ueberlegenheit und schöpferischen Energie dieses Geistes bog damals der aufstrebende, thatkräftige Theil der Nation demuthsvoll und gläubig die Knie. In ihm, in dieser Verbindung von Kraft und Geist erkannten sie ihren Meister, von seinen Gedanken lebten sie; er erschien ihnen als der Heros, in welchem die Nation mit allen ihren Eigenthümlichkeiten sich verkörpert habe. In ihm glauben sie ihr potenzirtes Selbst zu erkennen, weil es ihre innersten Empfindungen waren, denen sie, nur klarer, kraftvoller ausgedrückt, als sie es vermocht hätten, in seinen Schriften begegneten. So ist Luthers Name für Deutschland nicht mehr bloß der eines ausgezeichneten Mannes, er ist der Kern einer Periode des nationalen Lebens, das Centrum eines neuen Ideenkreises, der kürzeste Ausdruck jener religiösen und ethischen Anschauungsweise, in welcher der deutsche Geist sich bewegte, deren mächtigem Einflusse auch die, welche sie bekämpften, sich nicht ganz zu entziehen vermochten. Sein Name, seine Herosgestalt wirkt noch mit Zaubermacht in höheren und niederen Kreisen, und aus der Magie dieses Namens schöpft die protestantische Lehre fortwährend einen Theil ihrer Lebenskraft.“ — Und doch heißt es von eben diesem Manne S. 421: „im Grunde fiel er (der Stifter der luth. Kirche) nie aus seiner Professorrolle;“ — und S. 487: „seine Schriften werden nur von Gelehrten um historischer Zwecke willen gelesen.“ — Ist das derselbe Mann, der S. 10 „als der gewaltigste Volksmann“ bezeichnet wird und als „der populärste Charakter, den Deutschland je besessen.“ Fragt man aber: worin besteht denn eigentlich seine Popularität, sein Verdienst, so heißt es: „darin, eine neue, von der alten gänzlich abweichende Lehre erfunden zu haben“ (S. 9 ff.), ferner darin, daß er „absichtlich im Interesse seiner Lehre das apostolische Wort entstellt habe“ (S. 469. 434) und daß er, Professor durch und durch, rein theoretisch nur das „Wort“ betont (S. 421) und das Recht der Kirche den Fürsten und ihrer Macht verkauft habe (S. 52 ff.). Das giebt freilich ein schönes, liebes, markiges Bild und ist im Stande

davon zu überzeugen, daß es wahr ist, was Döllinger im Allgemeinen von der protestantischen Kirche (S. 421) sagt: „Aus dem Connubium von Professoren und Fürsten ist sie geboren worden, die Züge beider Eltern sind in ihrem Antlitz, nicht gerade in harmonischer Mischung, vereint, und wenn man ihr häufig den Vorwurf macht, daß „„des Gedankens Bläße““ ihr angekränkelt, daß sie verweltlicht und mehr ein Polizeiinstitut als eine Kirche sei, so ist damit eben nur gesagt, daß das Kind Vater und Mutter nicht verläugnen könne." — Wir fragen jeden aufrichtigen unparteiischen Leser: hat hier Döllinger was anderes gethan, als was er der rationalistisch flachen Auffassung des Christenthums vorwirft (S. 388), nämlich das ganze Wesen und die Geschichte der Protestantismus „entseelt und trivialisirt"? Das Wunderbare und die eigentliche crux für den römisch-katholischen Beobachter bleibt nur, daß dieses schwächlich-blasse und siechе Kind mit seinem Gemisch von Professoren- und Fürstenantlitz, thatsächlich doch die Macht der großen „Königin", der verführerisch prunkenden und mit der Welt buhlenden „Babel" gebrochen und sie zum Tode verwundet hat. Und Gott weiß es, wer „das Wort seiner Geduld" behalten hat, und wo es zu finden ist, ob bei der Königin mit ihrer blendenden Pracht und Größe oder ob bei der „Wittwe", die so unscheinbar ist wie eine „Nachthütte im Kürbisgarten".

Freilich wäre kein Zweifel, wo wir das eigentliche Babel zu suchen hätten, wenn die Schilderung wahr wäre, die Döllinger nun von dem concreten Zustande der protestantischen Kirchen entwirft, um eine Folie zu gewinnen für sein Kirchenideal. Wir brauchen hier wirklich nur Einzelnheiten anzuführen, um die Unhaltbarkeit und Ungerechtigkeit seiner Darstellung zu erweisen. Das Wenige wird ausreichen, „ex ungue leonem".

Döllinger beginnt in seiner „Rundschau" mit den orientalischen Kirchen und hat da freilich ein leichtes Spiel.

Bei der Schilderung der kirchlichen Zustände auf englischem und schottischem Boden wird selbstverständlich die Zersplitterung besonders betont, und in Bezug auf die Staatskirche die aristokratisch-weltförmige Eigenthümlichkeit derselben nicht ohne Feinheit und Geschick geschildert. Es läßt sich nicht läugnen, daß in der englischen Hochkirche die „Religion des Anstandes, des guten Tones, der klerikalen Zurückhaltung" sich finde, daß im Zusammenhang damit jenes „auserwählte Volk der Neuzeit", als welches sich die Engländer ansehen, auch eine besondere „englische Religion" zu besitzen meint

und in „nationalkirchlicher Selbstgefälligkeit" sich selbst „als das moderne Lieblingsvolk der Gottheit" bewundert (S. 190 ff.). Mit viel zu einseitiger und oberflächlicher Kritik geht aber Döllinger sodann auf den „judaisirenden Sabbath" ein, durch welchen das englische Volk „düster, unzufrieden und mürrisch" geworden sei (S. 203). In Folge einer „düsteren, freudelosen Frömmigkeit und judaistischer Sabbathfeier" sei die arbeitende Klasse „geknickt und brutalisirt", so daß in England häufig „selbst gute Protestanten unter sehnsüchtigen Blicken auf katholische Länder, wie Spanien", den Calvinismus des eignen Landes beklagen (S. 204)! Es muß auf's Entschiedenste dagegen remonstrirt werden, daß die rigoristische Form der Sonntagsheiligung schlimmer sei, als die in katholischen Ländern fast allgemein übliche Sonntagsentheiligung. — Was über den Zustand der Massen und ihre Verwahrlosung in England gesagt wird, daß sich nämlich eine „zahlreiche Nation von Heiden" dort eingebürgert habe, und daß in vielen Gegenden „ein noch schlimmerer Zustand als Heidenthum grassire, nämlich ein grimmiger Haß gegen den christlichen Glauben" (S. 207); daß ferner „nur 1/5 der Bevölkerung in London die Kirche besuche" und „in den Manufacturständen auch der letzte Rest von Schamgefühl bei beiden Geschlechtern fast völlig vertilgt sei" (S. 208); ist zwar im Ganzen leider Gottes wahr. Wenn aber Döllinger daraus den Schluß meint ziehen zu dürfen, daß die englische Kirche ein „durch und durch verweltlichtes Institut" sei (S. 214), so ist derselbe ebenso berechtigt, als wenn ich die römische Kirche so bezeichnen wollte im Hinblick auf den massenhaften Abfall vom Christenthum und die sittliche Verwahrlosung z. B. in Städten wie Paris und vor allen Dingen in Neapel und Rom. Es ist notorisch, daß in geschlechtlicher Beziehung die Greuel Neapels und Roms alles Uebrige hinter sich lassen. Von derartigen Erscheinungen auf dem Gebiete des „katholisch"-kirchlichen Lebens enthält Döllinger's „Rundschau" keine Sylbe, denn es gilt wahr zu sein und die „Uebel weder zu vertuschen, noch auch schweigend über dieselben wegzugehen", (Vorrede S. XVII).

In Bzug auf den Zustand der protestantischen Kirche in Deutschland weidet sich der Verf. an der „Zersplitterung" der „38 Landeskirchen" und freut sich im Stillen, daß daselbst der „Protestantismus rathlos und händeringend stehe vor dem Abfall der Massen vom Christenthum" (S. 397 ff.). Ja, nach ihm „besteht die lutherische Kirche in Deutschland überhaupt nur noch in dem Wunsche und der Sehnsucht einiger Theo-

logen, Pastoren und Juristen, keineswegs aber noch als Realität, als concretes Kircheninstitut." Diese Behauptungen schießen so über's Ziel hinaus, daß wir auch über das Wahre, was sie leider Gottes enthalten, uns mit dem Verf. nicht verständigen könnten. Wir machen nur darauf aufmerksam, daß er bei der Schilderung des Verfalls des deutsch-protestantischen Gesammtlebens meist die Seufzer und Klagen der Glieder unsrer eignen Kirche anführt, — also aus ihnen wohl hätte ersehen können, wie wir selbst die Zerfahrenheit, Zersplitterung und Verwahrlosung in theologischer und religiös-kirchlicher Beziehung beklagen. Wir sind eben Gottlob im ernsten Kampf mit strengem Selbstgericht begriffen und das ist der einzige Weg zur Besserung. Wir wissen wohl, daß unsäglich „viel Rotten" unter uns grassiren und ihr unheimlich Wesen treiben, wir wissen aber auch, daß wo christlich Leben vorhanden ist, da auch nach dem Wort der Schrift Rotten sein „müssen." Und wir verdecken und verhüllen sie nicht, sondern lassen sie, — immerhin ein Zeichen inneren geistigen Ringens, — zu Tage treten, damit „die, so rechtschaffen unter uns sind, offenbar werden." Gesteht doch selbst Döllinger zu, daß in neuerer Zeit das „Erwachen aus dem Sumpfe des geistlos-ungläubigen Rationalismus heilsam gewirkt habe" (S. 406) und daß eine „gläubige Theologie" sich mehr und mehr Bahn breche. Ja, „die Theologie mit ihrem rastlosen Forschungsgeiste und ihrer ernsten Arbeit in die Tiefe" sei das „eigentliche Charisma des deutschen Protestantismus" (S. 420). Wie kann er dann doch sagen (S. 413): „die lutherische Kirche sei in Deutschland eigentlich im Absterben begriffen, sie sei bereits zur Ruine geworden"? Das meint Döllinger dadurch beweisen zu können, daß die neuere „lutherische Theologie, die vorzüglich in Erlangen, Dorpat, Leipzig und Rostock gepflegt werde" (S. 407 ff.), vom Bekenntniß abgefallen sei. Aber auch dieses wird nur behauptet, nicht bewiesen. „Sie sollte und wollte" — heißt es von dieser neueren lutherischen Theologie — „zuerst bloße Repristinationstheologie sein, nur die Doctrin der Concordienformel aus der Sprache des 16. in die des 19. Jahrhunderts übertragen. Das erwies sich sehr bald als reine Unmöglichkeit für wissenschaftlich gebildete und exegetisch geschulte Männer. Man überließ das unerquickliche Geschäft einigen Pastoren, an deren Spitze Rudelbach sich stellte, und denen nun der Ruhm blieb, als „„Altlutheraner"" die einzig ächte lutherische Theologie zu cultiviren, so daß, wenn Luther wiederkäme, er nur die Mitarbeiter der „Zeitschrift für lutherische Theologie"

als seine wahren Söhne und Geisteserben erkennen würde. Auf den Universitäten wollte man fast ohne Ausnahme von diesem Lutherthum nichts wissen, es bildete sich hier die Richtung der Neulutheraner, vertreten durch Männer wie Kahnis, Delitzsch, Kliefoth, Stahl und andere, mit denen noch Harnack, Vilmar, Petri, Münchmeyer genannt werden. Diese Theologen versichern, an der lutherischen Rechtfertigungslehre festzuhalten, wollen aber nicht durch die protestantischen Haupt- und Lieblingsdogmen von der Unsichtbarkeit der Kirche und dem allgemeinen Priesterthum gebunden sein." Und so, in diesem Tone geht's dann weiter, lauter oberflächliche Behauptungen mit dem Scheine, aber ohne das Wesen einer Sachkenntniß. Erscheint dem Verfasser doch die ganze deutsche protestantische Kirche als eine pure „Theologenkirche", die ohne lebendige Basis im Gemeindebewußtsein im „Grau der Theorie" herumschwimmt. Die protestantischen Kirchen seien nur „Hörsäle", die „Kanzeln popularisirte Katheder." „Mit Thesen einer akademischen Disputation habe sie begonnen", daher denn „das Wort" einseitig vorherrsche. „Sie lehrt und dann tritt sie ab." „Die völlige Passivität des Volkes beim Gottesdienste ist jetzt das charakteristische Merkmal des protestantischen Cultus" (S. 446). „Armuth, Monotonie, Dürftigkeit, Mattheit, Trägheit und Schläfrigkeit" seien Kennzeichen dieses Gottesdienstes, in welchem nur „Publikum", keine „Gemeinde" sich sammelt (S. 447 f.). Der „Stand der Prediger" sei „allgemein mißachtet, ihr Amt gering geschätzt." Im Sorgen für die Familie verlören sie Amtsfreudigkeit und Geistesfrische (S. 459). Daher der geringe Einfluß auf's Volk in dieser abstrakten „Professoren- und Predigtkirche." Ja, „sie predigt und singt", das ist wohl wahr, aber die Unlebendigkeit und Erfolglosigkeit dieses ihres Thuns ist von Döllinger ebensowenig bewiesen worden, als sein höchst originelles Urtheil, daß „ihre Lieder nicht Hymnen seien, sondern großentheils verfifizirte theologische Abhandlungen oder gereimte Predigten." Wie sollte auch ein römischer Theolog unsre himmelstürmenden und weltüberwindenden Lieder verstehen und anerkennen können! Es ist kein Wunder, daß er die „Predigt" verspottet und den neueren Aufschwung des liturgischen Lebens, die Rückkehr zu den Gottesdienstformen der Reformationszeit als Annäherung an Rom, als „offenbare Verläugnung des ächten Protestantismus" bezeichnet, dessen sich Harnack, Höfling, Löhe, Sartorius, Kliefoth, ja selbst Hengstenberg (S. 457) schuldig machen. Aechter

Protestantismus ist eben nach Döllinger „Verläugnung des christlichen Gemeindelebens, und alles ächte christliche Leben ist eben nicht protestantisch, sondern katholisch. — Auch hier in dieser Darlegung ist es charakteristisch, wie Döllinger die eigenen Klagen der Protestanten (z. B. Schöberlein's) über Mangel an Gemeindebewußtsein oder über mangelnden Kirchenbesuch (Zittel) und über unlebendige Predigt (z. B. Karsten und Huhn) als Beweis dafür anführt, daß eben factisch gar kein Leben in den protestantischen Gemeinden vorhanden sei. Er meint aus dem Ernst der protestantischen Klagen über ihre eigenen Sünden auf die gränzenlose Verwahrlosung unserer Kirche schließen und sie für eine bloß ohnmächtige „Schul- und Predigtkirche" halten zu können. Das ist grade so berechtigt, als wenn ich aus einer römisch-katholischen Bußtagspredigt den Schluß zöge, daß diese ganze Gemeinde eine Gesellschaft von Verbrechern und unbußfertigen Sündern sei. Wenn wirklich „die protestantische Kirche in Deutschland vor Allem und von Hause aus eine Theologenkirche" (S. 420) ist, ohne allen Einfluß auf's Volk, woher kommt es denn, daß, nach dem eigenen Zugeständniß Döllinger's (S. 387), „die kleinere protestantische Hälfte der deutschen Nation doch politisch und geistig die stärkere" ist? Ist Luther und das Lutherthum also doch in's Volk eingedrungen? Ist das verachtete „Wort" (S. 421 f.) also doch eine Macht gewesen? Und sind nicht jene „Thesen einer akademischen Disputation" an der Wittenberger Schloßkirche sehr populär geworden? Wer will sich aus diesen schreienden Widersprüchen herausfinden? — Döllinger straft sich selbst Lügen, durch seine eigenen Worte.

Wie leichtsinnig Döllinger's Darstellung kirchlicher Zustände ist, können wir am leichtesten beurtheilen aus dem, was er über die Zustände der lutherischen Kirchen in den Ostseeprovinzen sagt. Allerdings besteht bei uns der landesherrliche Summepiscopat. Wenn Döllinger daher mit Recht betont, daß hier in kirchlichen Fragen „dem Kaiser eine Autorität zugeschrieben worden", und daß „nach dem Edict von 1817 das General-Consistorium in solchen Materien sich an den Kaiser zu wenden habe;" — so hätte er doch nicht verschweigen dürfen, daß wir durch die Kirchenordnung von 1832 ein gut lutherisches, auf schwedischer Basis ruhendes Kirchengesetz haben, daß thatsächlich Synodalordnung bei uns besteht, und daß unsre Monarchen in kirchlichen Dingen nichts entscheiden wollen ohne Votum einer Generalsynode. Also — vom äußern Rechtsstande weiß

Döllinger nur wenig, von unserm Glaubensleben weiß er nichts. Wo er hier und da auf den factischen Bestand der lutherischen Kirche in unseren Provinzen zu sprechen kommt, da ist Alles unzuverlässig und zum Theil geradezu falsch. Allerdings erhält Dorpat die precäre Ehre, mit als ein Hort des neueren Lutherthums genannt zu werden (S. 407), obgleich Kurtz (S. 431) unter die Proscriptionsliste der Apostaten von der lutherischen Rechtfertigungslehre mit aufgenommen ist, und die „neue" Dorpater Zeitschrift (S. 396) es gestattet, daß in ihren Spalten der römischen Lehre vom Läuterungszustande zwischen Tod und Auferstehung von Girgensohn das Wort geredet werde (S. 443). Dennoch geht nach D. auch in den Ostseeprovinzen die lutherische Kirche ihrem Untergange entgegen und muß „allmälig in die griechisch-russische Kirche aufgehen" (S. 174, Anm.), „da noch fortwährend jährlich Tausende übertreten." Wo doch Döllinger diese Nachrichten her hat? Sie sind ebenso wahr, wie die Mittheilung (S. 386), daß auf die 1,834224 Protestanten in Rußland nur 192 Prediger kommen, während meines Wissens allein in Livland gegen 140 und im Ganzen mehr als 400 vorhanden sind. Der vorgebliche Mangel an geistlichen Kräften dient als Grundlage für die hämische Behauptung, daß in unserer luth. Kirche „das Volk büßen müsse für das Bedürfniß der Geistlichen, Weiber und Kinder zu haben und zu versorgen" (S. 386).

Nun, wir haben an dem bisher Angeführten genug, ja mehr als genug. Es ist die alte „historisch-politische" Geschichtsmacherei. Wir scheuen uns keineswegs zu bekennen, daß die Schäden innerhalb des protestantisch-kirchlichen Lebens sehr ernst sind. Ja wer kann und wird den „Schaden Joseph's" heilen? Wir seufzen mit Jesaja, „das ganze Haupt ist krank, das ganze Herz ist matt" (Jes. 1, 5) und verhehlen unsre „blutrothe Sünde" nicht. Ja wir kennen unsre Schäden viel besser, als D. sie von außen zu durchschauen vermag. Aber diese Art Verdächtigung und Schnüffelei, diese widrige Mischung von Lüge und Wahrheit, von scheinbarer Ruhe und tiefer Parteileidenschaft in der Darstellung fremder Sünden, kann wahrlich dem Herzenskündiger nicht gefallen, namentlich wenn man dabei den Schaden im eigenen Lager verdeckt und vertuscht. Denn was für ein Bild des katholischen Lebens entwirft Döllinger auf jener herrlichen Folie seiner „Rundschau"? — Gar keins! Er geht auf die Schilderung der Zustände in den „katholischen" Ländern gar nicht ein.

Wie er zwar London, aber nicht Neapel und Rom — das römisch-katholische Sodom oder Gomorrha — berührt, so wird auch der kirchliche und sittliche Zustand in Frankreich, in Spanien und Portugal, in Oesterreich, im katholischen Deutschland, im katholischen Polen u. s. w. mit keiner Sylbe erwähnt. Ist das eine gerechte Darstellung der „Kirche und Kirchen," wenn man die letzteren mit Koth bewirft, ja zudeckt und die erstere wie ein heiliges, verschleiertes Bild mit dem Nimbus des Schweigens umgiebt und nur ihre imposante Kircheneinheit rühmt. Als ob diese nicht äußerlich und unlebendig sein könnte? Als ob sie auch nur die Gewähr solider Dauer hat? Als ob sie auch nur überhaupt vorhanden ist?

Werfen wir einen Blick auf Italien und speciell auf den Kirchenstaat. Denn da ist rein katholisches Leben ohne schädlichen Einfluß des protestantischen Miasma, und auf die italienischen Zustände geht auch Döllinger nothgedrungen näher ein, da er ja über „Kirchenstaat und Papstthum" in dem 2ten Theile seines Buches zu schreiben unternommen. Nun gut — was finden wir? — Der Katholicismus ist nach D. auch in Italien vortrefflich, lauter, rein, denn der verführerische „englische Einfluß" ist erst seit der letzten Umwälzung aufgekommen. Wie steht's denn? — D. giebt zu, in socialer Beziehung schauderhaft, in politisch rechtlicher Beziehung gradezu unerträglich. Aber woher, warum? — Wie hat der heilsame Einfluß der „wahren Kirche" nicht gründlicher durchgreifen und ein vor Fäulniß bewahrendes Salz sein können? Woher auch in kirchlicher Beziehung der Verfall? Woher der auch von D. hervorgehobene allgemeine Haß des Volks gegen die römische Geistlichkeit? Ist nicht Italien ein „katholisch" Land, und geht's doch in demselben schier ärger zu als in der Türkei? Sagt doch selbst D. „Pius könnte eher auf türkischem Boden, in Unterhandlungen mit dem Sultan sich sicher fühlen, als in der Nähe des piemontesischen Raubthiers," — dieser Regierung, welche „die schamlose Tyrannei eines Convents, die freche Sophistik einer Advocatenwirthschaft und die schonungslose Brutalität des Säbelregiments" (S. 639) vereinigt, dieser Regierung „die sich ihres Treubruches rühmt, die kein Völkerrecht, keine Verträge, keine Legitimität des Besitzes, nichts als die brutale Gewalt und das Recht des Stärkeren oder die Autorität der vollbrachten Thatsachen anerkennt, die in einem Decrete das Andenken eines Mörders für geheiligt erklärt," — einer Regierung, für die es keine rechtlichen, keine sittlichen, keine religiösen Bande gibt" (S. 657). Und doch ist diese Regierung, resp. ihre persönlichen Vertreter nicht ausdrücklich und nominell aus dem Kirchenverbande ausgeschlossen, sondern genießt der kirchlichen Gnadenmittel und hat fast die ganze Priesterschaft auf ihrer Seite! Und doch ist diese Regierung gut Freund mit dem „ersten Sohn der katholischen Kirche," dessen Adler allerdings mehr und mehr gefahrdrohend werden für die Mutter, die er wie eine feile Dirne zu seinen Zwecken mißbraucht! — Wo ist die gerühmte geistliche Macht des Papstthums, von der trotz solcher Thatsachen D. zu behaupten wagt (S. 34) „sie sei auf kirchlichem Gebiet gegenwärtig so kräftig und stark, so sicher und frei waltend, als sie es nur jemals war." Allerdings liegen die sichtbaren und greifbaren „Gefahren und Bedrängnisse" für den Stuhl Petri zunächst in den weltlichen Dingen. Aber sind die denn was anders als eine Frucht und zugleich ein Beweis der geistlichen Ohnmacht des Papstthums, grade in seiner nächsten Nähe und Umgebung, wo man es eben am genausten kennt und durchschaut? Wir wollen hier auf die kirchenpolitische Frage wegen des Kirchenstaates nicht näher eingehen. Es versteht sich für uns von selbst, daß man an dem Papste einen schamlosen Raub vollführt und ihm in seinem rechtlich ihm zustehenden Besitz brutale Gewalt angethan hat. Aber schier unumgänglich erschien der Untergang dieses Monstrums von Staat, von welchem Döllinger und jeder aufrichtige römische Katholik zugesteht, daß er eine Schmach für den Katholicismus war und daß der Zustand in demselben gradezu unerträglich gewesen sei (vrgl. S. 575 f.) Ja, nackt und haarsträubend, das muß man ihm lassen, schildert Döllinger die Corruption im Kirchenstaat, — aber, um welchen Schluß daraus zu ziehen? — Daß nur die zufällig schlechte Verwaltung daran Schuld sei, und daß bei Wegräumung der Hindernisse, namentlich der Vermischung geistlicher und polizeilicher Gewalt „die Regierung des Kirchenstaates eine Musterregierung sein könnte" (S. 630). Ja, was könnte sie nicht sein! Warum ist sie es denn nie gewesen? Und, — ist jene verhängnißvolle Vermischung geistlicher und weltlicher Gewalt in einem solchen Staate nicht unumgänglich? Was hilft es wenn Döllinger seine Uebereinstimmung mit dem Grundsatze Fénélon's ausspricht (S. 663), „daß die geistliche Gewalt sorgfältig von der weltlichen zu trennen sei, weil ihre Vermischung verderblich sei"? Was hilft es, solch' einen richtigen Grundsatz auf die Geistlichen

im Kirchenstaate anwenden zu wollen, wenn man sich in dem schreiendsten Widerspruch mit diesem Grundsatze in Betreff des Papstes selber bewegt, der „geistliches und weltliches Haupt zugleich" sein soll! — So schließt denn Döllinger sein Buch mit einer merkwürdigen Inconsequenz, mit einer widrigen Dissonanz, die seine Unfreiheit klar an den Tag legt. Er will Scheidung der geistlichen und weltlichen Gewalt und doch Bewahrung eines Kirchen-Staates! Er will zugleich weltlichen Besitz und will ihn auch wieder nicht. Er hält ihn für unumgänglich nothwendig zur Erhaltung der Freiheit des Papstes und meint doch, das Papstthum bleibe, was es ist, auch auf einem „nackten Felsen". „Es ist die Bestimmung des päpstlichen Stuhles, als der schützende Genius der italienischen Nation in ihrer Mitte und über ihr zu walten" (S. 653), — und doch ist Rom der Zankapfel geworden, um welchen die „katholischen "Italiener sich bis auf's Blut streiten und zerfleischen, so daß (nach Döllingers Ausdruck) „der Papst von fremden Truppen gegen seine eigenen Unterthanen", die zugleich seine „Schaafe" sind, „geschützt werden muß". Kurz von dem Segen des Papstthum's zur Bewahrung der Einheit ist in dem schwer heimgesuchten Italien nicht viel zu finden.

Das Resultat, das Döllinger mit Consalvi übereinstimmend S. 665 ausspricht, lautet recht kleinlaut: „die göttliche Vorsehung", sagt er, „welche die menschlichen Dinge dergestalt leitet, daß aus dem größten Unglücke zahlreiche Vortheile entspringen, scheint gewollt zu haben, daß die Unterbrechung (!?) der päpstlichen Regierung zu einer vollkommeneren Form derselben den Weg bahnen sollte." Und als sein Ideal kommt nach langen, schweren Geburtswehen ein ziemlich mißgeborenes Kind zu Tage, nämlich: „eine Conföderation aller italienischen Staaten mit dem Papst als Moderator an der Spitze" (S. 655)! Diese Gestaltung, welche ja auch die — freilich nicht ohne Grund gescheiterte — Hoffnung Pius IX. gewesen ist, ist nach Döllinger immer noch erreichbar und biete sich dar als die dem Volksgenius am besten entsprechende. Ob dadurch die, wie Döllinger selbst zugesteht, in Italien vorherrschende „centrifugale Richtung und Bewegung" (S. 641) in Fesseln geschlagen werden kann, bleibt doch mehr als fraglich und ist wohl nur ein süßer Traum „centripetaler" Ultramontanen.

A. v. Oettingen.

Meran am 4. Decbr./22. Novbr. 1861.

2. **J. L. König**, Lic. der Theologie, Pastor zu Wolkinitz, der jedesmalige Mitgenuß und das Selbstnehmen des heil. Abendmahls von Seiten des consecrirenden Geistlichen.

Angezeigt von **K. Grüner**, Pastor zu Dünaburg.

Das oben angezeigte Büchlein von König ist jedenfalls eine bedeutsame Erscheinung in der theologisch-kirchlichen Literatur.

Das Buch zerfällt in einen historischen Theil, in dem der Verf. die Selbstcommunion (ein übrigens von ihm verpönter Ausdruck) seit den ältesten Zeiten der Kirche bis auf die der unsrigen vorangehenden Zeiten als allgemein herrschend nachweist, und in einen systematischen Theil, in dem er die jüngst abgekommene Sitte nicht bloß als völlig berechtigt, sondern auch als nothwendig erweist und daher auf ihre allgemeine Restitution anträgt. Es enthält viel Wahres und darum Unwiderlegliches, besonders im historischen Theil, und wird drum gewiß nicht ohne Wirkung bleiben, die Gegner der Selbstcommunion gegen dieselbe gerechter und duldsamer zu stimmen, also daß sie über die Anhänger der Selbstcommunion nicht mehr ohne weiteres den Stab brechen, sondern ihr Verfahren als ein wenigstens historisch berechtigtes anerkennen werden; es enthält aber auch viel Einseitigkeiten und Uebertreibungen in der Schlußfolgerung, die auch den Anhänger der Selbstcommunion bedenklich machen müssen und ihn veranlassen werden, nicht ohne Kritik sich zu dem Inhalt des Buches zu bekennen.

Wenden wir uns zunächst zu dem historischen Theil (Abschnitt 1—5, Seite 1—137). Vor allem müssen wir dem Verfasser das Verdienst einräumen, daß er die Kirchengeschichte und Liturgik mit der Kenntniß eines Factums bereichert hat, welches ziemlich aus dem Bewußtsein geschwunden war. Nach sorgfältiger Untersuchung älterer und jüngerer Liturgieen weist er unwiderleglich nach, daß dieselben dem consecrirenden Geistlichen den Mitgenuß des heil. Abendmahls ausdrücklich vorschreiben und den Ritus also bestimmen, daß der Geistliche erst die Elemente consecrirt, dann sie selbst genießt und dann der Gemeinde reicht. Ein flüchtiger Blick in diese Liturgieen bestätigt es uns aber auch, daß der altchristliche Kultus schon einen scharf ausgeprägten katholischen Charakter an sich trägt: wir finden da die äußerlich gesetzliche Bußdisciplin der Kirche, die hierarchischen Ab-

stufungen des Clerus, den Gebrauch des Weihrauchs (in der Liturgie des Jacobus, welche nach König die allerälteste sein soll) und selbst schon all' die Ausdrücke von Mysterium, Opfer ꝛc. fertig ausgebildet, die die Hand zur Geltendmachung des katholischen Dogmas boten. Wir sehen es: die Cultur war schon katholisch vor dem Dogma, und aus dem katholischen Cultus ist das katholische Dogma hervorgegangen.

Der Verf. weist nach, daß die Canones der ockum. Synode zu Nicäa (325) den zu der Zeit an einigen Orten aufgekommenen Mißbrauch rügen, daß die opfernden Presbyter von den dienenden Diakonen den Leib Christi empfangen, aber auch den, daß die Diakonen unter den Presbytern ihren Sitz einnehmen (!). Was früher, in der apostolischen Zeit, das Bedürfniß geboten hatte, wird jetzt, in der canonischen Zeit, von den Canones gefordert: nämlich daß alle zum Gottesdienst Anwesenden unter Androhung der Excommunication das heil. Abendmahl mitempfangen müssen; über die (nicht-administrirenden) Geistlichen wird für die Versäumniß des Gottesdienstes und des Opfers Strafe verfügt; ein opfernder und nicht mitgenießender Priester erscheint als Widerspruch mit sich selbst gemäß dem Wort 1 Cor. 9, 13: wisset ihr nicht, daß, die da opfern, essen vom Altar und die des Altars pflegen, genießen des Altars? Die Stelle 1 Cor. 9, 13 auf's Abendmahl angewandt besagt übrigens nur, daß die vom Abendmahl übrig bleibenden Elemente, welche von der Gemeinde geopfert waren, im Besitze des Priesters zu verbleiben hätten. Aus den oben angeführten Mittheilungen Königs aus den Synodal-Canones ersehen wir, daß die alte Kirche zu wenig die Freiheit der Einzelnen gehütet und durch ihre Gesetze der katholischen Gesetzlichkeit Vorschub geleistet hat.

Nachdem der Verfasser noch durch Hinzuziehung der Aussprüche einzelner Kirchenlehrer den jedesmaligen Mitgenuß des conseerirenden Priesters vollends erwiesen, schließt er den historischen Nachweis aus der alten Kirche mit den Worten: („Niemand ist im Stande zu widersprechen, daß in den ersten sechs Jahrhunderten niemals ein heil. Abendmahl ist gefeiert worden, welches der conseerirende Geistliche nicht mitgenossen, ja .... welches er nicht selbst genommen hätte, aber nicht sich reichen ließ.") Da denn mit dem VI. Jahrhundert die Liturgieen fixirt waren, so blieb es bis zur Reformation bei derselben Ordnung. Vom XII. Concil zu Toledo berichtet der Verf., wie es an einigen Priestern rügt, daß sie, wenn sie an einem Tage mehrere Opfer

darzubringen haben, nur bei der Darbringung des letzten Opfers die heil. Communion nehmen, und ihnen dafür als Strafe einjährige Entfernung von der Communion dictirt: was für ein Opfer sei das, an dem der Opfernde nicht Theil genommen habe? Wir sehen wieder, wie der Gebrauch des Ausdrucks „Opfer" das richtige Verständniß trübt und zur Verwirrung der Begriffe beiträgt.

Weiter führt der Verf. evangelische Kirchenordnungen an, in denen die Selbstcommunion der Geistlichen beibehalten ward, da sich diese Liturgieen ja den katholischen Formen anschlossen, soweit diese nicht geradezu dem evangelischen Glauben widersprachen. Die Privatmesse wurde sofort abgeschafft, da sie dem evangelischen Bewußtsein von der Rechtfertigung durch den Glauben an Christi alleiniges, ewig gültiges Opfer Hohn sprach. Einzelne Kirchenordnungen lassen die Praxis jedoch völlig frei; die hessische Kirchenordnung von 1566 sagt: „es ist billig, daß die Diener mit der Gemeinde communiciren, wiewohl dieses nicht vorgeschrieben ist". Die kursächsische K. O. von 1580 sagt: „der Kirchendiener solle, so viel möglich, selbst communiciren" die pommernsche K. O. von 1563 verordnet, wenn ein Prediger selbst communiciren will, soll er seinem vicino seine Beichte thun, während die sächsischen Visitationsartikel von 1528 dem Pfarrer gestatten, ohne Beichte oder Verhör zum Sacrament zu gehen. Auch die anglikanische K. O. und die reformirten K. O. O. verordnen jedesmaligen Mitgenuß des Geistlichen. Von Aussprüchen einzelner ev. Kirchenlehrer führt König Chemnitz's Exam. Conc. Trid. an, wo derselbe es mit dem Wesen der Einsetzung des Abendmahls nicht in Widerspruch findet, wenn der Diener selbst auch davon ißt und trinkt, leugnet aber es auf apostolische Tradition zurückführen zu können. Baldwin im Beginn des XVII. Jahrhunderts sieht aber schon das Selbstnehmen nur als Sache der Noth an, obgleich er nicht die Nothwendigkeit zweier Personen, der darreichenden und der empfangenden annimmt. Joh. Gerhard vertheidigt die Selbstcommunion gegen 7 dem Verfasser gar nichtig erscheinende Gründe eines Dr. Pelargus und gestattet für den Fall der Noth, daß der Dorfpastor sich selbst die Communion reiche, nachdem er sich selbst vorher geprüft und Gott um Vergebung seiner Sünden gebeten. Nikolaus Hunnius entschuldigt ebenfalls die Selbstcommunion und gestattet sie, wenn eine Gemeinde sich den Brauch gefallen läßt. Aehnlich Löber, Buddeus, Carpzow und aus jüngerer Zeit Hüffel, der die Selbstcommunion immerhin gestattet

wo der Geistliche keinen benachbarten Amtsbruder haben kann, und die Gemeinde an der Sache keinen Anstoß nimmt. Ein Gutachten der theol. Facultät zu Wittenberg vom 4. Juli 1612 gestattet die Selbstcommunion nur noch da, wo sie einmal gebräuchlich sei. Dr. Vincentius Schmuccius um 1628 verwarf die Selbstcommunion, weil Beichte und Abendmahl nicht zu trennen, und auch ein Pastor nicht sein eigner Seelsorger sein dürfe. Ein Ober-Amtspatent vom 10. Januar 1660 in der Lausitz erwähnt einer Klage über die Priester auf dem Lande, daß sie sich selbst absolviren und sich selbst das Sacrament reichen, und verbietet diesen Brauch, weil er außer Noth vom göttlichen Recht klar verboten und den Leuten ärgerlich sei. Von da an, sagt der Verfasser, folgen sich die Verbote rascher. Erhalten hat sich der jedesmalige Mitgenuß des Geistlichen in der evan.-luth. Kirche Würtembergs, in der Brüdergemeinde, in der anglicanischen Kirche und an vielen anderen Orten, die weniger von der Zeitströmung erfaßt wurden. Wir sehen also, wie mit der Reformation die Selbstcommunion aufgehört hat Gesetz zu sein und wie sie dahin, wohin sie gehört, ins Gewissen der Einzelnen geschoben wird, bis sich Widerspruch gegen sie erhebt und sie verboten wird. Allerdings können wir solche Verbote nicht billigen, da geistliche Dinge geistlich gerichtet werden müssen, wie wir auch die Gebote der Selbstcommunion mißbilligen mußten. Wo weder ein ausdrückliches Verbot, noch ein ausdrückliches Gebot des Wortes Gottes vorhanden ist, muß alles der Gewissensfreiheit der Einzelnen überlassen bleiben, auch beruhen diese Verbote gewiß auf Unbekanntschaft mit der Cultusgeschichte des ganzen christlichen Alterthums. Uns däucht auch, daß durch vereinzelte Verbote der alte Gebrauch sich nicht so allgemein hätte ausrotten lassen, wenn dieselben nicht die Gemeinden auf ihrer Seite gehabt hätten; und gerade die oben von König angeführten Aeußerungen so angesehner Theologen für die Selbstcommunion scheinen dafür zu sprechen, daß das Selbstnehmen immer mehr auf Widerspruch seitens der Gemeinde stieß. Dagegen aber müssen wir protestiren, daß der Widerspruch gegen die Selbstcommunion aus rationalistischen Strömungen hervorgegangen sei, was der Verfasser S. 175 zu behaupten scheint; denn er datirt ja aus einer Zeit, die noch keineswegs vom Unglauben ergriffen war. Eher könnten wir auf die pietistische Zeitströmung schließen, aus der wir Analoga haben in der Abänderung andrer Cultusformen; dem Pietismus verdanken wir die Abschaffung des Exorcismus, die allgemeine Einführung der Confirmation und der allgemeinen Beichte. Uns scheint nun, daß das Abkommen der Selbstcommunion in Zusammenhang steht mit der weitern Entwickelung des evangelischen Princips, nach dem der Geistliche als Diener des göttlichen Worts nicht über der Gemeinde, sondern mitten unter der Gemeinde steht, also auch kein Vorrecht vor der Gemeinde in Bezug auf seine persönliche Stellung zu dem Herrn und dessen Gnadenmitteln haben darf, also auch nicht sich selbst das Abendmahl reichen darf, während die ganze Gemeinde es von einem andern empfängt, wie ja auch die Selbsteinsegnung resp. die Selbsttrauung nach allgemeiner Meinung dem Pastor nicht zusteht. So erklärt es sich, wie die Praxis der Selbstcommunion an dem Widerspruch und dem Aergerniß der Gemeinde sich brach, nachdem das Princip der Freiheit aufgestellt war, und die Abweichung von der aus katholischer Zeit überkommenen Sitte bald allgemeiner ward.

Ehe wir den geschichtlichen Theil des Buches verlassen, wenden wir uns noch zu dem Wichtigsten, was der Verfasser gleich im Anfang seines Buches behandelt, nämlich zu dessen Schriftbeweis, daß auch schon in der apostolischen Zeit die Selbstcommunion üblich gewesen. Natürlich hat auch in Betreff dieses Zeitalters Unverstand und historische wie exegetische Unkenntniß den Sachverhalt sehr verdunkelt. So z. B. führt König die Erklärung des berühmten Philologen Wolf über das Wort γευσάμενοι in der Stelle Act 20, 11, wo es von Paulus heißt, daß er hinaufging, das Brot brach und anbiß d. h. nach König sich selbst communicirte, an: „er sehe es niemals angewandt, wo von jenem heiligen Mahl die Rede ist", während nach dem Verfasser dieses Wort in den alten Liturgieen terminus technicus für den Abendmahlsgenuß ist. Dennoch scheint uns aus der heil. Schrift unerweisbar, daß im apostolischen Zeitalter schon die liturgische Form der Selbstcommunion existirte; weil in demselben überhaupt noch keine liturgische Form existirte. Es ist kaum glaublich, daß bei den Mahlen der Jünger eine Consecration mit Sprechen der Einsetzungsworte und eine Austheilung des Brots und Kelchs durch eine besondre Person stattfand; das Leben der apostolischen Gemeinde war ein so von dem Geistlichen durchdrungenes, daß ihre gemeinsamen Mahlzeiten nicht ohne Gebet und geistliche Rede und Lobgesang sich vollziehen konnten, und zum Schluß derselben machte es sich ganz von selbst und stillschweigend, daß jeder das Brot brach und von dem Kelch trank zum Gedächtniß des Herrn und durch dieses gemeinsame Essen und Trinken sich befestigte in der Gemeinschaft des

Herrn und seines verklärten Leibes. Die Stelle 1 Cor. 10, 16: Der gesegnete Kelch, welchen wir segnen ꝛc. kann es uns nicht beweisen, daß Einer in der Gemeinschaft die Einsetzungsworte über die Elemente sprach und die gesegneten Elemente alsdann an alle übrigen vertheilte. Somit steht denn das apostolische Zeitalter völlig außerhalb des Streites, und läßt sich aus demselben weder für noch gegen beweisen, wie denn auch eine Arbeit in der Erlanger Zeitschrift Jahrgang 1860 behauptet, König habe sich durch seinen frommen Eifer, die Selbstcommunion aus der Schrift zu beweisen, zu weit treiben lassen.

Wir wenden uns nun zu dem systematischen Theil der Schrift. Der Verfasser sucht nachzuweisen, daß nichts dem im Wege stehe, daß der Geistliche sich selbst das Sacrament reicht. Wenn er nun alle Einwände gegen diesen Gebrauch, die davor warnen der Gemeinde Anstoß und Aergerniß zu bereiten, S. 138 nur zu den zahlreichen Phantasien, die man sich einbildet, rechnet und wenn er behauptet, daß ein solches Aergerniß nur da vorkommen könne, wo die Gemeinde dieser Praxis sich lange entwöhnt habe, so thut er doch nichts dafür zu beweisen, daß es wirklich nur Phantasie ist; es spricht sogar dagegen, daß diese Einwände erhoben wurden in einer Zeit, wo die Praxis noch bestand, die Gemeinde also noch nicht derselben entwöhnt sein konnte. Wir meinen aber, daß allerdings eine Gemeinde, die im Bewußtsein ihres allgemeinen Priesterthums ihrem Geistlichen kein Vorrecht gestattet, an der Selbstcommunion des Geistlichen ein Aergerniß nehmen könne. Auch können wir der Art und Weise nicht beistimmen, wie der Verfasser die Gegengründe des von ihm so verachteten Pelargus und Andrer zurückweist. Zwar stimme ich dem Verfasser bei, daß die Duplicität der Personen beim Abendmahl nicht dogmatisch nothwendig ist, ebenso auch, daß die Ehrfurcht gegen das Amt durch Selbstnehmen nicht gefährdet zu werden braucht. Nicht ohne Grund dagegen ist der Einwand, daß es auch dem Geistlichen wünschenswerth erscheinen müsse, aus einer andern Hand das Abendmahl zu empfangen, da es auch für ihn der Ermahnung und Befestigung im Glauben durch den Mund eines Dieners des Worts bei dieser heiligen Handlung bedürfe; mich dünkt um so mehr, da er durch die Ausübung seiner gottesdienstlichen Amtspflichten, durch Vorbereitung zu Predigt und Beichtrede ex officio schon von innen nach außen gekehrt und statt auf die Prüfung des eignen Herzens auf die Sünden seiner Gemeinde gerichtet ist. Der wichtigste Grund gegen die Selbstcommunion liegt aber in der

zu unsrer Zeit mit dem Abendmahl verbundenen Beichte und Absolution. Zwar wissen wir, daß die ganze alte Kirche kein unserm Beichtwesen entsprechendes Institut hatte; aber auch König spricht es nicht aus, daß die Verbindung des Abendmahls mit Beichte und Absolution vom Uebel wäre. Wir wissen auch sehr gut, daß die Verbindung der Beichte und Absolution mit dem Abendmahl nicht eine heilsordnungsmäßige, sondern nur eine kirchenordnungsmäßige ist; wir wissen, um mit den Worten der kleinen Schrift von Pistorius über Kraft und Form der Absolution Leipzig 1858 zu reden, „daß Vergebung der Sünde auch außerhalb des Löseschlüssels oder der Absolution vorhanden ist und mit dem Glauben genommen oder empfangen werden kann . . . . Wer die Absolution aber haben kann, verachtet sie jedoch aus irgend welchem Grunde, dessen Christenthum steht auf faulem Grunde, und er wird an seiner Seele Schaden leiden. Meint er so reich zu sein, daß er der Absolution entrathen könnte, so wünschen wir uns solchen Reichthum nicht, denn er wird bald als Mangel offenbar werden." Wie sollte darum der Geistliche, der seiner Gemeinde in treuer Benutzung aller von der Kirche gebotenen Ordnungen vorleuchten soll, ihr das Beispiel der Geringschätzung derselben geben, und ohne Beichte und Absolution zum Tisch des Herrn gehn? Wenn der Verf. behauptet, daß der seltne Gebrauch des Abendmahls von Seiten der Geistlichen auch den Abendmahlsgenuß auf Seiten der Gemeinde selten gemacht habe, wie wird er denn widerlegen wollen, daß die Mißachtung der Beichte und Absolution von Seiten des Predigers auch der Gemeinde die Beichte und Absolution wird entbehrlich erscheinen lassen, wozu in unsrer gesetzlosen Zeit schon jetzt alle Bedingungen gegeben sind? Der Geistliche täusche sich nicht selbst, indem er darin, daß er sich in die Beichte einschließt, einen Ersatz der Beichte und in der Erflehung der Absolution für sich ein Aequivalent der Absolution zu sehn glaubt; zu Beichte und Absolution gehört allerdings wesentlich Duplicität der Personen. Wird nicht mit dieser Selbstbeichte und Selbstabsolution auch die Gemeinde sich begnügen lernen? Endlich ist der Einwand v. Ammon's, daß die Selbstcommunion den geistlichen Schwärmern Veranlassung gebe, das Amt für überflüssig anzusehn, und sie zur Abhaltung des Abendmahls in Familien und Winkelversammlungen verleiten könne, — damit nicht widerlegt, daß von Schwärmern überhaupt alle Wahrheiten verkehrt und verdreht worden sind. Verdreht und verkehrt kann wol alles werden, aber nicht alles ist gleich auffordernd

zur Verdrehung und Verkehrung. Wir behaupten, die Selbstcommunion ist nicht absolut verboten, aber gefährlich bleibt sie. Wenn der Verf. aber die Selbstcommunion allem christlichen Bedürfniß genügend hält, warum begeht er denn die Inconsequenz, daß er jährlich einige Mal das Abendmahl aus der Hand seines Confessionarius empfängt, wie er S. 3. in der Einleitung berichtet.?

Doch der Verf. verhält sich nicht bloß apologetisch zur Selbstcommunion; er greift auch die andre Praxis an. S. 98 bittet er den Leser um Verzeihung für den abgeschmackten Ausdruck, daß er Communion nennt, was „keine Communion ist", als ob, wenn der Pastor nicht mitcommunicirt, das Abendmahl aufhört eine Communion zwischen Christo und den Abendmahlsgästen zu sein; ja S. 157 behauptet er, die Selbstcommunion der Geistlichen gehöre nicht bloß zur Form, „sondern zum Wesen des Abendmahls" d. h. doch mit andern Worten, wenn er nicht mitcommunicirt, so hört es auf, Abendmahl zu sein; S. 158 sagt er endlich: „der Geistliche kann nicht das Abendmahl recht verwalten, ohne zugleich selbst daran Theil zu nehmen", als ob sein Verhalten zum Abendmahl dessen Gültigkeit bedingte. Er sagt ferner S. 113: wäre es möglich, mit gutem Gewissen in der Abendmahlsliturgie das „wir danken dir" zu beten, ohne es selbst empfangen zu haben? Ja, wenn er es nie empfangen hätte und nie empfangen wollte, könnte er wol kein gutes Gewissen haben. S. 5 urgirt er das „trinket alle daraus", womit doch nicht gesagt ist, daß zu jeder Zeit und an allen Orten, wo andre draus trinken, alle mittrinken müßten; nur daß sie sich nicht grundsätzlich und für immer davon ausschließen! Ja, der Verf. behauptet öfters, daß der Geistliche sich durch Nichtbetheiligung an der Communion selbst excommunicire, weil in der alten Kirche nur diejenigen nicht mitcommunicirten, welche excommunicirt waren. Aber Excommunication besteht einzig in der Nichtberechtigung zur Communion.

So kommt der Verf. dazu zu behaupten, daß die Selbstcommunion nicht bloß berechtigt ist, sondern der jedesmalige Mitgenuß von Seiten des consecrirenden Geistlichen unerläßlich ist. Und darin müssen wir ihm auf's Entschiedenste widersprechen. Jesus hat nicht bestimmt, wie oft die Christen zu dem Gemeinschaftsmahl kommen sollen, er sagt wol: so oft ihr es thut, so thut's zu meinem Gedächtniß; aber er vermeidet jede Andeutung, durch die das wie oft? irgendwie bestimmt werden könnte; und wie Jesus, also auch die Apostel. Es bleibt ganz dem subjectiven

Bedürfniß überlassen; wer nur zu Jesu kommt mit rechtem Hunger und Durst, mühselig und beladen, dem bietet er sich zur Speise und zum Trank des Lebens und schenkt ihm die rechte Erquickung, er komme nun täglich oder jährlich, wöchentlich oder monatlich. Christi Leib und Blut ist kein irdisches Brot und kein irdischer Trank von vergänglicher Wirkung; Christi Leib und Blut bleibt und behält seine Segenswirksamkeit, so lange der Glaube anhält. Bedarf der wieder neuer Stärkung, so trete der Mensch wieder hinzu zum Tisch des Herrn; natürlicher Weise je lebendiger der Glaube ist, desto mehr wird er auch seine Schwachheit fühlen und nach Erneuerung und Stärkung verlangen. Daß nun das Bedürfniß in gewissen Zeiten und unter gewissen Umständen besonders rege sein muß, versteht sich ja von selbst; so in der apostolischen Zeit, der Zeit der ersten Liebe und des schwersten Kreuzes. Wie war es da anders möglich, als daß die Jünger Jesu das heil. Mahl oft, ja täglich genossen, da jeder Tag ihnen eine neue Fülle von Gnadenerfahrungen brachte und sie inniger mit dem Herrn verband, da jeder Tag aber auch der letzte sein konnte und sie durch die Erfahrungen des Hasses der Welt immer mehr von der Welt ablöste; — war es da wol zu verwundern, wenn es sie täglich zog zum Mahl des Herrn? Fühlen wir es doch an uns selbst, in Tagen der Freude, wo unser Herz voll Dankes und Lobes ist, in Tagen der Trübsal, wo Anfechtung uns drückt, — zieht's uns da nicht auch in gleicher Macht zum Tisch des Herrn? Zwar ist es unsere Selbsterhaltungspflicht, das Bedürfniß nach Christi Leib und Blut in uns zu wecken und zu stärken, auf daß wir nicht geistlich dahinsterben, und wir sollen als Seelsorger unsre Gemeindeglieder durch Lehre und Vermahnung zu öfterem Abendmahlsgenuß anhalten; aber durch Bestimmungen, wie oft zum Abendmahl gegangen werden solle, ja durch die Forderung, jedesmal es mitzugenießen, sobald es nur verwaltet wird, würden wir nur ein neues Gesetz aufrichten und das heilsame Sacrament zu einem heillosen opus operatum machen, das die Seele uns einschläfern und verstocken müßte. Wie dürfte nur die Gewissensfreiheit und das Recht der persönlichen Freiheit also beschränkt werden, daß wir das bei den Geistlichen zum Zwange erhöben, was bei jedem Gemeindegliede seiner Freiheit vorbehalten bleiben muß. Wir können daher unmöglich dem Verf. beistimmen, wenn er S. 135 und an vielen andern Orten sagt, der jedesmalige Mitgenuß des Consecrirenden sei nicht bloß göttliches Recht, sondern Pflicht, und S. 158: wie er nie andern predigen kann, ohne zu-

gleich sich selbst, so kann er auch nie das Abendmahl in der Gemeinde recht verwalten, ohne zugleich selbst daran Theil zu nehmen. Ja, Theil nehmen soll er gewiß daran mit herzlichem Gebet und zur Stärkung seines Glaubens, ohne es grade jedesmal selbst empfangen zu müssen, wie ein jeder gläubige Christ, der der Abendmahlshandlung lebendig beiwohnt, dadurch erbaut und zur Liebe zum Heiland und seinem Sacrament angefeuert wird. Der Verf. fährt fort: „Es ist eine staunenswerthe Veräußerlichung des Sacraments, daß jeder Pastor ihm äußerlich bleibt und es ganz äußerlich an sich vorübergehn läßt.“ Ich behaupte: es ist eine staunenswerthe Veräußerlichung des Sacraments, wenn man nur durch leibliches Essen und Trinken aus der äußerlichen Stellung zum Abendmahl heraustreten kann; ich fühle mich bei jeder Ausspendung des heil. Mahls sichtbar zum Herrn erhoben und glaube die Bemerkung auch an den nichtcommunicirenden, sondern nur zuhörenden Gliedern meiner Gemeinde gemacht zu haben, also daß wir allesammt von Herzen in das „wir“ der Abendmahlsliturgie einstimmen können. Wie aber wirkliches Glaubensbedürfniß zum jedesmaligen Mitgenuß treiben könne, wenn z. B. bei unsern doppelten Gottesdiensten und noch hinzukommenden Krankencommunionen der Geistliche vielleicht 4 bis 5 mal am Tage communiciren müßte, vermag ich nicht einzusehn! Freilich nach den Ordnungen der alten Kirche müßte es geschehen; ob's aber fern lag vom opus operatum, wer möchte das bezweifeln?

Der Verf. mag nicht ganz Unrecht haben, wenn er S. 172 sagt, daß die Ermahnungen des Predigers an seine Gemeinde, das Sacrament oft zu empfangen, vergeblich sind, weil er selbst es nur selten empfängt. Hiebei ist aber an das alte contemptus non defectus sacramenti nocet zu erinnern und an das in der Noth geltende: Glaube, so hast du es empfangen! Und es ist doch, wollen wir hoffen, bei den Geistlichen die Schuld des selteneren Genusses nicht Verachtung, sondern größere Schwierigkeit es zu ermöglichen. Wenn der Verf. S. 136 sagt, „wirklich ungewöhnliche Liebe zum Abendmahl gehört dazu, wenn ein Geistlicher, um es zu empfangen, etwa 50 oder nur 24 mal meilenweit, vielleicht bei dem schlechtesten Wege und bei schrecklichem Wetter, Regen und Kälte fahren muß;“ so sagen wir: ja, aber auch nur ungewöhnliche Liebe berechtigt zu so häufigem Genuß; geschieht's ohne Liebe, so ist es opus operatum und seelenverderblich; die Liebe aber macht wol die Ueberwindung solcher Schwierigkeiten leicht. Muß doch jedes Gemeindeglied sich derselben Gefahr des

Weges und Wetters aussetzen, um zum Abendmahl zu gelangen. Darum soll auch meiner Meinung nach der Geistliche nicht nude crude zum oftmaligen Empfang des Abendmahls auffordern; im besten Fall, wenn die Gemeinde ihm gehorcht, wird er sie nur zur Ausübung eines opus operatum bewegen; vielmehr soll er durch Lehre und Vermahnung dahin wirken, daß die Gemeinde öfters nach dem Mahl des Herrn verlangt. Ich habe öfters aussprechen hören, daß das Verlangen mit der Gemeinde zusammen zu communiciren, eine mächtige Versuchung zur Selbstcommunion sei, aber soll denn der Geistliche sich durch augenblickliche Gefühle leiten lassen und darüber vielleicht höhere Interessen hintansetzen? Allerdings mag es auf die Gemeinde nachtheilig wirken, wenn sie nie sieht oder erfährt, daß ihr Pastor das Abendmahl empfängt: darum möge er es denn nicht ganz still mit seiner Familie in der Kirche oder im Hause empfangen, sondern er möge es, wenn er das Abendmahl empfangen will, in der Gemeinde bekannt machen. Wenn die Gemeinde sich mit ihrem Seelsorger eins weiß im Glauben und in der Liebe, so wird sie auch selbst an Wochentagen sich im Gotteshause versammeln, Theil nehmen an seiner Freude im Herrn und durch den Anblick seiner Stärkung sich auch bewogen fühlen, gleiche Stärkung zu suchen, oder gar selbst bei seiner Communion durch Mitnehmen sich zu betheiligen.

In seinen Consequenzen führt der jedesmalige Mitgenuß der Geistlichen ohnfehlbar zu der Privatmesse oder Einzelcommunion des Geistlichen. Denn vorausgesetzt, der Geistliche communicire jedesmal mit, nicht bloß um der Gewohnheit willen, sondern aus Herzensbedürfniß, — kann er denn, frage ich, die Befriedigung seines Bedürfnisses abhängig bleiben lassen von dem äußern Umstand, ob grade Communicanten da sind; wird er nicht nach dem Sacrament greifen dürfen, auch wenn keine Communicanten sich gemeldet haben? Diese Consequenz übersieht auch der Verf. nicht, wenn er S. 103 fragt: ob es wahrscheinlich ist, daß es jemals dazu gekommen wäre, daß der Geistliche allein das Abendmahl genieße (d. h. Privatmesse hielte), wenn er es nicht von Anfang immer genossen hätte? Wir halten es daher mit dem auch von dem Verf. angeführten Wort Luther's: „Derhalben ist der am sichersten, welcher gar keine päpstliche Messe hält, sondern wo er das Brot gebeneidet und ausgetheilt hat, von einem andren nimmt!“ Wir erinnern daran, daß der falsche liturgische Gebrauch älter ist als das falsche Dogma.

Gegen die Selbstcommunion überhaupt können wir somit auf Grund des Wortes Gottes zwar keinen Widerspruch erheben, bezweifeln nur, ob sie auch räthlich sei und zur Erbauung führe. In Adiaphoris ist stets die Unterordnung des Subjects unter die bestehende Sitte und kirchliche Ordnung heilsam und anzurathen. Wir wollen jedoch diejenigen, die die Selbstcommunion um des Gewissens willen und nicht aus Vorwitz üben, nicht verunglimpfen, noch in ihrem Thun stören, bitten sie nur um des Herrn willen und um ihrer Seelen Seligkeit und um der Erbauung der Kirche Christi willen sich zu prüfen, ob es wirklich um des Gewissens willen geschieht, oder ob nicht vielleicht wenn auch nur ein klein und unmerklich Theilchen von separatistischen Tendenzen, hochmüthiger Selbstüberhebung über die Ordnungen der Kirche und falscher Geringschätzung gegen die objective Geltung des Amts dabei im Spiel ist?

Schließlich sei mir noch erlaubt, mit einem Vorschlag aufzutreten. Es ist nicht gut, daß während alle Christen Glieder einer Gemeinde sein und einen Seelsorger haben sollen, der über ihre Seele wacht und ihr geistliches Leben controllirt, der Geistliche allein außerhalb eines Gemeindeverbandes stehe und mit seinem geistlichen Leben auch auf sich allein gestellt sein solle; es ist nicht gut, daß von vielen Geistlichen ganz unbekannt bleibt, ob, wann und bei wem sie das Abendmahl nehmen? Alle Geistlichen gehören auch wirklich einem Gemeindeverband an, den sie sich nicht zu wählen haben, sondern in den sie durch die Natur der Verhältnisse eingeordnet sind, — das ist die Diöcese, die Gemeinde aller Geistlichen eines Bezirks; alle Geistlichen haben auch wirklich einen Seelsorger, den sie sich nicht erst zu suchen haben, sondern zu dem sie von Amtswegen competiren, — das ist der Propst, dieser ist Seelsorger seiner Diöcesanen. Das Stehen außerhalb eines Gemeindeverbandes, das willkürliche Erwählen eines beliebigen Beichtvaters hat wie für alle, so auch für die Prediger etwas Schlimmes. Wie wäre es nun, wenn dieser vom Kirchengesetz vorgeschriebene Verband auch in Wahrheit zum Heil und Segen der Prediger verwirklicht würde, während er bisher nur auf dem Papier gestanden und ohne Wirkungen geblieben ist? Wie, wenn sich die Prediger auch zum Genuß des heil. Abendmahls allgemein ihres vom Gesetz geordneten Beichtvaters, des Propstes, bedienten? Es würde gewiß das Allgemeinwerden dieser Sitte auch nicht ohne segensreichen Einfluß für die amtliche Seite der Beziehungen zwischen Propst und Diöcesanen bleiben. Die Diöcesan-

Versammlungen sowohl wie die Prediger-Conferenzen würden Zeit und Ort zum gemeinsamen Empfang des heil. Abendmahls für alle Prediger zu bieten im Stande sein.

---

3. Wiedertaufe oder Taufe? Lebens- und Bekehrungsgeschichte eines getauften Christen (Baptisten) im Warthebruch. Berlin. Rauh.

Angezeigt von Prof. **v. Engelhardt.**

Das Buch, welches wir in folgenden Zeilen nachdrücklich unseren Lesern empfehlen wollen, hat schon ausführliche Besprechungen, auch in der Ev. Kztung, gefunden und es könnte somit überflüssig erscheinen, nochmals auf dasselbe zurückzukommen. Aber dieser Erwägung tritt das lebhafte Bedürfniß entgegen, sich über einen Eindruck auszusprechen, den man in besonderer Stärke empfunden. Es ist in demselben Maaße erquickend wie belehrend dieses Buch zu lesen. Der Laie nicht weniger als der Theologe, der mit vorwiegend ästhetischen Ansprüchen wie der mit religiösen Bedürfnissen Herantretende werden in hohem Grade befriedigt sein. Allerdings ist die Schrift eine Tendenzschrift und zwar eine religiöse, eine christliche, aber je größer das Vorurtheil ist, mit dem ein derartiges Produkt der Literatur aufgenommen wird und aufgenommen zu werden verdient, um so mehr muß der Leser über das Geschick des Verfassers staunen, mit dem er das Leben seines Helden naturgetreu und darum fesselnd zu schildern verstand, ohne sein eigentliches Ziel aus den Augen zu verlieren, ohne in Schilderungen und Ausführungen untergeordneter Momente breit geworden zu sein. Es ist das Leben eines Arbeitsmannes aus dem Warthe-Bruch, das uns hier vorgeführt wird und zwar in einer Form, welche die Aufgabe, die der Verfasser sich gestellt hat, gewiß wesentlich erschwert. Der Mann aus dem Volke erzählt nämlich selbst seine Geschichte. Das Tagebuch des „Karl Odebrecht" bildet den Haupttheil des Büchleins. Es galt somit neben allen andern Erfordernissen auch noch die Volksthümlichkeit im Tone der Selbstbiographie. Auch nach dieser Seite können wir uns nur mit der größten Befriedigung aussprechen. So viel über die Darstellung.

Was den Inhalt anlangt, so wird uns das Leben eines Mannes geschildert, der unter dem entsittlichenden Einfluß eines rohen Vaters und einer nur wenig besseren Mutter aufwächst, in dem trotz mancher Berührungen mit christlichen Lebenskreisen in Haus, Schule und Kirche die natürliche Bosheit und Schlechtigkeit ungehemmt fortwuchert, ohne indeß jemals die Form grober bürgerlicher Verbrechen anzunehmen. Wir sehen vielmehr vor uns einen gottentfremdeten, pietätlosen, frechen und zuchtlosen Gesellen, der sich jeder Controlle und jeder liebenden Fürsorge seiner Vorgesetzten und namentlich seines Vormundes, bei dem er als Knecht dient, zu entziehen sucht, und dort am liebsten weilt, wo er nach gethaner Arbeit ungestört seinen Lüsten und Leidenschaften in Gesellschaft von Gesinnungsgenossen fröhnen kann. Auf diesem Wege kommt er herunter; zerlumpt bettelt er. Durch zufällige Begegnung mit früheren Bekannten kommt er in den Dienst eines Pastors. Dieser, ein besonnener Mann, bringt in dem trotzigen und hochfahrenden Knecht dadurch einen Umschwung hervor, daß er freundlich, aber bestimmt mit ihm umgeht, sehr wenig mit ihm spricht und, bis auf pünktliche Befolgung der Hausordnung, ihn seiner Wege gehn läßt. Durch seinen Beruf als Kutscher des Pfarrers kommt Karl Odebrecht mit mancherlei Menschen in Berührung, macht einige christliche Versammlungen mit und wird dem Christenthum geneigter. Der Pfarrer wird versetzt; Odebrecht kauft sich ein kleines Grundstück und heirathet die Tochter seines Vormundes, die ihm immer freundlich auch in seiner Verkommenheit begegnet war. Sein christliches Leben entwickelt sich, äußert aber seine Energie in krittelnden und tadelnden Bemerkungen über verschiedene Mängel der Pastoren, Gemeindeglieder u. s. w. Wenn der und der auch Christ genannt werde, sehe er in der That nicht ein, wie er mit den Leuten auf Einer Bank sitzen könne. Er wird mit Baptisten bekannt, fühlt sich angezogen und entschließt sich endlich zum Austritt aus der Kirche. Der Gemeinde von Heiligen anzugehören, durch die Aufnahme in die Gemeinde seiner Erwählung und Prädestination gewiß zu werden, — erscheint ihm als ein herrliches Ziel. Sein Weib warnt ihn, begleitet ihn in eine Baptistenversammlung, ist empört über die Verfälschung der Schrift von Seiten der Sektirer, aber kann es nicht hindern, daß er sich heimlich taufen läßt. Aus Schreck darüber bringt die Frau vor der Zeit einen Sohn zur Welt und stirbt bald darauf noch ehe sie im Stande ist, heimlich ihr Kind zu taufen. Auf dem Todbette hat sie gewaltige Worte zum

Manne gesprochen und zu seiner höchsten Entrüstung gefordert, er solle sich bekehren. Die innere Unruhe über den Tod seiner Frau leitet er von satanischen Anfechtungen her, kann's aber doch an dem Orte nicht weiter aushalten, verkauft seine Wirthschaft, treibt sich als Baptistenlehrer umher, wird endlich Schiffer auf einem Oderkahn, geräth in ein Liebesverhältniß zu einer Baptistin, die ihm für die Heirath den Kahn verspricht, den sie geerbt; er will sie doch wieder verlassen und eine reiche Müllerstochter heirathen, wird aber von dieser schnöde zurückgewiesen und heirathet in seiner innern Unruhe endlich jenes baptistische Mädchen. Nun, da wieder ein regelmäßigeres Berufsleben beginnt, erwachen Angesichts seiner letzten Erlebnisse und schrecklicher Versuchungen Zweifel an seiner Heiligkeit und seiner Erwählung. Das Leben spricht gegen die Versicherungen der baptistischen Gemeinde; die Taufe hat ihre Kraft nicht bewährt, der Glaube an dieselbe wankt. Ein furchtbarer Kampf beginnt. Er fühlt, es handelt sich nicht bloß um einen andern Grund der Seligkeit und des Glaubens, sondern vielmehr zugleich um das Eingeständniß, daß die baptistische Taufe der Höhepunkt seines Sündenlebens gewesen sei; es handle sich also bei ihm dem Heiligen um Bekehrung. Seine Frau innerlich auch schwankend bemerkt den entsetzlichen Trübsinn des Mannes. Er zieht sie nach langem Zögern in's Geheimniß. Sie vermag ihm nichts zu bieten; sein Leib bricht unter den Seelenkämpfen zusammen, eine Krankheit wirft ihn nieder. Und nun kommt es zur Entscheidung. Im Glauben an seine Erwählung, die ihm durch die christliche Taufe versichert ist, welche er als Kind, ohne sein Zuthun aus Gnaden empfangen, findet er Frieden. Die Genesung geht nun auch mit starken Schritten vorwärts, sein erster Gang ist der zu den Verwandten der ersten Frau; er bittet sie um Vergebung und gesteht seinen Hochmuth ein. Die Ehe wird eingesegnet, der Sohn getauft.

An diesem Faden der Erzählung spinnt sich die tiefergreifende Entwickelung des Unterschieds zwischen der christlichen Taufe und der baptistischen Taufe ab. Sollte dieser Unterschied allen Christen klar sein? Ich zweifle. Nun, wer sich über den Grund seines Friedens, über die Gewißheit seiner Erwählung belehren lassen will, der thue es indem er aufmerksamen Geistes sich vertieft in das Seelenleben dieses Mannes. Eine Dogmatik wird schwerlich die Lehre von der Taufe so lebendig und faßlich, eine Predigt schwerlich dieselbe so allseitig und eindringlich darstellen können. Und doch ist die Erkenntniß der Wahrheit und des Irrthums auf diesem

Gebiet nicht bloß eine Bereicherung der Erkenntniß sondern des Lebens. Ob die Schrift sich eignet auch für unser Volk bearbeitet zu werden, müssen Andere beurtheilen.

---

4) Die Offenbarung Johannis übersetzt und erklärt für die Gemeinde von Professor Dr. **C. E. Luthardt**, Leipzig 1861, 86 S. (bei Dörffling und Franke).

Angezeigt von Professor Dr. **Christiani**.

Obige Schriftauslegung ist ein Separatabdruck aus einem größern Werke des Verf., das unter dem Titel: „die Lehre von den letzten Dingen" in demselben Verlage erschienen ist und aus einer Reihe von Abhandlungen über eschatologische Fragen der biblischen Theologie und aus Auslegungen prophetisch-eschatologischer Schriftabschnitte besteht. Wir können das ganze Werk unsern Lesern, namentlich aber den Amtsbrüdern, die sich für diese Fragen interessiren, bestens empfehlen; selbst, wo man dem Verf. nicht beistimmen kann, enthält seine Schrift, durch lichtvolle, klare Darstellung und eingehende Behandlung des Schriftwortes für jeden Leser viel Anregendes und Belehrendes. Wir machen besonders aufmerksam auf die treffliche Auslegung der Weissagung Christi Matth. 24 und 25 und des Apostels Paulus 2. Thess. 2, und können nur wünschen, daß solche exegetische Studien unter unsern Pastoren recht viele Leser finden. Wem es um Bibelforschung Ernst ist, der wird aus denselben reichen Gewinn ziehen. Jedenfalls sind wir nicht der Meinung, daß die exegetischen Studien der Pastoren sich auf Meyer's Commentar beschränken sollen (cf. Dr. Berkholz Mittheilungen 1861 Heft VI, S. 564.) Wir halten diesen Commentar allerdings für sehr brauchbar, aber weder ist er für das Verständniß des NT. allein maßgebend, noch vollkommen ausreichend, macht auch selbst darauf keine Ansprüche. Mängel treten auch bei den genannten Stellen hervor, denn die Erklärung des Cap. 24 des Matthäus von Dr. Meyer ist (schon wegen seiner verfehlten Hypothese von den doloribus Messiae) keineswegs eine sehr glückliche und dem Textinhalt entsprechende; und was die Auslegung von 2. Thess. 2 durch Dr. Lünemann anlangt, so ist sie zwar im Einzelnen meist richtig, weil der Ausleger kein dogmatisches Interesse hat, den Apostel etwas anderes sagen zu lassen, als er sagt, in Beziehung auf das

Ganze aber meint Dr. Lünemann, daß sich der Apostel in einem, durch jüdische Apokalyptik entstandenen Irrthume befinde. Wir wagen es dennoch gegen die Unfehlbarkeit dieser Ansicht bescheidene Zweifel auszusprechen und sind, selbst auf die Gefahr hin für unwissenschaftlich gehalten zu werden, der Ansicht, daß nicht der große Heidenapostel, sondern der Dr. Lünemann sich auf einem Holzwege befinde. Soviel kurz von jener Schrift des Dr. Luthardt, aus welcher wir die im Separatabdrucke erschienene Erklärung der Apocalypse, schon um ihres practischen Zweckes willen, näher besprechen wollen.

Der Verf. hat, wie schon der Titel und die ganze Anlage des Büchleins zeigt, der Gemeinde das Verständniß dieser Schlußweissagung der heiligen Schrift vermitteln wollen. Er giebt demnach eine richtige Uebersetzung des Urtextes und verbindet damit eine in Parenthese beigefügte kurze Erklärung und Erläuterung. Eine genaue Uebersetzung thut aber in der Apocalypse um so mehr Noth, als bekanntlich der Erasmische Text, der Luthern vorlag, in der Apocalypse am meisten corrumpirt war. (cf. die Schrift von Delitzsch: Handschriftliche Funde 1. Heft 1861). Daher bedarf gerade bei diesem Buche die Lutherische Uebersetzung vieler Berichtigungen. (So sind z. B. Apoc. 5, 9, 10 und 17, 8 nach falschem Text übersetzt). Was die parenthetischen Erklärungen anlangt, so beschränkt sich der Verf. auf das Nothwendigste und das können wir nur loben. Das Ganze läßt sich sehr wohl fortlaufend lesen und ist im Stande jedem Gemeindegliede, das einigermaßen mit der Bibel bekannt ist, ein Verständniß des Textes zu geben. Ebenso müssen wir's als einen Vorzug rühmen, daß der Verf. meist nur eine Deutung giebt und auf abweichende Erklärungen entweder gar nicht, oder nur sehr kurz eingeht; denn eine populäre Schriftauslegung kann sich auf die Meinungen der Exegeten nicht einlassen, weil dadurch nur die Leser verwirrt werden*). Die für das Verständniß der Apocalypse so wichtige Frage nach der Eintheilung und Structur des Buchs hat der Verf. richtig gelöst: er hält an dem Gruppensystem fest, weil ja, ohne dem Texte Gewalt anzuthun, die Annahme einer fortlaufenden

*) Den von Dr. Berkholz (Mitthlgn 1861, Heft VI., p. 567) dem Verf. gemachten Vorwurf, daß er den 15ten (soll wohl 16ten heißen) Band des Meyer'schen Commentars unberücksichtigt gelassen, können wir nicht für begründet halten. Bei völlig abweichender Gesammtauffaßung wäre diese Berücksichtigung nur eine polemische gewesen und diese gehörte nicht in eine populäre Auslegung. Hat doch auch Dr. Berkholz in seinem ähnlichen, im Jahre 1860 erschienenen, Versuche über die Apocalypse, den bereits 1859 erschienenen Düsterdieck'schen Commentar gar nicht berücksichtigt.

Reihe von Weissagungen unmöglich ist. Anlangend die fünfte Vision, unter welche der Verf. Cap. 15 — 22 zusammenfaßt, sind wir allerdings anderer Ansicht, (vgl. unsere Abhandlung über den Inhalt der Apoc., im Jahrgang 1860 dieser Zeitschrift, welche auch in einem Separatabdruck erschienen ist), doch macht das, da die Unterabtheilungen des Verf. richtig sind für das Verständniß keinen wesentlichen Unterschied. — Wichtig für die Apocalypse ist übrigens der Standpunkt der Auslegung, d. h. die aus dem Buche selbst resultirende Gesammtanschauung des Ganzen. Der Verfasser spricht sich in der Einleitung darüber kurz aus. Mit Recht hält der Verf. an der johanneischen Abfassung fest, wie solche durch äußere Zeugnisse genugsam beglaubigt ist. Er verwirft daher jene rationalistische Auffassung des Buchs, die nur patriotische Phantasieen eines Judenchristen über den Untergang des Römischen Reichs in der Apocalypse zu finden weiß. Aber auch jene Allegorese, die nur symbolische Darstellungen allgemeiner Wahrheiten in der Offenb. findet, weist der Verf. ab; er faßt diese Offenbarung Jesu Christi als wirkliche Weissagung; und zwar weissagt sie nicht kirchenhistorische Ereignisse, ihr Inhalt ist die Weissagung vom Ende — von der Wiederkunft des Herrn. Sehr treffend sagt der Verf. „Die Offenbarung Johannis geht nicht auf die Ereignisse der Geschichte, sei es der Völker, sei es der Kirche, sondern sie geht auf das Ende. Der letzte Gegensatz von Gemeinde und Welt und der Ausgang dieses Gegensatzes ist ihr Inhalt, die Wiederkunft Jesu Christi ist ihr Thema. Was diesem Ausgang der Geschichte zeitlich vorangeht, ist nur so in das Buch aufgenommen, daß es in Zusammenhang mit dem Ende gesetzt wird". Dem stimmen wir vollkommen bei, so wie der Verf. auch darin Recht hat, daß die Schwierigkeit des Verständnisses der Apoc. meist in der mangelhaften Erkenntniß der alttestamentlichen Propheten ihren Grund hat. Wir unterschreiben ganz, wenn der Verf. sagt: „Wären wir in den Schriften der alttestamentlichen Propheten zu Hause, es würde uns auch dies Buch des neuen Testamentes vertrauter sein; denn fast jeder Satz desselben hat seine Wurzeln in jenen Schriften, vornehmlich Hesekiels, Sacharja's und Daniels. Ja, man kann sagen, das ganze Buch der Offenbarung Johannis ist nichts, als eine Zusammenfassung und Erneuerung der alttestamentlichen Weissagungen, nur in das Licht des neuen Testamentes gestellt und durch die Erkenntnisse, welche aus der neutestamentlichen Geschichte erwachsen waren, bereichert. So ist es ein würdiger Abschluß der Schrift".

In der Erklärung selbst hat der Verf. sich am meisten Dr. Hofmann angeschlossen, ohne deshalb seine Selbstständigkeit aufzugeben. — Daß wir nicht in allen Punkten der Erklärung des Verf. beistimmen können, kann Niemand, der den gegenwärtigen Stand der Auslegung der Apoc. kennt, auffallen; aber das hindert uns nicht, diese populäre Auslegung sehr zu empfehlen. Sie ist die beste von allen bisher erschienenen Erklärungen für die Gemeinde. — Die wesentlichste Abweichung unserer Auffassung von der des Verf. liegt in Cap. 12 und Cap. 17 und 18. Wir können in der Erklärung der γυνη wie der πορνη die Ansicht Hofmanns, der sich der Verf. angeschlossen hat, nicht theilen. Auf eine genauere Begründung unserer abweichenden Meinung können wir hier nicht eingehn, bitten aber die Leser, die bezüglichen Abschnitte unserer Abhandlung mit der vom Verf. gegebenen Erklärung prüfend zu vergleichen. In Beziehung auf den Antichrist Cap. 13 und 17 hat der Verf. die Ansicht Hofmanns von der Wiedererweckung des Antiochus aufgegeben und bleibt sowohl hier, als bei seiner Erklärung von 2 Thess. 2 dabei stehn, daß Antiochus nur ein Vorbild des Antichrist gewesen sei. Dem stimmen wir zu, meinen aber, daß dann die Todeswunde 13, 3 oder das Nichtsein 17, 8 nicht in völligem Anschluß an Hofmann erklärt werden könne. Wir theilen Hofmanns Erklärung nicht, aber sie ist consequent und läßt einen „gleichsam Antiochus" — nicht zu (vgl. Schriftbew. II. 2. S. 713). Es hat uns deshalb nicht klar werden wollen, wie der Verf. 13, 3 die Todeswunde und 17, 8 das Nichtsein ganz wie Hofmann erklären kann und doch das teuflische Wunder fallen läßt. Faßt man nun einmal das Thier als Person und nicht in der Einheit von Weltherrscher und Weltmacht, so wird die Hofmannsche Deutung die einzige bleiben. Doch wir schließen. Es hat uns herzlich gefreut mit dem Verf. in so Vielem übereinzustimmen. Wir scheiden vom Verf. mit aufrichtigem Danke für die vielfache Anregung, die uns aus seinem Büchlein geworden und wünschen nur, daß dasselbe recht viele Leser in das köstliche Schriftwort einführen möge.

Vorlesungen

in der

theologischen Facultät

im ersten Semester 1862.

Dr. Heinrich Kurtz, Dekan, wird 1) Geschichte des alttestamentlichen Kanon's lesen 3mal wöchentlich; 2) den ersten Theil des Jesaia erklären 5mal wöchentlich; 3) im theologischen Seminar exegetische Uebungen veranstalten.

Dr. Arnold Christiani wird lesen: 1) den ersten Theil der praktischen Theologie 5mal wöchentlich; 2) den Lutherischen Katechismus erklären mit Rücksicht auf die Confirmandenlehre 2mal wöchentlich; 3) die katechetischen und homiletischen Uebungen im Seminar leiten.

Dr. Alex. v. Oettingen ist in's Ausland beurlaubt. (Für die Vertretung des Hauptfachs ist gesorgt.)

Dr. Moritz v. Engelhardt wird lesen: 1) Kirchengeschichte Thl. III in fünf Stunden wöchentlich; 2) biblische Geschichte des Neuen Testaments in 4 Stunden; 3) im theol. Seminar Augustin de civitate Dei interpretiren lassen.

Mag. Johann Lütkens, etatmäßiger Docent und Oberlehrer am Gymnasium, wird das Evangelium und die Briefe des Apostels Johannes in 5 Stunden wöchentlich erklären.

Dr. Wilhelm Volck, etatmäßiger Docent, wird nach seiner Ankunft seine Vorträge am gehörigen Orte anzeigen.

Zum Druck befördert im Namen des Conseils der Kais. Universität Dorpat.
Dorpat, am 5. Januar 1862.
Rector **Bidder.**

Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche,

unter Mitwirkung mehrerer Pastoren

herausgegeben

von

den Professoren und Docenten

der theologischen Facultät zu Dorpat.

Vierter Band.

Jahrgang 1862.

II. Heft.

Dorpat.

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

1862.

Zum Druck befördert im Namen des Conseils der Kais. Universität Dorpat.
Dorpat, am 26. Januar 1862.
Rector **Bidder.**

I. Abhandlungen.

Die Theologie des Lactanz.

Von Dr. Overlach,
Director der Annenschule in St. Petersburg.

(Fortsetzung.)

Zweiter Artikel.

In der Offenbarung knüpft Gott das erste Band der Gemeinschaft zwischen sich und dem Menschen dadurch, daß er sich dem Menschen als den bezeugt, der er ist. Diese Bezeugung hat sein Dasein nicht zum unmittelbaren Gegenstande. Denn das Dasein Gottes ist, einige verschrobene Philosophenköpfe ausgenommen, auch dem Heiden gewiß geblieben und mußte ihm gewiß bleiben, so lange er noch eines unbefangenen Blickes in den Wunderbau der Natur und seines eigenen Geistes fähig war [1]). Es kam gegenüber dem Gewirr der verkehrtesten Vorstellungen von Gott lediglich auf eine Bezeugung der Grundzüge im Wesen Gottes an, und auch diese ist nicht, wie bereits oben angedeutet [2]), als eine Enthüllung specifisch neuer, sondern als die Bestätigung und Auffrischung alter, von Anfang offenbarter Wahrheiten anzusehen. Damit ist freilich die Fülle des göttlichen Wesens dem Auge des menschlichen Geistes noch nicht erschlossen. Denn Gottes unendliche Wesensfülle kann so wenig von dem endlichen Menschen erfaßt, als durch das Wort des menschlichen Mundes dargestellt werden. Dessen bedarf es aber auch nicht. Denn alle Erkenntniß Gottes hat nur eine praktische Tendenz. Sie soll Religion, daß heißt Anerkennung, Anbetung, die höchste Furcht und Liebe sammt thätigem Gehorsam, bewirken und dadurch den Gewinn des ewigen Lebens vermitteln [3]). Dazu genügt,

1) Vgl. S. 29. Anm. 1. — 2) Vgl. S. 29, 30. — 3) IV. 3. Anf. III. 7 Ende. Epit. c. 59. VII. 5 Ende. VII. 5 Mitte.

daß der Mensch einen lebendigen Eindruck wie von der Majestät, so von der Liebe Gottes empfange, und diese Eigenschaften Gottes vermag die göttliche Offenbarung eben so genugsam zu enthüllen als der menschliche Verstand zu fassen [1]). Unter der Majestät Gottes versteht Lactanz diejenige Seite des göttlichen Wesens, darnach es von dem menschlichen Wesen total verschieden, unendlich über dasselbe erhaben und desselben Herr ist. Das ist die auf der absoluten Selbstständigkeit, Unveränderlichkeit und Einheit beruhende Allmacht, Weisheit und der Zorn Gottes. Diese Eigenschaften sind der Quell der ehrfurchtsvollen Scheu und peinvollen Angst des Menschen vor Gott. Ihnen gegenüber steht die Liebe, in welcher sich Gott väterlich zu der Creatur herniederneigt als wohlthuende Güte gegen alle Creatur, als tragende Geduld gegen den unbußfertigen, aber noch bekehrungsfähigen Sünder, als vergebende Versöhnlichkeit gegen den Reumüthigen, als züchtigende Fürsorge und lohnende Dankbarkeit gegen den Gerechten. Sie ist der Quell der Liebe zu Gott [2]).

In der göttlichen Majestät beruht ihm die Grundbestimmtheit des göttlichen Wesens und die erste Bedingung aller wahren Anbetung. Denn ist Anbetung zunächst Beugung vor einem Höheren, so kann sie vollendet erst da sein, wo der Gegenstand der Verehrung das absolut höchste und aller Dinge mächtige Wesen ist. Als solches stellt sich der Gott der Offenbarung dar, wenn er sich den Schöpfer aller Dinge nennt. Ist er aber die Ursache der Welt und muß das, was ist, nothwendig einmal einen Anfang genommen haben, so ist der Gott, vor dem nichts dagewesen ist, nothwendig auch die Ursache seiner selbst, sein Wesen seine eigene That, Product seines Willens. „Deshalb nennt ihn," lauten seine Worte, „Apollo den von selbst Entstandenen, die Sibylle den aus sich selbst Gewordenen und Seneca sagt: „„Uns hat ein Anderer erschaffen und gebildet, Gott aber hat sich selbst gemacht."" Gott ist so, wie er sein wollte [3]); ein Gedanke, der seine weitere Begründung in der neueren Theologie finden sollte [4]). Wenn man mit dieser Anschauung Aussprüche, wie die, daß Gott allein nicht gemacht sei, daß er des Ursprungs entbehre u. a. [5]), nicht zu vereinen gewußt, und Lact. darüber des Widerspruchs mit sich selber geziehen hat,

1) II. 8. — 2) IV. 3. 4. — I. 3. 7. 8. II. 8. De opif. c. 3. Epit. 59. — VI. 9. II. 17. De ira c. 20. VI. 24. De ira 19. V. 22. De ira 16. Epit. c. 59. — 3) II. 8. I. 7. — 4) Vgl. Jul. Müller, d. christl. Lehre v. d. Sünde 3. B. 1. Abth. 4. Cap. — 5) II. 8. IV. 29.

so hat man einfach übersehen, daß mit den Aussprüchen der letztern Art nur der Ursprung aus einem Andern verneint werden soll [1]). Ist Gott aber der Einzige, der nicht gemacht ist, so kann er wohl Alles vernichten, selbst aber nicht vernichtet werden; immer wird er das bleiben, was er war; er ist als der Absolutselbstständige auch der Unveränderliche, Unvergängliche, Ewige, und ebenso auch der Einzige, so gewiß, abgesehen von anderen, allerdings völlig unhaltbaren, Gründen, mit der Theilung des göttlichen Wesens auch Beschränkung desselben eintritt [2]). Die religiös-sittliche Bedeutung dieser zuletzt genannten Eigenschaften des göttlichen Wesens berührt er freilich nicht weiter, als daß er auf den Einfluß hinweist, den die Anerkennung des Einen Gottes und Vaters auf die Stellung der Menschen zu einander habe [3]); rücksichtlich der Stellung des Menschen zu Gott bleibt er einfach bei dem Gedanken stehen, daß, so Gott ein einiger sei, der mit Verkennung dieser Wahrheit gesetzte Polytheismus stets eine Schmälerung der Ehre in sich schließe, die Gott gebühre, und daher zuletzt ein gerechtes Strafgericht Gottes nach sich ziehen müsse [4]). Um so entschiedener bringt er diesen Gesichtspunkt bei der Weisheit, dem Zorne und der Liebe zur Geltung, freilich nicht ohne eine bedenkliche Bestimmung des göttlichen Zornes. Wie wir aus der Schrift de ira erfahren haben, definirt er den Zorn Gottes zunächst als die Bewegung der Seele, welche in der Strafe eine Correctiv und eine Schranke der Sünde schafft. Damit will er die Strafe nun allerdings nicht bloß zu einem Zuchtmittel für die Bösen und zu einem Schutzmittel wider die Bösen machen. Im weiteren Verlauf der Erörterung erkennt er auch einen Zorn Gottes an, der ewige Strafen über den unverbesserlichen Sünder verhängt, und erklärt für den Zweck dieser Strafen: daß der Sünder den wahren Gott, den er aus seinem Worte nicht kennen lernen wollte, nun aus seiner Strafe kennen lerne [5]). Es handelt sich also bei der Strafe in letzter Instanz um die Geltendmachung der Ehre Gottes und Verwirklichung des letzten und höchsten Zweckes alles endlichen Daseins, die Anerkennung Gottes, welche von der freien Creatur schließlich selbst widerwillig geleistet werden muß; und während in den zeitlichen Strafen neben dem Zorne auch noch die

1) Vgl. non est aliunde generatus nec ortus. II. 8. Carens origine im Gegensatz zum Sohne. IV. 29. — 2) II. 8. I. 3. De ira c. 11. — 3) Epit. c. 59. — 4) z. B. I. 19. II. 17. — 5) De ira c. 20 Ende. Epit. c. 53. Die ganze Schrift de mort. persec.

Liebe sich ausspricht, welche den Sünder vor weiterem Verderben bewahren und seine Umgebung gegen weitere Uebergriffe desselben sicherstellen will, ist die ewige Verdammniß ein reiner Act göttlicher Gerechtigkeit, welcher den dauernd als Rebellen brandmarkt, welcher sich dauernd gegen Gott in Rebellion befindet. Aber dieses ewige Beharren in der Sünde ist ihm eigentlich auch das Wesenhafte an der Sünde, das, was allein unbedingte Berücksichtigung von Seiten Gottes erfordert. Die Sünde an sich, abgesehen von ihrer ewigen Dauer, hat keine Bedeutung. Sie verletzt Gott nicht, und so sie Gott verletzte, weil sie doch eine Verhöhnung seines Gesetzes ist, so hat er Macht, darüber hinwegzusehen und zu erwarten, ob nicht der Sünder sich eines Bessern besinnt und durch seine Sinnesänderung und der entsprechende Handlungsweise ihm zuletzt die Ehre giebt und damit das wieder gut macht, was er Anfangs schlecht gemacht hatte [1]). Es ist klar, ein Bewußtsein von der Heiligkeit Gottes, welche keiner Sünde Vergebung zuläßt ohne Blutvergießen, hat Lact. nicht. Obgleich er den Ausdruck „göttliche Natur" zur Bezeichnung des göttlichen Wesens verschmäht und dafür lieber „göttliche Nothwendigkeit" sagen will [2]), so schlägt die absolute Selbstständigkeit bei ihm doch dermaßen vor, daß er von einer Willkür in Gott auch da noch nicht lassen kann, wo Gott sich kraft seines Willens in seiner Wesenheit längst bestimmt hat, und damit ist natürlich ein Verständniß der göttlichen Heiligkeit, welche strafen muß, von vorn herein unmöglich gemacht [3]). Deshalb kann man sich denn auch nicht wundern, daß er in dem Blute des Passahopfers nur das Kreuzeszeichen vorgebildet sieht, mit dem die Christen sich zum Schutze wider die Dämonen die Stirn bezeichnen, und daß er von dem Tode Christi nicht mehr zu sagen weiß, als daß in ihm die Tugend Christi sich vollendet habe [4]). Die Offenbarung des verdammenden Zornes Gottes ist aber keineswegs auf das Gericht am Ende der Tage beschränkt. Sie erfolgt schon in diesem Leben in den Plagen und dem außergewöhnlichen Tode, welche über die unbeugsamen Frevler kommen, und neben ihr her geht die Offenbarung des Zornes, der dem bekehrungsfähigen Sünder gegenüber sich zugleich den Gedanken der göttlichen Liebe dienstbar macht. In ihr nun wie in den Aeußerungen der Weisheit und der Liebe Gottes beruht vornehmlich das religiöse Leben des

1) De ira c. 19. 20. Inst. VI. 24. — 2) De ira c. 15. — 3) Vgl. De opif. c. 3. VI. 24. — 4) IV. 26.

Menschen. Denn wie Liebe nur durch Liebe geweckt wird, so Furcht und Ehrfurcht im letzten Grunde nur durch das Bewußtsein, daß Gott sich strafend wider den wende, den seine Majestät und Liebe nicht zur Anbetung und zum Gehorsam treiben [1]).

So hat man also Gott nicht zu denken als das völlig bestimmungslose Sein. Wenngleich die aus der Endlichkeit oder der Sünde aufsteigenden Affecte von ihm fern zu halten sind [2]), so trägt er doch unterschiedliche Geisteskräfte und Affecte in sich, wie der Mensch, den er nach seinem Bilde geschaffen hat, und eben darin beruht sein Leben [3]). Ja, er ist dem Wesen des Menschen noch näher zu denken. Denn zwar ist er rein geistiger Natur und durchaus unkörperlich [4]), aber Unkörperlichkeit schließt die Gestalt nicht aus, und diese muß Gott haben, so der Begriff „Bild Gottes", zu dem der Mensch erschaffen ist und das mit der Auflösung des Körpers nicht zerstört wird, nach seinem Wortlaut zu verstehen ist [5]). Es ist nicht bloß die Bekanntschaft mit Tertullian, was Lact. zu dieser Anschauung gebracht hat, sie ergab sich als nothwendige Consequenz aus seiner Auffassung des Geistes, welche über einen gewissen Materialismus nicht hinwegkommt. Denn wenn er der menschlichen Seele wie den Engeln das Prädikat tenuis giebt [6]), so kann er sie sich nicht rein geistig gedacht haben. Zwischen dem creatürlichen und dem göttlichen Geiste kennt er aber keinen specifischen Unterschied, weil ihm der erstere lediglich ein Ausfluß aus dem Geiste Gottes ist [7]). Deshalb kann er die Seele auch ohne Weiteres ein Feuer nennen, zumal da er ein göttliches Feuer kennt, welches, anders geartet als das irdische, „immer durch sich selbst, ohne alle Nahrung, fortbrennt und rauchlos, rein, klar und flüßig ist wie Wasser" [8]). Wenn er dann weiter den Unterschied zwischen den Engeln und dem Sohne Gottes dem Unterschiede zwischen dem Hauche der Nase und dem Worte des Mundes gleichsetzt und erstere, wie Adam, aus der Nase, letztere aber aus dem Munde Gottes als Hauch und lautbaren Schall hervor-

1) De ira c. 6. 8. — 2) De ira c. 15. 16. — 3) De ira c. 18. — 4) VI. 25. VII. 3. 9. — 5) V. 8: Dei templum est homo ipse, qui figuram dei gestat. De ira c. 2: ..cadunt, qui figuram negant habere ullum deum. c. 18. Ueber die körperlose Existenz der Seele, welche dem Sein Gottes ähnlich, vgl. VII. 9. — 6) VII. 12. II. 14. — 7) II. 12. VII. 5. 12. — 8) II. 12. VII. 21. Daß er den heil. Geist (VII. 21) „purus ac liquidus ac in aquae modum fluidus" nenne (Hagenb. Dogmengesch. S. 271), ist nicht richtig. An jener Stelle ist nicht vom h. G., sondern vom Feuer des Gerichtes die Rede.

gehen läßt [1]), so giebt er damit wohl unzweifelhaft Zeugniß, daß er sich die Gestalt Gottes in der That als der menschlichen Gestalt völlig gleich gedacht und eine Verschiedenheit nur in der Qualität der Substanz gefunden habe.

In der Fülle dieser Eigenschaften hatte Gott keinen Mangel. Er bedurfte keines Dinges außer sich. Was ihn zu befriedigen vermochte, trug er in sich selbst [2]). Wenn es nun dennoch ein Lebendiges neben ihm giebt, so kann dieses den Grund seiner Existenz nur in dem freien Beschlusse Gottes haben, seine Majestät auch Anderen kund und dadurch zum Gegenstand der Anbetung, des Lobes und des Preises werden zu lassen [3]). Zwar macht sich auch die Liebe dabei geltend, denn die Creatur, welche für Gottes Majestät ein Auge und Herz hat, soll in ihrem Gottesdienste selig werden, gleich wie Gott es ist [4]); aber sie tritt, weil sie von Lact. eben nur als Eine unter andern Eigenschaften gefaßt ist, doch nur nebensächlich auf, und als das Höchstbestimmende in Gott giebt sich auch hier wieder dasselbe zu erkennen, was uns im Zorne begegnete, der unbeschränkte Wille, der sich so oder so äußert, ohne in sich selbst eine Nöthigung zu seinem Entschlusse zu finden. Dasjenige Wesen nun, welches zu dieser Verherrlichung Gottes bestimmt ist, ist der Mensch. Seine Erschaffung hat aber noch zwei andere Schöpfungen zur Folge, von denen die eine dem Menschen dienen und in ihm ihren Zweck und ihr Ziel haben, die andere Gottes Berather und Gehilfe in der Herstellung des beabsichtigten Werkes und die Mittelperson zwischen Gott und den übrigen Creaturen werden soll, die eine tief unter dem Menschen, die andere hoch über ihm stehend. Das ist die sichtbare Natur mit der Menge ihrer Einzelwesen und der Sohn Gottes mit den Engeln [5]).

Das Erste, was Gott hervorbrachte, war sein Sohn, ein ihm ähnlicher Geist, dessen Erzeugung sofort die Erschaffung unzähliger ähnlicher Geister durch seine Vermittelung folgte [6]). Die Art und Weise seiner Hervorbringung ist zwar für uns in tiefes Dunkel gehüllt, doch fällt ein Lichtstrahl darauf aus den Namen, welche die heil. Schrift diesem Geiste und den durch ihn geschaffenen Geistern giebt. Während sie ihn das Wort Gottes, nennt sie die andern „Hauche" (spiritus) Gottes. Darin liegt

1) IV. 8. — 2) VII. 4. 5. De ira c. 15. — 3) VII. 5. — 4) Z. B. VII. 5. — 5) VII. 5. II. 8. — 6) II. 8. IV. 6.

angedeutet, daß er cum voce ac sono aus Gottes Munde unmittelbar hervorgegangen ist, jene aber schweigend aus Gottes Odem (naribus) entstanden sind, eine Verschiedenheit der Entstehung, welche sich aus der Verschiedenheit ihrer letzten und höchsten Aufgabe, für den Einen Verkündigung des Einen Gottes unter den Menschen und für die Andern Handreichung an die Menschen in geringeren Sachen, erklärt [1]). In diesem ersterzeugten Sohne prägte nun Gott vermöge seiner unaussdenklichen Kraft und Herrlichkeit sein ganzes Wesen aus, so daß er zu seinem vollkommnen Abbilde wurde. Er erhielt ein selbsteignes Leben, ausgestattet mit den Eigenschaften Gottes [2]), daher er denn auch Sohn Gottes von Gott genannt werden konnte [3]). Als Bild Gottes und ein Wesen mit selbsteignem Leben mußte er auch die Möglichkeit in sich tragen, von Gott abzufallen. Er hat sie in sich getragen, aber er hat sie nicht zur Wirklichkeit werden lassen, vielmehr ist er dem Vater treu geblieben und daher ihm erst recht lieb geworden [4]). So ist der Sohn dem Vater gegenüber ein in sich abgeschlossenes Wesen, wie die nach ihm entstandenen Creaturen — wie wäre sonst ein Fall denkbar? — aber in die Reihe der Creaturen tritt er damit keineswegs ein. Denn die Substanz, aus der er besteht, ist die des Vaters, und der Vater hat ihm nichts vorenthalten [5]). Was der Vater hat, das hat auch der Sohn, in derselben Qualität, in derselben Form. Es ist in beiden Ein Geist, Ein Lebensodem, Eine Substanz. Wie der überströmende Quell sein Wasser in den Bach, wie die Sonne ihr Licht in den Strahl ergießt, so der Vater die Fülle seines Wesens in den Sohn. Und diese Verbindung ist unauflöslich, freilich nicht in Folge der Wesenseinheit, sondern in Folge der Willenseinigung der beiden; denn der Sohn ist dem Willen des Vaters stetig gehorsam, und da kann der Vater nicht anders, er muß den Sohn lieben und in Folge dieser Liebe die Fülle seines Wesens eben so stetig in den Sohn überströmen lassen, als der Sohn ihm unveränderlich gehorsam ist, so daß man sagen kann: der Vater ist im Sohne und der Sohn im Vater, und Vater und Sohn können, ohne in ihrem innersten Wesen verletzt zu werden, eben so wenig getrennt werden, wie Quelle und Bach,

1) IV. 8. 9. — 2) IV. 8: Effigies, quae proprio sensu et sapientia vigeat. IV. 6: Patria virtute ac majestate pollens. II. 8. — 3) IV. 6: Quem filium nuncuparet. — 4) II. 8: Deo patri perseverando cum probatus tum etiam carus est. — 5) IV. 29: Quidquid in patre, ad filium transfluit, et quidquid in filio, a patre descendit.

Sonne und Strahl, Mund und Stimme, Körper und Hand [1]). Um dieser Wesensmittheilung willen ist dem Sohne der Name „Gott" zuzugestehen [2]). Nur muß man sich hüten, wenn man dem Sohne die göttliche Würde zuschreibt, ihn losgetrennt vom Vater zu denken. Thut man das, dann ist der Monotheismus aufgehoben und damit die Anbetung Gottes, welche doch der Zweck der Erschaffung des Menschen und des Sohnes selber war, unmöglich gemacht. Vielmehr ist streng daran festzuhalten, daß der Sohn das, was er ist, nur durch den Vater, daß er nur im Vater ist [3]). Er hat nichts Besonderes. Was in ihm ist, das ist auch im Vater, im Vater ursprünglich, in ihm in abgeleiteter Weise. Ist er Gott, so ist er es nur durch den Vater, wiefern er an dessen Wesen durch die stetige Selbstmittheilung desselben Antheil hat. So weit eine solche Theilnahme nicht möglich ist, wie rücksichtlich der absoluten Selbstständigkeit, da kann auch von göttlichem Wesen und Würde bei ihm keine Rede sein. Daher man immer dabei stehen bleiben muß: Einer ist Gott, der, welcher von Anfang durch sich selbst und aller Dinge, auch des Sohnes, Ursprung ist [4]). Deshalb war es auch ein Act der Wahrheit, daß der Sohn nach seiner Menschwerdung da, wo er einen Mißverstand befürchten mußte, sich nicht Gott nannte. Denn in dem Sinne, in dem man das Wort zunächst nehmen mußte, war er es ja wirklich nicht [5]). Ebendeshalb konnte er auch nach Vollendung seines Werkes auf Erden von Seiten seiner göttlichen Natur einen Zuwachs an Herrlichkeit erfahren, indem Gott ihm das „nomen dei" bewilligte [6]). Aber das steht eben so fest, daß in ihm der Vater selbst in die Erscheinung getreten ist, und deshalb scheut sich Lact. nicht, im Hinblick auf ihn von einem Gotte zu reden, der von seinen eignen Anbetern an das Kreuz geschlagen ist, und auf Grund von Jes. 45, 14. 16. Jerem. Bar. 3, 35.—37. Ps. 44. Num. 23, 19. den Namen Gott ohne Weiteres für ihn in Anspruch zu nehmen [7]).

Sucht man sich über das Verhältniß klar zu werden, in welchem diese Theorie zu dem Entwickelungsgange der Trinitätslehre steht, so läßt sich allerdings nicht verkennen, daß sie im Ganzen nichts weiter ist als die Wiederholung eines Früheren, Längstdagewesenen ohne die Berichtigung,

1) IV. 29. — 2) II. 17. IV. 8. 18. IV. 10. 13. 14. 29. — 3) IV. 29: Quidquid in filio, a patre descendit, in eo et filius et omnia continentur. — 4) IV. 29. — 5) IV. 14. — 6) IV. 14. — 7) IV. 18. 10. 13. 18. 14. 13. Ueber die Auslegung obiger Schriftstellen vgl. S. 31 f.

welche dasselbe im Laufe eines Jahrhunderts erfahren hatte. Es ist wesentlich die tertullianische Theorie in der vereinfachten Gestalt, welche Novatian derselben gegeben hatte [1]). Denn neben dem Verzicht auf den tertullianischen Versuch, den hypostatischen Unterschied in Gott als eine dem Wesen Gottes immanente Nothwendigkeit zu begreifen und die hypostatische Mehrheit auf die Einheit des Wesens zurückzuführen, in der auch der Vater nur als besondere Existenzform des Einen Gottes erscheint [2]), finden wir hier wie dort als den Einen eigentlichen Gott, der allein ohne Ursprung, unsichtbar, unendlich, ewig ist, den Vater und in dem Sohne das Wort, das zunächst im Vater ist und dann (nach Tertullian und Lactanz. behuf der Weltschöpfung) aus ihm auf eine keiner Creatur kundbare und faßbare Weise geboren wird, nicht wie ein Schall, der die Luft schlägt, oder ein Ton der Stimme, sondern in der Substanz einer von Gott hervorgebrachten Kraft, geboren zu der vom Vater gewollten Zeit und nunmehr ein persönliches Wesen, aber durchaus nicht ein Geschöpf, sondern Gott, wiefern es Gottes Wesen und Würde in sich trägt, und wiederum auch kein zweiter Gott, weil es in stetiger Willenseinheit mit dem Einen ursprünglichen Gotte ist. Ein gewisser Einfluß der sabellianischen Kämpfe schimmert freilich daraus hervor, daß der Bestand der Trinität hier in keiner Weise mehr, wie noch bei Tertullian und Novatian, an den Verlauf der Heilsgeschichte gebunden zu sein scheint [3]). Denn selbst die tertullianische und novatianische Vorstellung, daß der Sohn anfänglich unpersönlich im Herzen Gottes existirt habe und dann zur Weltschöpfung in die persönliche Existenz des ausgesprochenen Wortes oder des gezeugten Sohnes eingetreten sei, läßt sich aus den Worten [4]) „eructavit cor meum verbum bonum" oder „merito igitur sermo et verbum dei dicitur, quia deus procedentem de ore suo vocalem spiritum, quem non utero, sed mente concepe-

1) Novatianus de Trinitate s. de regula fidei (früher den Ausg. Tert. u. Cypr. beigefügt). c. 29—31. — 2) Unus deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spir. s. deputantur. Adv. Prax. 2. — 3) Tert. adv. Prax. 4: Vide ergo, ne tu potius monarchiam destruas, qui dispositionem et dispensationem ejus evertis, in tot nominibus constitutam, in quot deus voluit. Adeo autem manet in suo statu, licet trinitas inferatur, ut etiam restitui habeat patri a filio. Novatian. c. 31: Unus deus ostenditur verus et aeternus, a quo solo haec vis divinitatis emissa, etiam in filium tradita et directa rursum per substantiae communionem ad patrem revolvitur. Gradatim, reciproco meatu illa majestas atque divinitas ad patrem, qui dederat eam, rursum ab ipso illo filio missa revertitur et retorquetur. — 4) IV. 8.

rat, inexcogitabili quadam majestatis suae virtute ac potentia in effigiem, quae proprio sensu ac sapientia vigeat, comprehendit“ mit Gewißheit dem Lact. nicht zuschreiben, und von einem Aufhören der hypostatischen Existenz des Sohnes findet sich bei ihm vollends nicht die geringste Spur. Letztere ist ihm eben so gewiß als die Gottheit des Sohnes und wird deshalb von ihm auf das Nachdrücklichste hervorgehoben. Aber damit droht denn auch demjenigen Momente im Wesen Gottes, das am allerwenigsten preisgegeben werden darf, in dessen energischer Geltendmachung gerade der Schwerpunkt der „göttlichen Lehre“ liegt, der Einheit Gottes, die größte Gefahr; und da ihm ein Gedanke, wie jene tertullianische Wesenseinheit, ganz fern geblieben zu sein scheint, trotzdem daß seine Vorstellung von der absoluten Selbstständigkeit Gottes ihm zumal denselben hätte nahe legen können, so vermag er den Monotheismus nur dadurch zu retten, daß er den Sohn in ein vollendetes Subordinationsverhältniß zum Vater stellt. Der Sohn tritt aus dem Nichtsein in die Existenz durch den Willen des Vaters und wird berechtigter Gegenstand der Anbetung genau genommen nur dadurch, daß er ein Träger der Eigenschaften wird, welche dem Vater die Anbetung vermitteln. Will Lact. ihn dennoch über der Sphäre der Creatürlichkeit erhalten, so sucht er Unvereinbares zu vereinen. Der Name soll den Defect der Thatsache decken, ohne es wirklich zu vermögen. Der Sohn wird zur Creatur und in seinem Systeme um so mehr, je höher die übrigen persönlichen Creaturen bei ihm zu stehen kommen. Denn Engel wie Menschen sind aus derselben Substanz gebildet, aus der der Sohn gebildet ist, sie sind sämmlich aus dem unvergänglichen Lebensquelle des göttlichen Geistes hervorgegangen, weshalb denn auch die Ausdrücke gigni, produci, procreari, fieri unterschiedslos bei Allen zur Bezeichnung ihrer Entstehung angewandt werden [1]). Dieser Substanz wohnt ein Unvergängliches, der Kern der Persönlichkeit, bei Allen inne [2]); aber an dem Unvergänglichen haftet eine Summe von Qualitäten, welche, obschon auch zur Substanz gehörig, verloren gehen können [3]), und dieses Verlustes war ur-

1) Vgl. in Bezug auf den Sohn: II. 8. IV. 6. 8. Epit. c. 42. 43. — d. Engel: II. 8. IV. 6. 8. VII. 5. — d. menschliche Seele: II. 12. VII. 5. 12. — 2) VII. 12: Quod ex coelesti spiritu, id constat ac viget semper, quoniam divinus spiritus sempiternus est — 3) Epit. c. 27: Angeli damnati sententia Dei et ob peccata projecti et nomen angelorum et substantiam perdiderunt. II. 8: Deinde fecit alterum (spiritum), in quo indoles divinae stirpis non permansit. Dgl.: Invidit illi antecessori suo, qui deo patri perseverando cum probatus tum etiam carus est.

sprünglich auch der Sohn fähig [1]). Daß diese Möglichkeit nicht zur Wirklichkeit geworden, ist bei dem Sohne wie bei einem Theile der Engel nur die Folge des rechten Gebrauches ihrer Freiheit. So tritt die lactanz. Logoslehre wie zeitlich, so sachlich in die Mitte zwischen das an der Wesensgleichheit und präexistirenden Hypostase des Sohnes haltende kirchliche Gemeinbewußtsein des ablaufenden dritten Jahrhunderts und die Reaction des Arianismus. Denn offenkundig reicht der aus dem Wesen des Vaters in der Zeit hervorgegangene wandelbare, aber treugebliebene Gottessohn des Lact. dem durch den Willen des Vaters in der Zeit geschaffnen λόγος τρεπτός des Arius die Hand. Doch ist nicht zu übersehen, daß der treibende Gedanke bei Lact. ein Anderes als bei Arius ist. Denn ist es bei Arius der abstracte Gedanke der Einfachheit des göttlichen Wesens, was den endlichen geschaffnen Sohn verlangt, so ist es bei Lactanz einzig und allein das praktische Bedürfniß des Einen Gottes, welches er nur auf diesem Wege befriedigen zu können meint [2]).

Auf die Erzeugung des Sohnes und der Engel folgte die Erschaffung des Menschen. War nun dessen Zweck die Erkenntniß und Anbetung Gottes, so mußte er ein Wesen sein, das mit der Kraft der Erkenntniß das Vermögen der Selbstbestimmung verband [3]). Denn wie ohne die erstere kein Verständniß der Herrlichkeit Gottes möglich war, so ohne die letztere keine wahre Anbetung, wenn anders die rechte Anbetung dessen, der Herr über Alles ist, den thätigen Gehorsam in sich schließt, der Gehorsam aber zu seiner Rückseite die Möglichkeit des Ungehorsams hat. Der Mensch mußte ein Bild Gottes sein, in dem ja gleichfalls die höchste Vernunft und die höchste Freiheit sich einen [4]). Deshalb ließ Gott ihn durch einen Hauch seines Mundes aus dem lebendigen Quelle seines Geistes hervorgehen, und so ward der Mensch Geist aus Gottes Geiste, ausgerüstet mit allen übertragbaren, auch den sog. sittlichen Eigenschaften Gottes, voll Licht, Leben, Gerechtigkeit [5]). Aber noch befangen in stoischen Anschauungen, kann sich Lact. die Kräfte und Schätze des Geistes zunächst nur als lebendige Potenzen, als die Keime eines bewußten, sittlichen Seins, Bewußtsein und actuelle Sittlichkeit selbst aber nur durch die Gegensätze vermittelt denken, welche als Übel und Böses an den Geist herantreten und ihn zur Unter-

1) Vgl. S. 19. Anm. 3. — 2) Vgl. Dorner, Lehre von d. Pers. Chr. 2. Abthlg. Arius. — 3) VII. 6. De ira c. 14. — 4) II. 10. — 5) II. 12. De ira c. 15. —

scheidung und Wahl, damit aber auch zum Übergang in sein eigentliches Wesen herabfordern. „Nichts Einfältigeres, sagt er mit den Worten des Chrysippus [1]), als die Meinung, daß es ein Gut geben könne ohne das entsprechende Übel. Denn wenn dem ersten wesentlich ist, das Gegentheil des letzteren zu sein, so müssen beide einander gegenüberstehen und beide sich gleichsam an einander anlehnend sich gegenseitig stützen. Es ist kein Gegensätzliches denkbar ohne seinen Gegensatz ihm gegenüber. Denn wie könnte man zu einem Begriffe von Gerechtigkeit kommen, wenn es kein Unrecht gäbe? Oder was ist die Gerechtigkeit anders, als das Fernsein der Ungerechtigkeit? Wie könnte man das Wesen der Tapferkeit anders erkennen, als durch den Gegensatz der Feigheit? Wie die Selbstbeherrschung als an der Unmäßigkeit? Untrennbar sind das Gute und das Schlechte, Glück und Unglück, Lust und Schmerz. Es kann das Eine nicht ohne das Andere bestehen." Darum bedarf es neben dem himmlischen Bestandtheil des menschlichen Wesens noch eines anderen, demselben widerstrebenden, die Erkenntniß verdunkelnden und den Willen zu gottwidrigen Thaten reizenden Bestandtheiles, damit die Erkenntniß sich an der Unterscheidung des Guten und Schlechten übe und der Wille sich an der Abweisung der gottwidrigen Thaten bewähre [2]). Dieses Element ist die Materie. Diese ist keineswegs eine unabhängig von Gott entstandene und deshalb widergöttliche Substanz, was schlechterdings die Absolutheit Gottes aufheben würde; vielmehr ist sie, und zwar zur Bildung des Menschen, von Gott aus dem Nichts in das Dasein gerufen [3]); aber sie trägt die Fähigkeit in sich, so sie mit Lebenskraft erfüllt wird, ein Quell von Schmerz und Lust zu werden, welche den Willen des Menschen, der mit ihr verbunden ist, von dem Gehorsam unter Gottes Gebot abzulenken vermögen. Mit ihr wird deshalb des Menschen eigentliches Wesen, der Geist aus Gott umkleidet, wie mit einem Gewande, doch innig und fest und so, daß die Materie als kunstvoller Leib nicht minder das Abbild Gottes ist, als der Geist [4]).

1) Περὶ προνοίας lib. 10. Epit. c. 29. — 2) III. 6. IV. 24. VII. 2. 5. De ira c. 13. 15. Vgl. Jul. Müller, Lehre v. d. Sünde Bd. 1. S. 438 ff. über die Berührungspunkte dieser Ansicht mit den Speculationen Jakob Böhme's und Blasche's Schrift: Das Böse im Einklang mit der Weltordnung. 1827. — 3) II. 8. bes.: facturus mundum deus, prius materiam, de qua faceret, praeparavit, et praeparavit ex eo, quod non erat. — 4) De opif. c. 19. II. 2. 3. 13. III. 7. IV. 26. VII. 12. De opif. 16. VI. 12.

Die Leiblichkeit des Menschen ist denn auch auch dasjenige, was die Erschaffung der sichtbaren Natur verlangt. Denn erstens erfordert der schwere Leib, weil er sich in dem leeren Raume nicht zu erhalten vermag, einen Wohnort aus demselben Stoffe [1]); sodann ist der Mensch, wenn er nun einmal in den Schleier der Leiblichkeit eingehüllt ist, nicht mehr im Stande, die Herrlichkeit Gottes unmittelbar zu erfassen [2]); sie muß sich ihm in einem materiellen Medium ausprägen, wodurch sie auch dem Leibe zugänglich wird; endlich bedarf der Leib, wenn er die versuchliche Lust und den Schmerz dem Geiste bereiten soll, eine Anregung dazu von außen, und die kann naturgemäß wieder nur von einer Leiblichkeit ausgehen [3]). So bildet Gott, bevor er den Menschen ins Dasein ruft, die Welt als den Spiegel seiner Macht, Weisheit und Liebe mit einer Fülle von Gütern, aber um des eben angegebenen Zweckes willen, so wie nach dem Gesetze, daß das Gut als solches nur auf der Folie des entgegengesetzten Übels dem Menschen zum Bewußtsein kommt, auch mit einer Menge von Übeln [4]). Schon die Grundelemente sind gegensätzlicher Natur. Denn aus Feuer und Wasser wird Alles gebildet — das Wasser (und die Erde), die Materie im eigentlichen Sinne des Wortes, das todte, finstere, leidende, weibliche Element, und das Feuer (und die Luft), die unmittelbarste Verkörperung der Kraft Gottes, das lebendige, lichte, thätige, männliche Element. Beide Elemente, an sich unvermischbar, aber zu vereinigen in ihren Eigenschaften, der Feuchtigkeit und Wärme, und überall vermischt im ganzen Weltall, treten dann einander in der Weise gegenüber, daß das Feuer als das überwiegende Element sich auf der dunkeln Erde concentrirt und die Erde wiederum räumlich und zeitlich sich nach Weltgegenden, Jahres- und Tageszeiten in eine lichte warme und in eine finstere kalte Hälfte sondert. Nachdem das Weltgebäude vollendet ist, läßt Gott aus dem mit Lebenskraft erfüllten irdischen Elemente die Vögel der Luft, die Fische des Meeres, die Thiere der Erde hervorgehen, abermals in Gegensätzen, sowohl nach Geschlecht als nach Stellung zum Menschen. Denn wiewohl sie alle zum Dienste des Menschen bestimmt sind, bringt unmittelbar doch nur ein Theil seinem Herrn Gewinn, der andere wird ihm zunächst lästig und schädlich und wird nur insofern ihm zum Segen, als er dem Geiste zur Selbstent-

1) VII. 5. — 2) VII. 2. 5. — 3) VI. 16. VII. 11. — 4) I. 2. II. 9. VII. 4. 5. De ira c. 10. 13.

faltung dient [1]). In das vollendete Weltgebäude tritt endlich der Mensch, ein Mikrokosmos, dessen Geist ein Theil des Odems Gottes ist, welcher als feuriger Lebensodem das todte Element des Wassers zum Kosmos gestaltet hat, dessen Körper der Substanz der Erde und der Thiere entspricht [2]). Der Leib ist seiner Bestimmung gemäß weiter so organisirt, daß sich zwei Reihen von Kräften in ihm besondern: die fünf Sinne, welche die Wahrnehmung der Güter und Übel der sichtbaren Welt vermitteln, und die Affecte, welche zur Aneignung der Güter und Fernhaltung der Übel treiben. Sie alle gehen auf möglichst große Lust und Fernhaltung alles Leidens aus, und das soll nun dem Geiste die Gelegenheit zu seiner Entfaltung und Bewährung geben [3]). Denn der Erkenntniß liegt es ob, theils in dem Spiegel der göttlichen Herrlichkeit den unsichtbaren Gott selbst wiederzufinden, theils zu untersuchen, welche Güter von den Affecten zu suchen, welche Leiden zu meiden sind, und der Wille hat dann die Pflicht, jede als gottwidrig erkannte Regung der Affecte niederzudrücken, insbesondere aber, was das Schwerste, zugleich aber auch die Vollendung der Tugend ist, im Leiden dem Willen Gottes geduldig stille zu halten [4]).

Aber auch an diesen versuchlichen Mächten, wie sie in Körper und Welt dem Menschen entgegengestellt werden, ist es noch nicht genug. Seiner Bewährung kann eine noch schwerere Probe bereitet werden, und sie wird ihm von Gottes Weisheit nicht erspart, da der größere Kampf den größeren Sieg und herrlicheren Preis zur Folge haben muß. Das ist der Kampf mit dem Teufel. Dieses ist derjenige Geist, welcher einst unmittelbar nach dem Sohne aus dem göttlichen Wesen hervorgegangen ist. Er war zwar minder reich ausgestattet, als der Sohn, trug aber immer das Wesen dessen in sich, der ihn erzeugte, war aber auch frei, wie der Sohn, und daher im Stande, der Mitgabe seines göttlichen Ursprungs sich zu entäußern und vom angebornen Guten sich zum Bösen zu wenden. Während nun der erste und größeste Sohn Gottes dem Vater getreu blieb, gab der andere dem Neide wider den reicher ausgestatteten Sohn Gottes Raum und ward Gott feindlich [5]). Gottes Weisheit wußte aber diese

1) II. 9. 10. VII. 4. — 2) II. 12. — 3) VI. 15. 20 ff. — 4) VII. 5 Anf. VI. 16. 17. 19—23. Vgl. c. 5. Virtus posita est in voluntate faciendi bona. V. 22. IV. 24. — 5) II. 8.

Wendung in den Schöpfungsrathschluß einzuordnen [1]). Der Teufel sollte das vornehmste Werkzeug werden, das Ebenbild Gottes zu vollenden. Seine erste Sünde, die auch zum Grundzuge seines Wesens geworden war, der Neid, mußte ihn antreiben, des Menschen Vorzug zu zerstören, sobald ihm die Macht gegeben ward, an denselben heranzukommen [2]). Diese Macht nun gab ihm Gott. Ja, er gab ihm noch mehr. Statt sofort die verdiente Strafe über ihn zu verhängen, machte er ihn zunächst zum Herrn der Erde, darauf der Mensch wohnen, so wie zum Herrn des Leibes, der des Menschen Geist umschließen sollte, so daß er seine trüglichen Eingebungen in den Geist senken, dessen Erkenntniß umdunkeln, die Lüste des Leibes erregen, seine Gesundheit zerstören, Schmerzen von innen und außen ihm bereiten und also den Willen zum Abfall von Gott reizen, durch alle diese Anfechtungen ihm aber auch die Gelegenheit zum Siege und zur Vollendung seiner Gerechtigkeit zu geben vermochte [3]). So wird der Mensch ein Schöpfer seines sittlichen Lebens und insofern erst recht ein Bild des Gottes, der,

1) III. 29. Anders ist die Anschauung in dem Abschnitt des 8. Cap. des 2. B.: Cur autem justus — — — — — — per certa officia dispositis. Hier erscheint der Teufel ursprüglich schon von Gott als böse und als Quell der mala gewollt. Gott will eine Menschheit, die der Tugend und dadurch des ewigen Lebens fähig ist. Nun ist aber Tugend nicht möglich ohne den Gegensatz des malum, welches als Sünde die Tugend in das rechte Licht stellt, als Uebel ihr erst den eigentlichen Stoff zu ihrer Bewährung liefert. Wiederum aber kann das malum unmittelbar nicht von Gott ausgehen, weil er dadurch mit sich selbst in Widerspruch käme. So bleibt kein anderer Ausweg, als daß er ein Wesen mit schöpferischen Kräften ausstattet und es dabei so anlegt, daß es mit Nothwendigkeit und doch wieder aus sich selbst böse und dadurch der Quell der Sünde und des Uebels in der Welt wird, gleichsam die linke Hand Gottes, während seine Rechte der erstgeborne Sohn ist. Die Unvereinbarkeit dieser und der sonst in den lactanz. Schriften hervortretenden Auffassung des Teufels liegt auf der Hand. Denn selbst jene Stelle der Epit., welche der so eben dargelegten Anschauung am nächsten kommt: „Cur vero ipsi δαιμονιάρχην a principio fecit, ut esset, qui cuncta corrumperet, cuncta disperderet? Dicam breviter, cur hunc talem esse voluerit“ c. 29. enthält doch über die Entstehung des Bösen im Teufel keine Aussage, sondern sucht nur die Antwort auf die Frage, warum Gott ein Wesen mit so verderblicher Gewalt in die Welt gestellt habe. Es war daher, abgesehen von dem Schlusse der Stelle, welcher sich jedem Unbefangenen sofort als fremdartiger Zusatz zu erkennen geben muß, wohl nicht die Sorge für den dogmatischen Ruf des Lact. oder die Angst vor häretischer Infection seiner Leser (Alt. p. 29), sondern der Umstand, daß Lact. den manichäisirenden Abschnitt gar nicht geschrieben, was die Auslassung desselben aus den ältesten und besten Handschriften veranlaßte. Die andern beiden zweifelhaften Abschnitte ähnlichen Inhaltes VII. 5. De opif. c. 19. enthalten nichts, was sich nicht mit entsprechenden anerkannt ächten Aussprüchen des Lact. belegen ließe, daher die Frage nach ihrer Aechtheit für unsern Zweck von keiner Bedeutung ist. — 2) II. 8. — 3) II. 9. 14. III. 29.

was er ist, durch seine Selbstbestimmung geworden ist, und insofern ist er denn auch einem gerechten Gotte gegenüber berechtigt, eine Seligkeit in Anspruch zu nehmen, wie sie in Gott ist [1]).

Diese Seligkeit soll aber nicht bloß Einem Menschen, sondern unzähligen zu Theil werden. In einem Reiche seliger Seelen will Gott offenbar und angebetet werden [2]). Darum soll aus dem Einen Menschen, den er ursprünglich erschaffen, eine Vielheit von Individuen in der Weise ausgehen, daß die leibliche Natur auf dem Wege der Zeugung, die geistige aber durch Schöpfung im Momente der Zeugung unmittelbar von Gott gesetzt wird [3]). Damit thut sich aber für den Menschen ein neues Feld der Bewährung seines Willens auf. Hier soll er dienen, wie er auf dem Gebiete des leiblichen Lebens herrschen soll. Dazu hat Gott ihm die Nächstenliebe als einen natürlichen Affect in das Herz gelegt, der ihn lehrt, den Nächsten als Kind desselben göttlichen und menschlichen Vaters und als Erben derselben Seligkeit sich gleich zu achten und ihn mit den Seinen nach Kräften zu fördern [4]).

Wo nun der Geist mit Herz und Mund in der Anbetung Gottes verharrt und durch die Beherrschung des Leibeslebens, wie durch den Dienst des Nächsten die Gesinnung des Herzens thatsächlich bewährt, da fällt zuletzt die dunkle Hülle der Leiblichkeit, welche die Erkenntniß trübt und die Willenskraft hemmt, und mit ihr der Kampf und das Leiden hinweg, und der Mensch tritt in Folge einer Verwandlung durch die allmächtige Hand Gottes in eine Existenzform ein, in der er frei von aller grobmateriellen Leiblichkeit Gott schaut von Angesicht zu Angesicht und ihm mit Lob und Preis ohne Unterlaß und Aufhören dient [5]). Denn ewig kann er mit dieser Hülle nicht behaftet bleiben. Das duldet weder der Widerspruch, in dem ihre Natur zu dem Wesen des Geistes und seiner schließlichen Bestimmung steht, noch ihre Natur an und für sich. Denn einmal bleibt der Körper ein Schleier für das Auge des Geistes, der an der vollkommenen Erkenntniß der Wahrheit hindert, die Affecte aber ein Quell fortwährender Anfechtung und Kämpfe, welche es zu der ihm bestimmten Seligkeit nicht kommen lassen [6]), und sodann gehört es zu dem Begriff der Materie, keine

1) VII. 5. bes.: Voluit nos deus vitam nobis in vita comparare. — 2) II. 10. — 3) De opif. 19. II. 10. III. 18. Darnach ist es also nicht wahr, daß Lact. eine Präexistenz der Seele lehre. — 4) VI. 10. V. 14. — 5) VII. 26. — 6) VII. 2. IV. 24. III. 26. IV. 25. VI. 15.

Gestalt auf die Dauer bewahren zu können [1]). So muß es mit dem Menschen am Ende zu einer Existenz kommen, in der die Leiblichkeit, wenn anders noch von einer solchen geredet werden kann, in eine Substanz übergeht, welche mit der Materie keine Gemeinschaft mehr hat, der Körper eine „Gestalt" annimmt, wie auch Gott sie hat. Letzteren Ausdruck wendet Lact. freilich auf den Menschen nicht an, aber es ist die nothwendige Consequenz seiner Auslassungen über die Beschaffenheit der Materie und der dadurch verlangten „transformatio" des Menschen.

Mit dieser Darstellung könnte nun allerdings eine Stelle im zweiten Buche der Instit. zu streiten scheinen, wo Lact. an den Gehorsam gegen das göttliche Gebot das Bleiben in der Unsterblichkeit und an die Uebertretung desselben die Auflösung des leiblichen Lebens knüpft [2]). Indessen ein unmittelbarer Uebergang aus dem Leibesleben in ein rein geistiges Leben mittelst einer Verwandlung des Leibes ist immer noch etwas Anderes, als die Entkleidung des Geistes von aller Leiblichkeit durch völlige Auflösung der letztern, und so kann Lact. von einer ewigen Dauer des Menschen nach Seele und Leib reden, sofern es nur mit der Verwandlung ernstlich gemeint ist und der neue Zustand wirklich aus dem alten hervorgeht, also auch die Elemente des alten in sich enthält. Daß er sich die Sache so mehr oder weniger klar wirklich gedacht habe, dafür liegen allerdings Beweise vor. Wie wir gesehen haben, besteht der Stoff, aus dem die sichtbare Natur gebildet ist, aus Wasser und Feuer. Ersteres ist das absolut dem Geiste Entgegengesetzte, ohne alles Leben, die Materie im engern Sinne des Wortes. Letzteres hat eine gewisse Gemeinschaft mit dem unvergänglichen Geisteswesen, stellt dieses in der Sphäre der Sichtbarkeit dar, ist daher auch das Lebengebende und derjenige Bestandtheil der Materie, der eine Verklärung und damit auch eine Conservirung zuläßt. Aus dieser lebendigen Materie ist nun auch der Leib des Menschen genommen und mit ihr der Geist geeint, weshalb es auch ganz natürlich ist, daß Lact. auf die Frage kommt, ob man im Menschen nicht zwischen dem vernünftigen Geiste und der Seele als der Lebenskraft zu unterscheiden habe, und nur das verwunderlich, daß er sich durch die Consequenz seiner Anschauung nicht zu der unbedingten Bejahung dieser Frage führen läßt [3]). Es hat also der Leib Etwas in sich,

1) IV. 1. — 2) II. 12: Tunc dedit ei certa mandata, quae si observasset, immortalis maneret, si transcendisset, morte afficeretur. Sic facta est vita hominis temporalis. — 3) De opif c. 18.

was zu einer ewigen Existenz erhoben zu werden vermag, und das vermittelt nun die Continuität seiner Existenz nach der Seite der Leiblichkeit und macht es statthaft, ihm die Möglichkeit einer Unsterblichkeit zuzusprechen, auch wo eine so bedeutsame Veränderung, wie jene Umwandlung, seiner wartet.

Größere Schwierigkeiten bietet ein anderer Widerspruch. Durch alle seine Schriften zieht sich die Vorstellung, daß das Leiden dem Menschen zur Vollendung der Tugend nothwendig sei. Nun findet sich in der Erzählung der Schöpfung, die er auf Grund des biblischen Berichtes giebt, die Aeußerung: „Gott setzte den Menschen ins Paradies, daß er frei von aller Arbeit Gott seinem Vater mit aller Treue dienen könnte“ [1]), wo die Freiheit von der Arbeit doch jedenfalls eine Freiheit von aller Mühsal und allem Leid in sich schließen soll. Mit der Annahme, daß er an allen jenen Stellen von einer Nothwendigkeit des Leidens unter Voraussetzung einer verderbten, schon sündig gewordenen menschlichen Natur geredet habe, kommt man nicht aus, da sich davon auch nicht die geringste Andeutung findet, und die Materie, die auch dem sündlosen Menschen als Hülle zugedacht war, als solche ja schon eine Quelle von Leiden für ihn werden mußte. Es liegt daher nahe, hier jene Erscheinung wiederzufinden, daß eine auf außerchristlichem Boden gewonnene Anschauung auf den Boden des Christenthums übertragen und die entgegenstehende christliche Anschauung entweder fälschlich nach ihr umgedeutet oder gelegentlich unvermittelt daneben ausgesprochen wird. Vor seiner Bekehrung eklektischer Philosoph und in diesem Lehrstück Platoniker, könnte Lact. die Gedanken der Akademie in dem guten Glauben, daß sie an der Schrift ihre Bestätigung fänden, beibehalten und nicht bedacht haben, daß, wenn es mit der biblischen Lehre vom Paradiese seine Richtigkeit habe, damit auch der dualistische Gegensatz von Geist und Materie und dem dem Geiste zu seiner Bewährung unerläßlichen Leiden über den Haufen geworfen werde. Indessen ist es auch möglich, daß er unter den Drangsalen, von denen das Leben im Paradiese frei bleiben sollte, nur die Leiden verstanden habe, welche die strafende Gerechtigkeit über den Sünder verhängt, indem das Prüfungs- und Bewährungsleiden für ihn eine Süßigkeit in sich trägt, welche die Bitterkeit des Leidens bei weitem überwiegt und daher gewissermaßen nicht für ein Leiden

1) II. 12.

anzusehen ist [1]). Die parallele Stelle der Epitome scheint wenigstens aus dieser Vorstellung hervorgegangen zu sein [2]).

Während der Gehorsam in der Seligkeit des ewigen, rein geistigen Lebens seinen Lohn findet, wird dem Ungehorsam derselbe in dem Schmerze des ersten Todes und der darauf folgenden vollendeten Unseligkeit des zweiten Todes. Der erste Tod ist die Auflösung der Leiblichkeit, die Trennung von Seele und Leib, welche einen leblosen Zustand in einem Gefängniß zur unmittelbaren Folge hat, der zweite Tod die wohlverdiente Verdammung zu ewigen Strafen, das Erdulden eines ewigen Schmerzes [3]). Dieser Schmerz könnte die Seele allein treffen, da es in Gottes Macht liegt, auch körperlose Wesen empfindlich zu strafen, aber weil die Sünde am Körper vollzogen ist, wird mit Recht auch der Körper einem Leiden unterworfen und deshalb den Verdammten ein neuer Leib gegeben, zwar aus anderer Substanz als der gegenwärtige, aber immer ein Leib, und dieser mit ewigem Feuer verbrannt [4]).

Die Aufgabe des Menschen stellt sich nach dem Gesagten als überaus schwierig heraus; aber von einer Unmöglichkeit, sie zu erfüllen, will Lact. nichts wissen. Mag Teufel und Fleisch noch so gewaltig den Menschen reizen, immer bleibt die Sünde ein Act des Vorsatzes, des Willens [5]), und der Wille ist aus Gott geboren, also seiner Natur nach dem Fleische und dessen Gelüste entgegen und voll Kraft, diese Abneigung zu behaupten. Dennoch ist der Mensch schon in seiner ersten Versuchung gefallen. Bethört von des Teufels List, überschritt er das erste positive Gebot, das Gott ihm zur Bewährung seines Gehorsams giebt, und ruft dadurch Gottes gerechtes Gericht auf sich herab. Er wird von der Stätte an der er ohne Mühsal und Leid leben sollte, vertrieben, die Drangsale des Lebens treffen ihn nun als Strafe, und sein Leib soll zerfallen im zeitlichen Tode [6]). Allerdings hört die Gerechtigkeit damit noch nicht auf. So wie Lact. die Gerechtigkeit des Christen weder in der Gerechtigkeit des Glaubens, von der er überhaupt nichts weiß, noch in der absoluten Sünd-

1) De ira c. 13: Ideirco non tollit deus mala, quia sapientiam simul tribuit et plus est boni ac jucunditatis in sapientia, quam in malis molestiae. — 2) Epit. c. 27: Ejecit ergo peccatorem de sancto loco et in hunc orbem relegavit, ut victum quaereret per laborem, ut difficultates et aerumnas pro merito sustineret. — 3) II. 12. — 4) VII. 21. — 5) IV. 25: Non necessitatis esse peccare, sed propositi ac voluntatis. — 6) II. 12. Epit. c. 27.

losigkeit, sondern in der Erkenntniß des wahren Gottes und dem herzlichen Verlangen, ihm zu dienen, erblickt und einzelne Uebertretungen für wohl damit vereinbar erklärt [1]), so sieht er die Sache auch in der Zeit vor Christo an. Er weiß von einer Herrschaft der Gerechtigkeit, ja von einem goldenen Zeitalter, wo die Verehrung des wahren Gottes nicht Zwietracht, noch Feindschaft, noch Krieg aufkommen ließ, wo die Vorrathskammern gerechter Menschen wohlthätig Jedermann offen standen und durch unbegränzte Mildthätigkeit Milch und Nectar in Strömen floßen, auch nach dem Sündenfall [2]), und erst das Uebermaß der Ungerechtigkeit ruft Christum auf die Erde herab [3]). Deshalb trifft auch den Sünder nicht gleich das volle Strafgericht. Der zweite Tod tritt erst ein, nachdem der Mensch sich dauernd von Gott abgewandt hat [4]). Daß mit der ersten Thatsünde auch der Wille eine dauernde Richtung auf das Böse hin nimmt, spricht Lact. ausdrücklich nirgends aus, obgleich es eigentlich in der Annahme liegt, daß mit der fortwährenden Ueberwindung der Anfechtung der Wille im Guten erstarke. Von einem Einfluß der ersten Sünde sodann auf die menschliche Natur und in ihr auf das nachfolgende Geschlecht könnte bei dem oben dargelegten Verhältniß von Geist und Leib und dem Creatianismus des Verfassers nur in sehr beschränkter Weise die Rede sein. Denn wenn die Seele, der eigentliche Mensch, bei jeder Zeugung unmittelbar aus Gott hervorgeht, so steht sie natürlich den Protoplasten vor dem Falle ganz gleich, und es bleibt nur die Möglichkeit offen, daß der Leib, der aus den Aeltern seinen Ursprung nimmt, von diesen eine Reizbarkeit der Affecte überkomme, welche in der ursprünglichen leiblichen Natur nicht liegen. Aber auch davon findet sich nur Eine einigermaßen bestimmte Andeutung. Denn wenn Lact. von einem Fleische redet, das der Sünde unterworfen, oder von einer Natur des Menschen, die zu Sünden geneigt ist [5]), so paßt das bei seiner Auffassung der Leiblichkeit eben so gut zu dem Fleische des sündlosen, wie zu dem des sündigen Menschen, und selbst eine Aeußerung wie die, daß Niemand frei von Sünden bleiben könne, so lange er von der Hülle des Fleisches beschwert werde [6]), sagt, da sie sofort ihre Beschränkung nach sich zieht [7]), von der gefallenen Natur im Gegensatz zur ungefallenen

1) VI. 24. — 2) IV. 1. V. 2. — 3) IV. 11. — 4) II. 12. — 5) II. 24. IV. 25. — 6) VI. 13. — 7) VI. 13: Est enim paene supra humanum modum, ne in cogitatione quidem admittere, quod sit vel factu malum vel improbum dictu.

nichts Sonderliches aus. Dagegen wenn er Christum deshalb von einer Jungfrau geboren werden läßt, daß er ein heilig Fleisch sei [1]), so kann man unter diesem Fleische, dessen Heiligkeit in seiner Entstehung zunächst ihren Grund hat, wohl kaum etwas Anderes verstehen, als ein Fleisch, in dem das Verlangen nach gottwidriger Lust und der Widerwille gegen gottgewollten Schmerz nicht reger ist, als es im Urstande des Menschen gewesen. Aber einen wesentlichen Unterschied begründet das zwischen Christus und den übrigen Menschen nicht. Denn sehr nachdrücklich hebt er wieder hervor, daß Christi und unser Fleisch doch ganz dasselbe seien, daß Christus die Begierde des Fleisches eben so habe bewältigen müssen, wie wir, daß dadurch gerade der Beweis der Mögligkeit eines heiligen Lebens für Jedermann gegeben sei und somit Jeder die Schuld seiner Ungerechtigkeit in seinem bösen Willen zu suchen habe [2]). Man sieht aus allem dem, daß ihm die Idee der Erbsünde auch in ihrer abgeschwächtesten Gestalt von sehr geringer Bedeutung gewesen ist, wie es seine Auffassung von Leiblichkeit und Materie auch kaum anders zuließ. Deshalb erscheint auch das Verhältniß der Menschen zum Teufel in den ersten Jahrhunderten nach dem Sündenfall bei ihm so, daß sie ihm anfänglich unverdorben gegenüberstehen und er bei den einzelnen Generationen immer wieder in derselben Weise geschäftig sein muß, sein Ziel zu erreichen, wie bei den ersten Menschen, Gott daher auch den Versuch machen kann, sie durch Engel gegen seine Anfechtungen sicher zu stellen [3]). Ueber den Zusammenhang zwischen der Sterblichkeit, welche mit dem zeitlichen Tode des Stammvaters über das ganze Geschlecht kommt, und der Schuld der Einzelnen läßt er sich nicht weiter aus. Seine sonstige Denkweise stellt aber als die nächste und natürlichste Vermittlung die Thatsünden der Einzelnen hin, welche die scheinbar physische Folge der Sterblichkeit der Aeltern zu einer gerechten Folge der Schuld der Kinder machen, daher auch das Maß der Sünde das Maß des Lebensalters bedingt [4]) Wenn die erste Sünde aber auch nicht der Quell einer nachfolgenden Sündhaftigkeit ist, der Anfang einer Kette von Sünden, welche zuletzt die Gerechtigkeit von der Erde verscheuchen, ist sie allerdings. Zwar suchte Gott dem anwachsenden Verderben dadurch einen Damm entgegen zu stellen, daß er die Engel auf die Erde sandte, die

1) Epit. c. 43. — 2) IV. 24. 25. — 3) II. 14. Epit. c. 27. — 4) II. 12. 13.

Menschen wider die List und Gewalt des Teufels zu schirmen [1]); aber dieser Segen Gottes mußte dem Teufel gerade die Handhabe bieten, dem Menschengeschlechte den schwersten Schlag beizubringen [1]). Lact. steht mit der jüdischen Synagoge und der ganzen alten Kirche auf der Seite derer, welche unter den Kindern Gottes Gen. 6. die Engel verstehen. Er sieht daher in dem dort berichteten Gräuel das Werk des Teufels, durch welches er nicht nur seiner Beute den neu verordneten Schutz der Engel nimmt, sondern in den gefallenen Engeln und deren Kindern, den Dämonen, sich die eigentlichen Werkzeuge seiner Bosheit zur völligen Zerrüttung des Menschengeschlechts schafft. Denn sie sind es nun, welche in seinem Dienste die Erde fortwährend durchstreifen, sich an die Menschen machen, ihren Körper durch Krankheiten zerrütten, das Gemüth beängstigen, den Verstand mit Irrthum, das Herz mit Bosheit erfüllen, den Geist durch Wahnsinn zerrütten [2]). So kommt es dahin, daß zuletzt nur Ein Mann als leuchtendes, aber verschmähtes Vorbild der Gerechtigkeit dasteht und das Strafgericht der Sündfluth das ganze Geschlecht bis auf diesen Einen hinwegnehmen muß. Aber das nachfolgende Geschlecht vermag sich auf dem Wege der Gerechtigkeit eben so wenig zu halten, wie das erste, ja die Ungerechtigkeit steigert sich hier noch, wenigstens nach der Seite der Erkenntniß hin. Denn es tritt hier die ungeheuerliche Erscheinung auf, daß die Mehrzahl des Menschengeschlechts auch das Bewußtsein des Einen wahren Gottes verliert und an seine Stelle die Creatur als Gegenstand der Anbetung setzt, was dann auch auf das sittliche Leben einen tiefgreifenden Einfluß üben muß [3]). Die Ursache dieser Verirrung liegt in zwei Umständen, in der Loslösung des größten Theils der Menschheit von dem Stamme des Geschlechts, in dem die Offenbarung Gottes fortlebte, und in dem besondern Einfluß der Dämonen. Wie wir gesehen haben, spricht Lact. dem natürlichen Gottesbewußtsein und Gewissen die Kraft ab, eine genugsame Erkenntniß und Anbetung Gottes zu begründen. Gott muß sich und seinen Willen noch in besonderen Offenbarungen kund thun. Diese Offenbarungen werden zunächst einzelnen Menschen zu Theil; darnach aber werden sie Gemeingut des Menschengeschlechts durch die Mittheilung an die Zeitgenossen und durch die Tradition der Väter an die Kinder. Deshalb ist es von der größten Wichtigkeit, daß die nachfolgenden Generationen im Bereiche

1) II. 14. — 2) II. 14. — 3) II. 13.

dieser Tradition bleiben. Das ist nun aber nicht geschehen. Zuerst wird Ham aus seiner Familie um seiner Sünde willen ausgeschlossen, dann treibt bei wachsender Bevölkerung die Sorge für den Lebensunterhalt auch die andern Nachkommen aus dem Sitze des Stammvaters fort. Sie alle werden damit aber von dem Sitze der heiligen Tradition abgeschnitten, dadurch wird ihnen der Gott der Väter zuerst zu einem unbekannten Gotte, und dann geschieht das Unerhörte, daß sie Gott und Creatur verwechseln und den Elementen und Gestirnen göttliche Verehrung erweisen. Aber auch das ist noch nicht der Gipfelpunkt der Verderbniß. Der wird erst erreicht, als die Dämonen auf diese Richtung des Menschengeistes eingehen und sich an die Stelle der Gestirne und der Elemente als Gegenstand der Anbetung zu setzen wissen. Das gelingt ihnen aber auf folgende Weise. Sie knüpfen an die Neigung zum Polytheismus und den Eindruck an, welchen bedeutende Menschen bei ihrer Umgebung zurückgelassen haben, und wissen letztere durch ihre Einwirkung auf das Herz dahin zu steigern, daß man in den Verstorbenen göttliche Wesen erblickt, deren Andenken nicht bloß durch Statuen zu ehren, sondern deren Gottheit, in den Statuen gegenwärtig, auch anzubeten sei. Mit diesen Statuen und Göttern identificiren sie sich dann in der Art, daß, wenn jene angerufen und befragt werden, sie mittelst der ihrer ursprünglichen Engelnatur eigenthümlichen Macht und Erkenntniß in Wort und That darauf antworten, wenn ihnen gedankt wird, den Dank für sich in Anspruch nehmen und also unter Jener Namen sich Dienst erweisen lassen. So entsteht durch dämonische Inspiration, Weissagung und Wunderwirkung der griechisch-römische Polytheismus mit seinem prunkvollen Cultus, ein Dämonendienst im eigentlichen Sinne des Wortes, die tiefste Verfinsterung des menschlichen Gemüths [1]) und furchtbar in seinen sittlichen Folgen; denn „religiosissimus est cultus imitari“, und hier stehen als Gegenstand der Anbetung die Gestalten von Göttern, deren Leben eine Musterkarte der abscheulichsten Sünden gewesen ist und nunmehr mit all seinem Schmutze nicht bloß dem Auge des Geistes, sondern auf dem Theater sogar auch dem Auge des Leibes zur Anschauung dargestellt wird [2]). Mit der Erkenntniß des wahren Gottes geht auch das Bewußtsein seines Gesetzes unter [3]), man vergißt, wozu Gott den Menschen in's

1) II. 14. 16. I. 15. IV. 27. — 2) V. 10. — 3) V. 5: Sublata dei religione, boni quoque ac mali scientiam perdiderunt.

Dasein gerufen hat, man wird unklar über die Stellung zu den leiblichen Gütern und Genüssen, wie über die Stellung zu den Nebenmenschen, und verkehrt die ursprüngliche Ordnung endlich in ihr directes Widerspiel. Weil das ewige Leben als der Lohn der Tugend dem Bewußtsein entschwindet, wird der zeitliche Genuß das höchste Gut, auf das sich alle Kräfte der Seele und des Leibes richten; weil man den Einen Gott und Vater verloren hat, wird der Nächste aus einem Blutsverwandten zum Fremden, ja zum Feinde, und die übermächtige Habsucht weiß sich dieser Auflösung der ursprünglichen Gemeinschaft trefflich zu bedienen, indem sie der Noth des Nächsten nicht nur die Gaben verweigert, welche Gott ihr zu eigen gegeben hat, sondern auch das fremde Gut noch an sich rafft. Nun werden Kornspeicher gebaut, um den Segen Gottes, der zur Mittheilung bestimmt ist, zum Nutzen Weniger zusammenzuhalten, und Lüge, Gewaltthat, Mord und Krieg werden heimisch auf der Erde [1]). In dieser allgemeinen Verderbniß behauptet sich die Gerechtigkeit nur inmitten des Volkes, dem Gott sich durch fortgehende Offenbarung seiner Liebe und seines Zornes und durch die Verheißung des Lohnes der Gerechtigkeit gegenwärtig erhalten hat. Aber auch hier triumphirt die List der Dämonen am Ende über die Bemühungen Gottes, das wankende Volk im Gehorsam zu erhalten. Die Drohung und Lockung seiner Gesandten wird verlacht, die Boten selbst verhöhnt und getödtet und der Götzendienst auch hier eingeführt [2]). Da muß Gott von diesem Volke lassen, und nun greift er zu dem letzten Mittel, sich ein Volk der Gerechtigkeit zu schaffen: er offenbart sein Gesetz in einer Klarheit und in einer Kraft, welche nur in der Freiheit des Menschen eine Schranke findet, sonst aber alle Hindernisse der Gesetzerfüllung hinwegnimmt, und läßt diese Offenbarung an alle Völker gelangen, so daß, wer irgend noch empfänglich ist, sich nun auch zu ihm wenden muß [3]).

In den früheren Offenbarungen kann nämlich Lact. einen gewissen Mangel nicht in Abrede stellen. Nicht als ob Gott sie von vorn herein so gestaltet hätte; die Schuld liegt ihm in den menschlichen Mittelspersonen, deren sich Gott zu ihrer Verkündigung bedienen mußte. Denn einmal hat ja schon der menschliche Leib als solcher die Eigenthümlichkeit, trübend auf die Erkenntniß einzuwirken, und diese Eigenthümlichkeit muß noch stärker hervortreten, wo die Sünde das Fleischesleben gesteigert hat; sodann lag

1) VI. 6. V. 5. 6. 8. — 2) IV. 10. 11. — 3) IV. 11.

in der menschlichen Gebrechlichkeit ein Anhaltspunkt für den Zweifel, ob das Wort der gottgesandten Boten denn auch wirklich verpflichtende Kraft habe, ob es in Wahrheit ein Gotteswort sei; und endlich leistete die mangelhafte Gerechtigkeit dieser Männer, welche doch bei allem Eifer für die Ehre Gottes im Kampfe mit den leiblichen Lüsten vielfach unterlagen, dem Wahne, daß der Leib wohl überhaupt ein gerechtes Leben des Geistes gar nicht zulasse, zu großen Vorschub und machte das wieder schlecht, was ihr Wort gut gemacht hatte. Sollte der Menschheit geholfen werden, so mußte das Gesetz Gottes ihr in einer Weise nahe gebracht werden, daß die vollendete Klarheit sich einte mit dem unzweifelhaften Stempel göttlicher Sanction und dem unmittelbaren Beweise der Erfüllbarkeit. Dann reichte aber eine menschliche Mittelsperson, ja überhaupt ein endliches Wesen als Träger der Offenbarung nicht mehr aus. Schließt das Bedürfniß vollendeter Klarheit den Menschen, so schließt das Bedürfniß unzweifelhaft göttlicher Sanction überhaupt jegliche Creatur von dieser Mission aus. Es bleibt als Ueberbringer einfach nur Gott selbst übrig. Erscheint Gott selbst auf Erden, so thut in ihm die Allwissenheit ihren Mund auf und die göttliche Majestät läßt keinen Zweifel aufkommen, ob der, der da rede, auch die Macht habe, auf sein Gesetz zu verpflichten. Andrerseits aber genügt die Erscheinung Gottes an sich auch nicht. Denn abgesehen davon, daß sterbliche Augen den Glanz seiner Majestät nicht anzuschauen und zu ertragen vermögen, so thut ja ganz besonders Noth, daß dem in Sünde versunkenen Geschlechte auch noch der Beweis geliefert werde, daß das göttliche Gesetz sich auch erfüllen lasse, und zwar in der menschlichen Natur, wie sie nun einmal ist. So lange der göttliche Lehrer der Gerechtigkeit nur mit seiner Vorschrift und Majestät den Menschen gegenüber tritt, muß er der Einrede gewärtig sein: „Was du befiehlst, vermag ich nicht zu thun, es geht über meine Kräfte. Du verbietest mir den Zorn, die Habsucht, die Wollust, die Furcht vor Schmerz und Tod. Aber das läuft stracks gegen die Natur an, denn diese Affecte finden sich bei allen lebendigen Wesen. Wenn du aber meinst, daß man so gegen die Natur ankämpfen könne, wohlan, so thue selbst, was du gebietest, damit ich wisse, daß es möglich sei". „Ich will nicht gern sündigen, aber ich werde übermannt, denn ich stecke in einem gebrechlichen und schwachen Leibe. Aus dem kommt die Habsucht, der Zorn, die Furcht vor Schmerz und Tod. So werde ich fortgerissen wider meinen Willen und sündige, nicht weil ich will, sondern weil ich muß. Ich bin mir's

wohl bewußt, daß ich sündige, aber die Schwäche meiner Natur zwingt mich dazu, und vergeblich ist aller Widerstand." „Du sündigst allerdings nicht; aber das ist ganz natürlich, denn du weißt nichts von einem Körper. Du hast keine Begierden, denn als Unsterblicher hast du keine Bedürfnisse. Ich aber bedarf Vieles, mein Leben zu fristen. Du fürchtest den Tod nicht; er hat ja keine Gewalt über dich. Du verachtest den Schmerz; du bist ja über allen Schmerz erhaben. Aber ich armer Sterblicher fürchte Beides, denn mir vermögen sie eine Qual zu bereiten, die weit über die Kräfte meines schwachen Fleisches hinausgeht." Weiß der Lehrer der Tugend hierauf nicht zu antworten, so wird der Mensch, der zu seiner Sünde nicht bloß die Erlaubniß, sondern auch die Berechtigung haben will, seine Sünde nicht seiner Schuld, sondern einer über ihm stehenden Nothwendigkeit zuschreiben und alles Lehren und Befehlen fruchtlos sein. Dem kann nur durch die That gewehrt werden. Worte, welche die Menschen überhaupt dem Beispiele nachsetzen, helfen hier nichts. Hartnäckiges Widerstreben kann nur durch das Beispiel überwunden werden. Er muß sprechen können: „Was du unmöglich nennst, das leiste ich. Du berufst dich auf dein Fleisch, dem das Sündigen eigenthümlich sei. Siehe, ich trage dasselbe Fleisch an mir, und dennoch herrscht die Sünde über mich nicht. Es wird dir schwer, die Güter dieser Welt zu verachten, weil du dein leibliches Leben ohne dieselben nicht erhalten kannst. Siehe, auch ich habe einen Körper, und dennoch kämpfe ich wider alle Leidenschaft. Du kannst um der Gerechtigkeit willen weder den Schmerz noch den Tod standhaft ertragen. Siehe, auch über mich haben sie Gewalt, und doch besiege ich das, was du fürchtest, um dich zum Sieger über Schmerz und Tod zu machen. Ich gehe voran auf der Bahn, die dir zu rauh ist. Kannst du dem Lehrer nicht folgen, so folge dem Vorbilde." So wird jede Ausflucht abgeschnitten und der Sünder zu dem Geständniß gezwungen: Wer dem Vorbilde so wenig als dem Lehrer der Tugend folgt, der trägt die Schuld seiner Ungerechtigkeit in sich selbst. Aber solch Geständniß muß auch die Brücke zur Nachfolge werden. Denn es erweckt die Schaam, und diese ist die Kraft, welche, wenn auch nicht unwiderstehlich, doch nachdrucksvoll zum Gehorsam treibt, was das Gesetz allein nie vermag. Fragt man nun weiter, und wie wird nun Gott ein solches Vorbild geben können, so liegt die Antwort schon in dem Gesagten: es ist nicht anders möglich als durch die Menschwerdung

Gottes [1]). Nun hätte es dazu eigentlich der Annahme einer menschlichen Seele und eines menschlichen Leibes bedurft, da doch das Gesetz Gottes an beide Theile des Menschen seine Forderungen stellte. Indessen so nahe der Blick auf den Fall der Engel dem Lact. es legen mußte, eine sittliche Thätigkeit des Menschen anzunehmen auch abgesehen von seiner Leiblichkeit, er geht doch nirgends darauf ein. Wo er von der Bewährung des menschlichen Gehorsams redet, da steht ihm als das Medium, durch das sie sich vollzieht, die Leiblichkeit vor Augen. Zwar ist es zuviel gesagt, wenn man behauptet, daß seine Tugend nur in den secundären Gebieten versire, das ethische Verhältniß zu Gott selbst nicht näher betrachtet werde [2]). Denn daß des Menschen Aufgabe im letzten Grunde immer die dankbare Gegenliebe, die Beziehung des ganzen Lebens auf Gott sei, spricht er zu wiederholten Malen aus, und wenn er von der Tugend nicht selten auf gut heidnisch so redet, als ob sie ein selbstständig Ding sei, das seinen Lebensgrund nicht in Gott, sondern in sich selber trage, so ist das eben nichts Anderes als die Macht der anerzogenen und gewohnten Anschauung, welche wenigstens in der Ausdrucksweise unwillkürlich sich wieder geltend macht, wo es in einstmals oft durchwanderte Bahnen hineingeht, welche aber deshalb auch nicht zu genau genommen werden darf. Aber das ist richtig: über der Bewährung der Liebe in der Sphäre der Leiblichkeit, in der Ueberwindung der aus dem Leibe kommenden Anfechtungen tritt ihm die Bewährung derselben auf dem rein geistigen Gebiete zurück. Der menschliche Geist selbst aber trägt keine Schwäche und Verderbniß in sich. Bei jeder Zeugung von Gott unmittelbar in's Dasein gerufen, erscheint er auf dieser Welt mit allen den Kräften ausgerüstet, welche dem ersten Menschen inne wohnten. Daher bedarf es denn, falls nur das Wesen des menschwerdenden Gottes vor dem sündlosen menschlichen Geiste in sittlicher Hinsicht nichts voraus hat, für den angegebenen Zweck nichts mehr als der Annahme eines menschlichen Leibes. Und in der That stehen sich beide gleich. Denn was der Logos sittlich ist, das ist er ja durch seine Selbstbestimmung, die das in freier Wahl bewahrt hat, was ihm vom Vater anerschaffen ist. Ist die Möglichkeit des Abfalles bei seiner Menschwerdung auch schon in die Unmöglichkeit des Abfalles verwandelt, so ist es doch immer ein Product seiner freien sittlichen Thätigkeit gewesen und der dadurch er-

1) IV. 23. 24. — 2) Dorner a. a. O. S. 790.

leichterte Sieg über die Lüste des Fleisches in jeder Beziehung sein Werk. Das aber ist's, worauf es dem Lact. eben ankommt, daß der Beweis geliefert werde, wie die Materie von einem geschaffenen Wesen überwunden werden könne. Der Unterschied zwischen der sittlichen Aufgabe des Vorbildes und der des Nachfolgers, der dann noch immer dadurch bleibt, daß der Sohn Gottes als ein in sich erstarkter, der Mensch aber als ein zwar gut geschaffener, aber noch schwankender Geist an die Ueberwindung der Leiblichkeit geht, mag für Lact. seine Ausgleichung in der Betrachtung gefunden haben, daß dem Menschen am Vorbilde zu Gute kommt, was ihm an der sittlichen Reife des Sohnes Gottes abgeht, so daß beide, Alles gegen Alles erwogen, sich doch gleich stehen; obgleich zuzugeben ist, daß diese Anschauung nur durch eine Ueberschätzung des Vorbildes möglich geworden und faktisch unsere sittliche Kraft eine größere, als die Christi, sein würde, wenn er nur durch das Einwohnen des Logos die vollkommene Tugend darstellen könnte, wir aber diese Darstellung nur anzuschauen brauchten, um ohne Mittheilung seiner Kraft zum Himmel emporzusteigen [1]).

Wie nun das Bedürfniß eines Vorbildes in der zunächst vom monotheistischen Interesse geforderten Subordination und Creatürlichkeit des Sohnes seine Befriedigung findet, so wird der Forderung einer unmittelbar göttlichen Promulgation des Gesetzes durch die, wenn schon inconsequent, behauptete Wesenseinheit des Sohnes und des Vaters ihr völliges Genüge, und ein harmonischer Zusammenklang der hier in Frage stehenden Doctrinen des Lact. darf wenigstens vom Standpunkt seiner Gesammtanschauung aus nicht in Abrede gestellt werden. Denn Gedanken wie die [2]) „Wer Menschen Vorschriften für ihr Leben giebt und ihre Sitten bilden will, der muß selbst seine Vorschriften erfüllen, oder er erklärt sie für ungiltig. Denn wenn die Vorschriften gut sind und das Leben des Menschen bessern, so darf sich der Lehrer nicht selbst von der Zahl und Gemeinschaft der Menschen, unter welchen er lebt, aussondern, vielmehr muß er so leben, wie er zu leben gebietet. Lebt er anders, so nimmt er seinen Lehren selbst die Glaubwürdigkeit und seinen Worten den Nachdruck, indem er durch seinen Wandel aufhebt, was er durch sein Wort zur Pflicht machen will. Denn Keiner, der den gebietenden Ton hört, will sich die Freiheit, auf die er ein Recht zu haben meint, nehmen und das Joch des Gesetzes auflegen lassen.

1) Dorner a. a. O. S. 790. — 2) IV. 23.

Jeder wird ihm daher zur Antwort geben: „„Ich kann nicht thun, was du befiehlst, weil es unmöglich ist. Wenn du aber meinst, daß man gegen die Natur ankämpfen könne, so thue du ebenfalls, was du gebietest, daß ich mich von der Erfüllbarkeit deiner Gebote überzeuge; wo nicht, was für eine Anmaßung ist das, einem freien Menschen Gebote aufzulegen, welchen man selbst nicht Folge leistet!““ Daher kommt es, daß den Geboten der Philosophen Niemand gehorcht. Denn die Menschen wollen lieber Beispiele als Worte, da Reden leicht ist, Thun aber schwer. Wenn nun das Gebot ohne entsprechendes Thun des Gesetzgebers keinen Eingang bei den Menschen findet, dem menschlichen Gesetzgeber Verachtung begegnet, dem göttlichen die menschliche Gebrechlichkeit vorgehalten wird, so bleibt nichts Anderes übrig, als daß das Wort mit der That bekräftigt, d. h. Gott selber Mensch werde" — derartige Gedanken können wohl auf den ersten Blick den Schein erwecken, als ob Lactanz eine Menschwerdung fordere, welche zur ethischen Vollkommenheit Gottes selbst, zur vollen Wirklichkeit seines ethischen Daseins gehöre, und damit von ihm selbst mehr verlangt werde, als die Menschwerdung des creatürlichen Sohnes Gottes zu befriedigen vermöge [1]); indessen in Wirklichkeit hat doch Lact. bei diesen Aussprüchen den thatsächlichen, in der Sünde befangenen und um deswillen der Gesetzespredigt widerstrebenden Zustand der Menschennatur vor Augen, und nur im Hinblick auf ihn, der durchaus nicht von Gott selbst so geschaffen, sondern durch menschliche Schuld also geworden ist, redet er von dem Bedürfniß eines göttlichen Vorbildes als einer relativ berechtigten Forderung. Es ist also nicht das Verhältniß Gottes zu der freien persönlichen Creatur, geschweige denn das Wesen Gottes an sich, was zur Menschwerdung treibt, sondern allein das Verhältniß Gottes zu der sündigen Creatur, welche er zum Gehorsam unter sein Gebot gebracht haben will. Und genau genommen verlangt der Beweis der Erfüllbarkeit des Gesetzes an sich und unmittelbar ein gottmenschlich Vorbild überhaupt gar nicht. Dazu hätte nach dem Zusammenhange dieses Systems auch ein geringerer Geist aus der Klasse der Engel genügt. Was den Gottmenschen in Anspruch nimmt, ist eigentlich nur die unzweifelhaft göttliche Sanction des von dem Erlöser gebrachten Gesetzes. Diese aber zu geben, dazu reicht die Stellung, welche Lact. dem Sohne im Verhältniß zum Vater anweist, vollkommen aus, ja dazu würde der

1) Dorner S. 780. 784. f.

Sohn selbst dann geschickt sein, wenn ihn Lact. nicht höher zu stellen vermöchte, als es in seinem „treffendsten", in Wahrheit aber mattesten Gleichniß geschieht, darin der Vater seinem einzig geliebten Sohne Titel und Macht des Hausherrn bewilligt und doch Ein Haus und Ein Herr bleibt [1]). Lact. ist auf diesem Gebiete seines Systemes in allen Stücken mit sich im Einklang; aber allerdings eine Menschwerdung Gottes im eigentlichen Sinne des Wortes weiß er mit allem dem eben so wenig als nothwendig, wie als wirklich herauszubringen, eben so wenig, wie es 1500 Jahre später seine supernaturalen Gesinnungsgenossen beim besten (?) Willen vermochten. Von hier aus fällt dann auch noch ein neues Licht auf die Fassung der menschlichen Natur des Gottmenschen in diesem Systeme. Denn es ist klar, daß wenn derselbe nach Seiten der göttlichen Natur in Wahrheit nur ein Geschöpf ist, dann auch die Annahme der vollen Menschennatur unmöglich ist, wenn anders nicht zwei in sich abgeschlossene endliche Wesen mit einander zu Einer Person verbunden werden sollen, was ein Ungedanke ist.

So ward der Sohn Gottes Mensch, den Einen wahren Gott und sein Gesetz zu verkünden und durch sein Wort und seinen vorbildlichen Wandel die Sünder zur Anerkennung dieses Gottes zu bringen und mit der Kraft zu gleichem Thun zu erfüllen. Seine Sendung galt der ganzen Menschheit [2]). Aber unter dieser stand das Volk Israel trotz seiner Untreue der Liebe Gottes doch noch am nächsten. Da dieses Volk nun einen Fremden auf Grund seines Gesetzes hätte zurückweisen können, so ließ Gott ihn in seiner Mitte die menschliche Natur annehmen, um allen Vorwand zu einer gerechten Verwerfung abzuschneiden, zugleich aber auch, wenn es ihn dennoch verwürfe, um dann mit vollem Rechte dasselbe verstoßen und sich ein Volk aus den Heiden wählen zu können [3]). Gemäß seiner Aufgabe mußte er in die Niedrigkeit des menschlichen Lebens eingehen. Aber an dieser konnte sein Volk keinen Anstoß nehmen, denn sie war ihm von den Propheten vorher bezeugt, welche deutlich eine doppelte Erscheinung des Messias verkündet hatten [4]), und an den nothwendigen Erweisungen seiner Gottheit, wie sie ebenfalls vorher verkündigt waren [5]), ließ er es nicht fehlen. Zu diesen Erweisungen gehörte zunächst seine Geburt von einer Jungfrau aus dem Geschlechte Davids [6]). Diese übernatürliche Entstehungsweise sollte

1) IV. 29. — 2) VI. 3. IV. 11. — 3) IV. 11. — 4) IV. 12. — 5) IV. 15. — 6) IV. 12. f.

ihn nicht etwa vor der Theilnahme an der sündigen Affection des Fleisches bewahren, sondern sie sollte den Menschen ein Fingerzeig auf seine göttliche Würde sein. Sein Fleisch war dem unsern gleich. Die Lüste lebten in ihm, wie in uns [1]), und so mußte es sein, wenn sein Vorbild beschämend einwirken sollte. Aber Sünde war deshalb noch nicht in ihm. Denn die Sünde ist ja lediglich Sache des Vorsatzes und Willens, und mit dem ist er auf die Lockung des Fleisches niemals eingegangen [2]). So hatte auch die Taufe, der er sich beim Beginn seines Lehramtes unterzog, nicht sowohl den Zweck, seine Sünde zu tilgen, denn die hatte er nicht, als vielmehr die Taufe der Kirche thatsächlich für die Stiftung Gottes zu erklären, wodurch die Sünden, mit denen das menschliche Fleisch im Allgemeinen behaftet war, getilgt werden sollten [3]). Er blieb ohne Sünde im Kampfe wider das Fleisch, wie gegenüber der Versuchung, sich um seiner einzigartigen Stellung zu Gott willen geradezu Gott zu nennen, allein darauf bedacht, den Dienst des Einen, wahren Gottes auf Erden aufzurichten. So lehrte er die Gerechtigkeit nicht bloß, sondern war sie auch, das lebendige, gegenwärtige Gesetz [4]). Diese Sündlosigkeit war der fernere Erweis seiner göttlichen Natur, wenigstens für den Einsichtsvollen. Denn hatte die Menschheit bisher keinen Gerechten aus sich erzeugt, was lag da näher, als anzunehmen, daß der Gerechte, der nun endlich aus dem menschlichen Geschlechte hervorgegangen war, mehr als Mensch sei! Noch unzweideutiger trat sie in den Wundern hervor, die er gemäß der heil. Schrift und den Sibyllen vollbrachte [5]). Ueber sein Bestreben, sich vor dem Volke in seiner Lehrauctorität zu legitimiren, vergaß er aber niemals seinen ersten und vornehmsten Beruf, Lehrer der Gerechtigkeit zu sein. Auch seine Wunderthaten mußten diesem Berufe dienen. Sie hatten neben ihrer nächsten realen auch noch eine in die Zukunft weisende symbolische Bedeutung. Die Erweisungen seiner überirdischen Kraft an kranken Leibern waren zugleich Vorbilder dessen, was seine himmlische Majestät dermaleinst an den Seelen wirken werde. So wies die Heilung der Blinden auf die Zeit hin, wo er die Herzen der Heiden mit dem Lichte der Weisheit erleuchten und die Augen ihres Herzens zur Betrachtung der Wahrheit öffnen würde. So deutete die Heilung der Tauben an, daß in Kurzem das Verständniß des göttlichen

1) IV. 25. — 2) IV. 25. — 3) IV. 15. vgl. VI. 24. über d. abolitio peccatorum. — 4) IV. 14. 16. 17. 25. — 5) IV. 16.

Wortes den Unwissenden aufgehen solle. Die Heilung der Stummen ward ein Unterpfand dafür, daß die Zungen der Völker nun bald anfangen sollten, die Macht und Majestät des einigen Gottes zu loben und damit ihren eigentlichen Beruf zu erfüllen. Die Heilung der Lahmen verbürgte der Seele die Eröffnung eines Weges, auf dem sie ohne Anstoß und Verirrung sicheren Schrittes zum Besitz der Gnade Gottes gelangen könne. In der Reinigung der Aussätzigen lag die Verheißung, daß Christi Lehre die Flecken der Sünde von der Seele hinwegnehmen werde. Die Auferweckung der Todten that endlich kund, daß die Völker der Erde, welche Gott entfremdet und dem Tode verfallen seien, durch das Licht der Lehre Christi wieder zum Leben gebracht und des Lohnes der seligen Unsterblichkeit theilhaftig werden sollten [1]).

Solchen Worten und Werken fehlte auch keineswegs der Erfolg. Ein Theil des Volkes schloß sich ihm im Glauben an. Aber eben diese Aufnahme von Seiten Einzelner ward auch der Anlaß seiner Verwerfung von Seiten der Mehrzahl und dadurch der Anlaß zu der von Gott beabsichtigten Vollendung des Messias und seines Werkes. Die scharfe Predigt des Gesetzes, wie sie Christus übte, mußte auf den unempfänglichen Theil des Volkes einen bösen Eindruck machen. Insbesondere fühlten sich die Vornehmen und Schriftgelehrten dadurch verletzt. Als sie dann die Masse des Volkes sich dem verhaßten Lehrer zuwenden sahen, erwachte in ihrer Brust neben dem Zorne der Neid. Von Zorn und Neid getrieben, faßten sie den Entschluß, Jesum aus dem Wege zu räumen [2]). In diesem Entschlusse wurden sie durch ein zwiefaches Mißverständniß bestärkt [3]). Sie hielten nämlich den Bund, den Gott mit ihnen geschlossen hatte, sammt allen seinen Einrichtungen für unveränderlich und den Messias, welchen er verhieß, für einen König voll Kraft und Herrlichkeit; in Jesu aber schauten sie nicht bloß Nichts von königlicher Pracht, sondern fanden in ihm sogar einen Menschen, der durch seine Arbeit am Sabbath, seine Verwerfung der Beschneidung und seine Verachtung der Speisegesetze das Gesetz Gottes aufhob. Allerdings gab die Schrift zu solchen Erwartungen Anlaß; aber sie enthielt auch die klarsten Zeugnisse, daß diese Erwartungen noch sehr bedeutender Modificationen bedürften, um dem zu entsprechen, was Gott Israel wirklich zugedacht habe. Denn nicht nur die Propheten, sondern

1) IV. 26. — 2) IV. 16. — 3) IV. 17. 16.

auch der Mittler des A. Bundes selbst hatte schon verkündet, daß Gott nach ihm einen andern höhern Gesetzgeber senden und durch ihn an die Stelle des alten ein neues besseres Gesetz geben werde, durch ihn, der die Ceremonialgesetze nur nach ihrem geistigen Gehalte zur Geltung bringen [1]) und die Erfüllung der damit verbundenen Verheißungen in seinem Gefolge haben solle [2]). In Bezug auf den Messias aber ward von den Propheten eine doppelte Erscheinung desselben unterschieden, eine in Niedrigkeit, welche die Verkündigung des Einen Gottes an alle Völker, und eine in Hoheit, welche die Aufrichtung einer die ganze Erde umfassenden Herrschaft zum Zweck haben sollte [3]). Christus war also in seiner Erscheinung wie in seinem Thun in völliger Uebereinstimmung mit dem A. Testamente, und wenn er den Juden zum Anstoß gereichte, so lag die Schuld einzig und allein in ihnen, und mit Recht traf sie nunmehr das Gericht Gottes, welches sie von dem Bunde Gottes ausschloß. Ihre Feindschaft aber ward in der Hand Gottes gerade das Mittel, durch welches er den Messias und sein Werk vollendete.

Denn das Leiden ist die Stätte, wo die Tugend ihre herrlichen Siege erficht. Darum konnte es dem nicht erspart werden, der ein Vorbild der Tugend in jeder Beziehung sein sollte. Christus mußte leiden, um durch Leiden vollendet und ein Vorgänger im Gehorsam auch da zu werden, wo der Gehorsam am allerschwersten wird, d. h. in der Gestalt der Geduld [4]). Deshalb ging er auch in des Leidens tiefste Tiefe ein, in den Tod, und zwar in die Todesart, welche sonst nur den niedrigsten und verworfensten Menschen zuerkannt wird, damit es Niemand auf der Welt gebe, der in ihm nicht sein Vorbild habe. Aber wie er in seinem vorbildlichen Thun des Predigtamts wartet und seine Thaten zugleich zu Predigten macht, so auch in seinem vorbildlichen Leiden, und wiederum ist das, was er hier giebt, Weissagung über die Geschichte seines Reiches; aber während dort Weissagung von Sieg und Triumph, so hier vorwiegend Weissagung von Kampf und Noth. So verspricht der Essigtrank und die Gallenspeise den Dienern der Wahrheit in diesem Leben bittere, herbe Leiden: Denn die Wahrheit ist herbe und Allen verhaßt, welche unkundig der Tugend ihr Leben den

1) IV. 17: Daher statt der Beschneidung des Fleisches fortan nur die Enthüllung des Herzens in dem Sündenbekenntniß, statt der Enthaltung vom Genusse des Schweinefleisches die Meidung der fleischlichen Lüste und des Bilderdienstes. — 2) IV. 20. — 3) IV. 12. — 4) IV. 26.

todbringenden Lüften geweiht haben. Der Dornenkranz auf seinem Haupte deutet an, daß er sich aus Sündern ein heiliges Volk sammeln müsse, und so ist's geschehen; „denn wir, die wir vor der Erkenntniß Gottes Dornen d h. ungerecht, schädlich und verdüstert waren, umgeben nun das heilige Haupt Gottes, den göttlichen Meister und Lehrer, den König der Welt und Herrn aller Lebendigen, wie ein Kranz". Daß Christus aber mit ausgebreiteten Armen hoch an das Kreuz geschlagen wird, weist darauf hin, daß er dermaleinst aus der Niedrigkeit in die Hoheit gehen, allen Völkern sich zeigen und vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang ein zahlreich Volk aus allen Sprachen und Stämmen unter seine Flügel kommen werde, um das große und erhabene Zeichen des Kreuzes auf seiner Stirn zu empfangen [1]).

Um solcher Bedeutung willen war der Tod des Erlösers mit in den Heilsrathschluß aufgenommen und demgemäß auch von den Propheten verkündet. Christus wußte, was geschehen würde und mußte, und entzog sich deshalb nur zu dem Zweck seinen Verfolgern möglichst lange, um auch in diesem Stücke noch seinen Jüngern eine später freilich oft überhörte wichtige Mahnung zu geben, nämlich die, in Verfolgungen das Leben nicht vorzeitig und eigenwillig zu opfern. Als aber die bestimmte Stunde gekommen war, da zögerte er nicht, zu leiden und zu sterben zum Heile Vieler [2]).

In dem letztern Ausdruck, der in dem „morte pro nobis susceptа" Inst. IV. 20. noch eine vereinzelte Parallele hat, sähe man gern noch etwas mehr ausgesagt, als den Tod des Vorbildes, der in dem geduldigen Todesleiden sich vollendet und insofern den Tod zum Heile der Menschen auf sich nimmt. Aber wie die ganze bisherige Entwickelung zu einer andern Bedeutung des Todes Christi durchaus keinen Anlaß bietet, so finden sich in sämmtlichen Werken des Lact. so weit unsere Erinnerung reicht, auch nicht einmal Anklänge an die objectiv versöhnende Kraft des Blutes Jesu, deren sich die gesammte Kirche von Anfang getröstet. Eine Vorstellung von der Gerechtigkeit Gottes, wie wir sie bei Lact. und zumal in solcher Schärfe und mit solcher Betonung gefunden haben, konnte allerdings kaum ein anderes Resultat auf diesem Gebiete des Dogmas liefern. Nur die Ueberwindung des Todes und Besiegung der Hölle wird von ihm auch als Zweck des Todes Jesu angeführt, aber nur gelegentlich und ohne daß

1) IV. 26. — 2) IV. 18. Anf.

er weiter auf den Gegenstand eingeht, zum deutlichen Zeichen, wie völlig ihm die Bedeutung des Todes Jesu in die oben angegebene Beziehung aufgeht [1]).

Der Tod Christi ward für ihn der Uebergang in eine höhere Seinsform, für sein Reich der Uebergang aus der Enge in die Weite, aus der Weissagung in die Erfüllung, aus dem Bilde in das Wesen, aus der Dunkelheit in die Klarheit. Das versiegelte Testament ward entsiegelt und sein Inhalt verwirklicht. Solche Verwirklichung ist aber eins mit der Enterbung der zuerst angenommenen Söhne und der Einsetzung andrer Erben. Israel wird verworfen, und die Heiden treten an seine Stelle [2]). Doch bleibt dem verworfenen Bundesvolke die Möglichkeit der Rückkehr, für den Fall, daß es Buße thut, von seiner Befleckung sich abwaschen läßt und auf den hofft, den es getödtet hat. Zum Beweise dafür citirt Lact. jene oben berührte Stelle aus Esra: „Dieses Passah ist unser Erretter und unsere Zuflucht. Denket daran und lasset es euch zu Herzen gehn, weil wir ihn im Vorbilde erniedrigen müssen; und nachher werden wir auf ihn hoffen, daß diese Stätte nicht auf ewig wüste stehe, spricht der Herr Zebaoth. Wenn ihr ihm nicht glaubt und auf seine Botschaft nicht hört, so werdet ihr den Heiden zum Gespött" [3]).

Zum Lohne für seine auf Erden bewiesene Tugend und Treue ward der Auferstandene mit dem Namen Gott und der Herrschaft und dem Priesterthum der Menschheit belohnt. Diese Herrschaft verläuft aber in zwei Perioden. Zunächst ist sie eine bloß innerlich über die Seelen derer, welche ihm gehorchen, ausgeübte, darnach wird sie eine sichtbare über Gerechte und Ungerechte sein [4]). Die erste gewinnt der Erlöser auf dem Wege der Verkündigung seiner Lehre, da es hier auf freiwillige Anerkennung ankommt und diese nur mittelst Belehrung gewirkt werden kann [5]), die zweite durch die Erscheinung seiner Person auf Erden im Glanze himmlischer Herrlichkeit [6]).

Das erste Reich Christi wird von denen gebildet, welche, gleichviel welches Volkes und welcher Zunge, seinen Namen verehren, seine Majestät

1) IV. 10. 12. 19. — 2) IV. 20. — 3) IV. 18. Darnach ist also VII. 1. Ende: „Judaei, qui violarunt impie humilem, sentient in potestate victorem, quippe qui ab illo ipso, cui nefandas manus intulerunt, sint ad aeterna supplicia destinati" hypothetisch zu fassen. — 4) IV. 12. 14. — 5) IV. 21. Anf. vgl. mit Epit. c. 54 — 6) IV. 12.

bekennen, seiner Lehre folgen, seine Tugend nachahmen [1]). Es ist ein Reich, aber auch zugleich ein Tempel; denn in dem Gehorsam gegen des Königs Gebot wird auch Gotte das rechte Opfer gebracht, das Herz, und damit Alles, was ihm gebührt, ihm gegeben [2]). Dieses Reich ist der alleinige Sitz der wahren Gottesverehrung, der Quell der Wahrheit, die Wohnstätte des Glaubens, in der allein Leben und ewige Seligkeit zu finden ist. Wer nicht in diesen Tempel Gottes eingetreten ist und in ihm sein Opfer gebracht hat, oder wer, nachdem er eingetreten, denselben wieder verlassen hat, hat keine Hoffnung auf den Lohn des ewigen Lebens. Dieses Reich tritt sichtbar auf dieser Erde hervor als die katholische Kirche, welche den pseudochristlichen häretischen Genossenschaften gegenüber, die durch dämonische Inspiration, Ehrgeiz, Habsucht und Unverstand ins Leben gerufen sind, an der unverkürzten und unverfälschten heil. Schrift und Tradition, an dem Proteste wider alle Bezeichnung der Kirche mit Namen menschlicher Partheiführer, und an der Buße, welche für die Sünden der gefallenen Christen noch eine Vergebung hat, festhält [3]).

In der Gemeinschaft der Gläubigen ist nun die von Gott geforderte Gerechtigkeit dadurch, daß Gott in seiner wahren Gestalt wieder unzweifelhaft geoffenbart, die Erfüllbarkeit des Gesetzes in dem Vorbilde Christi dargethan und der Zweck des irdischen Lebens in dem Gewinn der ewigen Seligkeit zum Bewußtsein gebracht ist, principiell wieder hergestellt und der Anfang zu der Vollendung derselben sowohl rücksichtlich des Einzelnen als der Menschheit gegeben. Sie besteht ihrem innersten Wesen nach in der pietas oder religio [4]). Darin sind wieder zwei Factoren zu unterscheiden: die sapientia oder die Erkenntniß Gottes und der cultus oder die Anbetung Gottes (auch pietas od. religio od. justitia im engern Sinne) [5]). Die erstere ist das Fundament aller wahrhaften, vor Gott geltenden Sittlichkeit, die lebendige Seele oder das Haupt, welches den an sich todten Gliedern der einzelnen, auch ohne sie allerdings denkbaren, Tugenden das Leben und den Werth verleiht [6]) Denn worauf es Gott ankommt, ist, daß ihm für die unzähligen Wohlthaten, mit denen er das menschliche Geschlecht segnet, Dank und Ehre erwiesen und daß im Hin-

1) IV. 12. — 2) IV. 14. Anf. VI. 2. — 3) IV. 14. 30. — 4) V. 7. 14. VI. 10: Primum justitiae officium est conjungi cum deo — illud primum religio dicitur. — 5) IV. 4. V. 14. VI. 9. — 6) 6, 9.

blick auf ihn jegliche Handlung vollbracht werde [1]). Das ist aber nicht möglich ohne seine Erkenntniß [2]). Andrerseits genügt aber die Erkenntniß allein auch nicht. Auf die That kommt es Gott an. Diese folgt der rechten Erkenntniß aber auch leicht und ungezwungen. Denn Alles ist schwer so lange man es nicht kennt, und leicht, sobald man es kennen gelernt hat, und, „einsehen heißt eigentlich nichts Anderes als auf dem Fuße nachfolgen“ [3]). Die That der Anbetung ist zunächst eine rein innerliche, die Anerkennung Gottes als des strafenden Herrn in der Furcht des Knechtes und als des gütigen Vaters in der Liebe des Kindes, die Hingabe des Herzens an Gott [4]) Darin besteht das Opfer des Christen, ein rein geistiger Gottesdienst, unberührt von dem äußerlichen Gepränge eines Götzendienstes in Gold und Silber, Purpur und Seide, und angemessen dem unsichtbaren Gott, an dem nichts Körperliches ist [5]). Darnach wird das Unsichtbare offenbar im Worte, im Gebet, der zweiten Gestalt des christlichen Opfers, angemessen dem Gotte, der das Wort ist, wie er selber gesagt hat. Ist das erstere ein ununterbrochener, stetiger Gottesdienst, so ist das zweite, wennschön auf gewisse Zeiten beschränkt, doch wenigstens nicht an den Raum gebunden: Tempel, Haus und Schlafgemach sind gleich würdige Stätten der Anbetung [6]). Ihre Vollendung findet die Anbetung im Gebiete der Thätigkeit, zu welchem das Verhältniß zum Nächsten und zu dem Leibe den Stoff bieten. Die richtige Stellung zum Nächsten hängt naturgemäß von der richtigen Erkenntniß seines Wesens ab. Dieses beruht aber darin, daß jeder Mensch das Bild Gottes ist, daß sie alle von einem Gotte beseelt, aus Einem Menschen hervorgegangen, zu Einer Herrlichkeit bestimmt, also unter einander gleich und Brüder und vor Gott nur durch ihren sittlichen Werth unterschieden sind [7]). Diese Erkenntniß, die mit der Erkenntniß des wahren Gottes verschwunden, aber mit ihr auch wiedergekehrt ist [8]), bewirkt unmittelbar die Wiederbelebung des ursprünglich in die Menschenseele gelegten affectus pietatis, kraft dessen der Mensch sich in dem Andern wiedererkennt [9]) und des Nächsten Gefühl nach dem seinigen bemißt [10]). Daraus geht hervor die aequitas (oder misericordia oder humanitas), welche der religio od. pietas im engeren Sinne als die zweite Cardinal-

1) IV. 3. — 2) VI. 9. — 3) VI. 23. VII. 2 vgl. V. 8. — 4) IV. 3. 4. VI. 2. — 5) VI. 25. — 6) VI. 25. — 7) VI. 10. V. 14. — 8) Epit. c. 59. — 9) VI. 10. — 10) Epit. c. 60. 65.

tugend an die Seite gestellt werden kann [1]), eigentlich aber ihre Folge und Erfüllung einer auf Gott selbst gehenden Pflicht ist [2]). Sie erscheint negativ als innocentia und positiv als beneficientia [3]). Die erstere ist nach dem vollen Sinne des Wortes zu nehmen. Der Nächste darf durchaus nicht verletzt werden, es sei denn der Untergebene von dem Obern auf Antrieb des gerechten, erziehenden Zornes [4]), von dem Gleichgestellten selbst dann nicht, wenn er in ungerechter Weise einen Angriff auf dessen Person oder Besitzthum macht. Es gilt in diesem Falle stille halten, den Vorwurf der Schwäche, den man darüber erndtet, ruhig ertragen und die Rache dem anheimstellen, der da richtet [5]). Heilig aber insbesondere ist dem Christen das Blut des Nächsten, denn der Todtschlag ist ausnahmslos von Gott verboten [6]). Ja selbst der Kriegsdienst steht dem nicht frei, der unter den Fahnen der Gerechtigkeit kämpft. Denn der Krieg zertrennt die Bande der menschlichen Gesellschaft, reizt zur Gewaltthat und Ungerechtigkeit überhaupt und hat doch nur zum Ziele die vergänglichen Güter dieses Lebens [7]). Eben so wenig wird der Christ Jemanden auf den Tod verklagen. Denn es ist gleichviel, ob man durch das Wort oder durch das Schwert tödtet. Den Besuch der öffentlichen Spiele aber stempelt die Freude, die man dabei an dem Morde eines Menschen, und sei er auch mit Recht verurtheilt, findet, zur Theilnahme an dem Morde [8]). Die Wohlthätigkeit, welche auch dem heidnischen Leben nie ganz abhanden gekommen ist, gewinnt ihren christlichen Charakter außer dem, daß sie an dem Menschen als Menschen geübt wird, dadurch, daß sie sich nicht etwa auf außerordentliche Gefahren des Nächsten beschränkt, sondern auch für die alltägliche Noth des Armen ein Herz hat, sich von aller Hoffnung auf Ersatz frei hält und in der Opferung des Eigenen selbst bis zur Drangabe alles Vermögens geht. Sie bietet am liebsten den geringen und verachteten Personen einen gastlichen Heerd, kauft Gefangene los, mit denen sie durch kein Band der Verwandschaft verbunden ist, wird den Wittwen und Waisen Schirm und Schutz, pflegt die Kranken und bestattet Reisende und Arme zur Erde. Fragt aber Jemand: „Wenn ich das Alles thue, was werde ich dann für mich behalten? Soll ich denn all mein Vermögen, das durch meinen oder meiner

1) V. 14. VI. 10: Secundum justitiae officium, conjungi cum homine — hoc secundum misericordia vel humanitas nominatur. Epit. c. 59. — 2) Epit. c. 60. — 3) VI. 11. 18. Epit. c. 64. 65. — 4) VI. 18. De ira c. 18. — 5) VI. 18. — 6) VI. 20 vgl. V. 9. 17. — 7) VI. 6. — 8) VI. 20.

Väter Schweiß so sauer erworben ist, weggeben, um schließlich von der Gnade Andrer zu leben?" so ist die Antwort: „Warum nicht? Ist's nicht ein ganz ungewisses Gut, das dir ein einziger Diebstahl nehmen kann? und eine Quelle von Unruhe und Anfeindung dazu? Warum also nicht das vergängliche Gut nehmen und es zu einem ewigen, bleibenden Gute machen? es niederlegen bei Gott, wo weder Dieb noch Räuber, weder Rost noch Tyrann zu fürchten ist? Wer reich bei Gott ist, kann niemals arm sein. Fühlst du aber die Kraft nicht in dir, deine Schätze in den Gotteskasten zu legen und mit vergänglichen die unvergänglichen Güter zu gewinnen, so lege wenigstens das, was du auf überflüssige Dinge verwandt haben würdest, zu etwas Besserem an" [1]).

Auch für die richtige Stellung des Geistes zum Leibe ist die Erkenntniß maßgebend, was für eine Bewandniß es mit dem Leibe und zwar mit den Sinnen und Affecten habe, in denen das Leben des Leibes beruht. Steht es nun gegen die Stoa fest, daß die Affecte an sich eben so unaustilgbar als zur Ermöglichung der Tugend nothwendig sind [2]), und ist es, im Gegensatz zu den Peripatetikern, eben so gewiß, daß nicht der Grad des Affectes die Heiligkeit oder Unheiligkeit desselben bestimmen kann [3]), so kommt es einzig und allein auf den Gegenstand des Affectes an. Der Christ muß wissen, wozu ihm der einzelne Affect gegeben ist. Ist er sich dessen bewußt, daß er auf den gottgefälligen Gegenstand gerichtet ist oder aus der gottgefälligen Quelle hervorsprudelt, so kann der Grad desselben sein, welcher er wolle, er bleibt innerhalb der Gränzen der Sittlichkeit. Denn diese Gemüthsbewegungen sind einem Gespanne gleich. Will es der Fuhrmann recht lenken, so muß er den Weg genau kennen. Hält er sich auf dem rechten Wege, so mag er noch so sehr jagen, er wird keinen Schaden nehmen; kommt er aber von demselben ab, so mag er noch so ruhig und gelassen fahren, er wird auf gefährliche Stellen gerathen und sein Ziel verfehlen. Eben so kommt der Wagen des Lebens, der von den Affecten als flüchtigen Pferden gezogen wird, an seinem Ziele an, wenn er sich auf dem rechten Wege hält [4]). Von den Affecten sind besonders drei sittlich gefährlich: ira, cupiditas (oder avaritia) und libido. Wo nun der erste die Erhaltung von Zucht und Ordnung, der zweite den Erwerb des Lebensunterhaltes, der dritte die Erzeugung von Kindern zum Gegenstande hat, da ist

1) VI. 11. 12. — 2) VI. 14. 15. — 3) VI. 16. — 4) VI. 17.

er heilig und gut, wo aber der Zorn anstatt gegen die Untergebenen sich gegen Gleichgestellte wendet, oder die Begierde auf Sammlung von Schätzen ausgeht, oder der Geschlechtstrieb nur die Lust sucht, da hört die Gerechtigkeit auf und die Sünde beginnt, wie das an den Früchten solchen Wesens, den Rotten und Kriegen, den Betrügereien und Räubereien, dem Ehebruch und allerlei Unzucht, sofort handgreiflich offenbar wird [1]). Bei aller Anerkennung der gottgeordneten Ehe unterläßt Lact. aber auch nicht, der Ehelosigkeit das ihr von dem kirchlichen Geiste seiner Zeit bereits gesicherte Lob zu spenden. Denn „die Ehe ist nicht geboten, sondern nur erlaubt und ein eheloses keusches Leben deshalb ein himmlisches Leben und gleichsam der Gipfel und die Vollendung aller Tugenden. Wer zu dieser Höhe sich emporschwingen kann, den wird der Herr als seinen Knecht, der Meister als seinen Jünger anerkennen, der wird über das Erdreich triumphiren und Gott ähnlich sein, als der Gottes Tugend errungen hat" [2]). Auch für den gottgefälligen Gebrauch der Sinne gilt der Grundsatz daß die durch sie vermittelte Lust nicht um ihrer selbst willen gesucht werden dürfe [3]). Wo sich nun ein höherer Zweck derselben nicht ausfindig machen läßt, wie das bei den Genüssen dieser Art meistens der Fall ist, da muß die Lust ganz gemieden werden. Das kostet freilich einen Kampf, aber gerade dazu sind auch die Sinne, wie bereits gezeigt, dem Menschen gegeben. Sie sollen der Hausfeind sein, mit dem derselbe fortwährend im Kampfe liegt, um durch den fortwährenden Kampf seine Gerechtigkeit zu vollenden. Daher sind die rein körperlichen Sinne des Geschmackes und Geruches ganz und gar zu bekämpfen, ist dem Auge nur die Freude an den Wundern der Schöpferherrlichkeit Gottes und dem Anblick frommer und gerechter Thaten zu gestatten und das Ohr nur dem zu öffnen, was die Seele nährt und das Herz bessert. Dagegen ist der Besuch der Gladiatorenkämpfe, des Theaters, der circensischen Spiele so wie die Hingebung an heidnische Poesie und Musik um so mehr zu meiden, als das Alles nicht bloß nicht fördert, sondern auch der Anblick von Mord und Unzucht das Herz mit unreiner Lust erfüllt, das leidenschaftliche Treiben im Theater und Circus der Seele ihre Ruhe und ihren Frieden nimmt, der religiöse Charakter solcher Festlichkeiten die Theilnehmer sogar mit den Göttern selbst in Gemeinschaft bringt, und end-

1) VI. 19. — 2) VI. 23. — 3) VI. 21.

lich die glatte abgeschliffene Form der heidnischen Poesie für das schlichte ungesuchte Wort der heiligen Schrift unempfänglich macht [1]).

Aus dem Gesagten tritt als beachtungswerthes Resultat hervor, daß die ganze Lebensgestalt des Christen vorwiegend eine leidensvolle ist. Er muß leiden schon in Folge des Thatbestandes, daß er seinem Wesen nach auf eigene zeitliche Lust verzichtet und dem Nächsten stille hält, wo seine Gerechtigkeit denselben zum Haß und zur Verfolgung, oder sein Besitzthum ihn zum Neide und zum Raube reizt. Das stimmt denn aber auch mit der ursprünglichen Ordnung Gottes, welche als sicherstes Prüfungs- und Bewährungsmittel des Menschen das Leiden verfügt hat. Denn da kommt es zu Tage, ob der Mensch Gott wirklich angehört oder nicht. Darum läßt es Gott auch an diesem noch nicht genug sein, sondern mehrt die Zahl der Leiden unmittelbar und mittelbar durch die Dämonen um ein Bedeutendes. Da gilt es denn, den Gleichmuth der Seele bewahren und in solchem Gleichmuthe beharren bis ans Ende, auch wenn Marter und Tod die Standhaftigkeit erschüttern sollen [2]).

Wenngleich nun der Christ in dem Sinne gerecht ist, daß er keinen andern Gott als den einen wahren anerkennt und daß er keinem Andern als Gott in jeder Lebensregung dienen will, so ist seine Gerechtigkeit doch keine völlige Sündlosigkeit, weil ihm die Ausführung seines Vorsatzes nicht fortwährend gelingt. Denn „Niemand ist so klug, daß er nicht zuweilen falle. Die Gebrechlichkeit unsrer Natur läßt völlige Sündlosigkeit nicht zu" [3]). „Unser Fleisch ist so schwach, daß es auf eine dreifache Art der Herrschaft der Sünde unterworfen ist, durch Thaten, Worte und Gedanken. Diese bilden drei Stufen, auf denen man zum Gipfel der Gerechtigkeit emporklimmt. Die erste Stufe der Gerechtigkeit besteht darin, daß man sich böser Werke, die zweite, daß man sich böser Worte, die dritte, daß man sich böser Gedanken enthält. Wer die erste Stufe ersteigt, ist ziemlich gerecht; wer die zweite, schon vollkommen in der Tugend; wer die dritte, der scheint die Gottähnlichkeit erlangt zu haben. Denn fast übermenschlich ist es, böse Worte oder Thaten sich auch nicht einmal in den Sinn kommen zu lassen. Daher werden selbst gerechte Menschen, welche sich jeder ungerechten That zu enthalten vermögen, zuweilen doch durch die Gebrechlichkeit ihrer Natur dazu hingerissen, entweder im Zorn ein böses

1) VI. 20—23. — 2) VII. 1. V. 9. 22. Epit. c. 66 und sonst oft. — 3) VI. 24.

Wort fallen zu lassen oder beim Anblick sinnlicher Schönheit dieselbe zu begehren. Die sterbliche Natur des Menschen läßt es zu keiner völligen Sittenreinheit kommen“ [1]). Darum bedurfte die Kirche eines besonderen Gnadenmittels, welches ihre Glieder von den Wunden der natürlichen Sündhaftigkeit zu heilen vermöchte. Dieses ist ihr in der Buße (poenitentia), Genugthuung (satisfactio) und der darauf hin erfolgenden Vergebung der Sünden verliehen [2]). In der näheren Bestimmung dieser Begriffe finden wir die allgemeine Anschauung der alten Kirche wieder. Wer gesündigt hat, muß zunächst in sich gehen und seines „Irrthums“ inne zu werden suchen. Solches Bewußtsein ist denn nicht ohne Schmerz und daher unmittelbar mit dem Vorsatze eins, nicht wieder in die Sünde zu willigen und ein besseres Leben zu führen. Sodann muß die verborgene Sinnesänderung in dem Bekenntniß der Sünde, dem Gelöbniß der Besserung und der Bitte um Vergebung vor Gott kund werden. Denn erst in dem Bekenntniß spricht sich die Demuth aus, welche Gotte vor allem lieb und werth ist. In diesen Stücken liegt die Buße beschlossen. Sie allein genügt aber zum Empfang der Vergebung nicht. Denn eine Gabe von solchem Werthe kann der gerechte Gott nur dem geben, der derselben würdig ist [3]). Die Würdigkeit beruht aber in dem sittlichen Werthe. Der muß sich also zunächst noch ausweisen, und das geschieht in der Genugthuung. Diese besteht theils in der Besserung des Lebens überhaupt [4]), theils in den Werken der Mildthätigkeit insbesondere [5]). Wo sie der Buße nachfolgt, da bleibt die Vergebung nicht aus. „Denn gleichwie dem, der einen schlechten Lebenswandel führt, seine frühere Rechtschaffenheit nichts nützt, weil die hinzugekommene Schlechtigkeit alle Werke der Gerechtigkeit tilgt, eben so schaden auch die vorigen Sünden dem Gebesserten nichts, weil die hinzugekommene Gerechtigkeit die Flecken des früheren Lebens hinwegnimmt“ [6]). Ganz insbesondere haben aber diese Kraft die Werke der Mildthätigkeit. Diese ziehen die Vergebung aller Sünden nach sich, denn für sie liegt die besondere (in der Schrift freilich in dieser Form nicht verzeichnete) Verheissung vor: „Wenn du hörst auf die Bitten dessen, der dich anfleht, so will ich dich

1) VI. 13. — 2) Epit. c. 67. VI. 13. 24. — 3) VI. 12 Anfang. 13 Ende. 4) Morum emendatione placatur deus. De ira c. 21. Dominus remissurum se poenitentibus peccata promittit et obliteraturum iniquitates ejus, qui justitiam denuo coeperit operari. VI. 24. — 5) Debent largitione perpetua peccata carnis aboleri. VI. 13. — 6) VI. 24.

auch erhören; wenn du dich erbarmst dessen, der da Noth leidet, so will ich mich deiner auch erbarmen in deiner Noth; wo nicht, soll mein Herz wie deines sein, und ich werde dich richten nach deinem Gesetze“ [1]). Selbst der Abfall von Christo findet Vergebung, so er durch Zwang herbeigeführt ist. Denn erzwungener Abfall giebt der Seele keine gottwidrige Richtung, und darauf kommt's doch allein an, daß die Seele in ihrer gottgefälligen Stellung bleibt. Wo also die Christen wider Willen zum Opfer gezwungen werden, da findet zwar ein äußerlicher Abfall und eine Befleckung Statt, aber im Grunde des Herzens bleiben die Abtrünnigen Gott getreu, und die Befleckung wird abgewaschen durch die Rückkehr zur Kirche und die Genugthuung, die sie Gott leisten [2]). Nur eine Art von Sünden ist am Christen unvergeblich. Das sind die mit Bewußtsein und Vorsatz, ohne äußeren Zwang, und namentlich die im Vertrauen auf die sündentilgende Kraft der milden Gaben vollbrachten Sünden [3]). Für jede andere Sünde, sei sie nun in der Übereilung der Leidenschaft oder auf Antrieb der Wollust oder durch die Täuschung des Irrthums oder durch den Zwang der Gewalt vollbracht, steht das Heilmittel der Buße und Genugthuung bereit, und diejenige Kirche ist nicht die rechte [4]), welche das nicht anerkennt. Denn was hülfe bei der bleibenden Gebrechlichkeit der menschlichen Natur die gerechte Grundrichtung des Herzens, welche die Kirche durch die Lehre Christi giebt, wenn für die unwillkürlichen Fehltritte keine Vergebung zu finden wäre! Es wäre schließlich Christi Werk und damit die Menschenseele doch verloren [5]), während andrerseits gerade die Buße das wichtigste Förderungsmittel zum Wachsthum in der Gerechtigkeit wird, indem einerseits so die Schäden der Seele offenbar und der heilenden Hand Gottes der Zugang zur Krankheit eröffnet wird [6]) und andrerseits die durch die Buße wiederhergestellte Treue immer von größerer Beständigkeit ist [7]). Deshalb ist confessio und poenitentia die Hilfe und der Trost der Sünder, das Heilmittel der Wunden und Sünden, die Hoffnung und der Hafen des Heiles, in dem der Zugang zum Leben beruht, ein wesentliches Merkzeichen der wahren Kirche [8]).

Wie die Kirche nun an ihren Gliedern fortwährend geschäftig sein muß zur Vollendung ihrer Gerechtigkeit, so auch an der außer ihr

1) VI. 12 Ende. — 2) V. 13. — 3) V. 13. VI. 13: Si fiducia largiendi peccas, non abolentur peccata. Veniam non habet, qui sciens peccat. — 4) IV. 30. führt Lact. unter den unchristlichen Secten auch die Phryges und Novatiani auf. — 5) Epit. c. 67. — 6) VI. 24. — 7) V. 13. VI. 24. — 8) IV. 30. Epit. c. 67.

stehenden Menschheit zur Begründung der Gerechtigkeit, welche Allen zugedacht ist [1]). Hier hat sie es nun aber nicht bloß mit dem Widerstreben gottentfremdeter Menschen, sondern auch mit dem energischen Widerstande der Dämonen zu thun, welche einerseits die Heiden zur Verfolgung der Christen aufreizen und andrerseits die Kirche selbst in sich zu zerspalten und dadurch machtlos zu machen suchen [2]). Indessen dem Feinde angemessen sind auch die Waffen, welche Gott der Kirche zu Durchführung ihres Kampfes in die Hand gegeben hat, wider die Heiden die „himmlische Lehre," die Taufe und den heiligen Wandel der Christen, wider die Dämonen das Kreuzeszeichen.

Die Wirkung der „himmlischen Lehre" malt Lact. auf Grund seiner täglichen Erfahrung mit den lebhaftesten Farben. Was die Lehrer der Philosophie ein ganzes Leben hindurch weder an sich selber noch an ihren Schülern haben bewirken können, das vollbringen wenige Gebote Gottes in kurzer Zeit. Hat die Weisheit des Heidenthums es höchstens bis zur Verschleierung der Sünden gebracht, so gestaltet die göttliche Weisheit den ganzen Menschen derartig um, daß ein völlig neuer Mensch zu Tage kommt. Man bringe mir einen zornmüthigen, schmähsüchtigen, unbändigen Menschen, ich will ihn mit Wenigem aus Gottes Wort so sanftmüthig wie ein Lamm machen. Man bringe mir einen habsüchtigen, geizigen, kargen Menschen, ich will ihn so freigebig machen, daß er sein Geld mit vollen Händen austheilt. Man bringe mir einen Weichling, der Schmerz und Tod scheut, und bald soll er Kreuz und Feuer und selbst den Stier des Phalaris verachten. Man bringe mir einen Wollüstling, einen Ehebrecher, einen Kuppler, nicht lange wird's dauern, so siehst du ihn mäßig, keusch, enthaltsam. So mächtig ist die göttliche Weisheit, daß sie, wenn sie sich einmal in das Herz des Menschen ergossen hat, mit Einem Schlage die Mutter aller Vergehungen, die Thorheit, austreibt; und dazu bedarf es keines Kostenaufwandes, keiner Bücher, keines langen Studiums; umsonst wird Alles gegeben und leicht und schnell; nur muß das Ohr geöffnet sein und das Herz nach Weisheit dürsten" [3]). Diese Wirkung hat zunächst und vor Allem das Wort Gottes in heiliger Schrift, weil sich hier die Wahrheit des Inhaltes mit der Einfachheit der Form auf das Vollkommenste eint [4]). Aber auch die menschliche Darstellung der einfachen göttlichen Wahrheit, um der verwöhnten Ohren der Weisen und Klugen willen mit dem Schmucke der Rede umgeben, hat an dieser Wirkung Theil [1]); doch bleiben solche Darstellungen immer nur abgeleitete Wasser, an denen die Leser und Hörer zum lebendigen Quelle selbst hinaufgehen sollen, um aus ihm das Wasser des Lebens stetig zu schöpfen [2]). Der Taufe gedenkt Lact. nur in einigen kurzen Aussprüchen. Sie ist ihm der Ersatz der Beschneidung, welcher das für die Heiden ist, was die Beschneidung den Juden war [3]). Mit ihr beginnt das eigentliche Leben aus Gott, der Dienst der Gerechtigkeit, und zwar als ein Mannesleben im Gegensatz zum Kindesleben, das der Mensch in ihr mit allen Flecken des vorigen Wandels ablegt, um einen Zuwachs an göttlicher Kraft und das volle Mannesleben zu empfangen [4]). An einer andern Stelle [5]) leitet er die sittliche Umwandlung des Menschen, die Ertödtung aller Bosheit, von der Taufe im Verbande mit dem voraufgehenden Worte der Lehre her. Ihre volle Kraft fließt ihm aus der Taufe Christi, in der die Sünden des menschlichen Fleisches, das Christus angenommen, abgewaschen sind [6]). Wie er sich aber den Zusammenhang gedacht habe, deutet er in keiner Weise an. Neben Wort und Taufe ist endlich als Bekehrungsmittel der Heiden der Wandel der Christen von der größten Bedeutung. Denn der Schluß liegt auf der Hand, daß diejenigen, welche in den einzelnen Handlungen ihres Lebens nicht irren, auch in dem nicht fehlgegriffen haben, aus dem alle Handlungen fließen, der Religion [7]). Daher muß der Anblick des offenbar gerechten und bei Allen gleichen Wandels der Christen die Heiden stutzig machen und zur Nachfrage nach dem Quell solchen Wandels treiben, und da ist denn die Brücke zur Bekehrung geschlagen. Ganz insbesondere hat aber diese Wirkung diejenige Tugend, welche der Verkehr mit den Heiden regelmäßig zunächst erfordert, die Geduld. Denn die erste Wirkung des Wandels der Christen ist die, daß der Heide sich von dem Christen abgestoßen fühlt. Der Abstand zwischen dem heidnischen und dem christlichen Wesen ist zu groß [8]) und das sittliche Bewußtsein im Heiden doch noch nicht so weit verdüstert, daß er nicht die Gerechtigkeit wieder erkennen sollte, wo sie ihm in ihrer wahren Gestalt engegen tritt. Aber weil ihm das Gelüst des bösen Herzens lieber ist als der Dienst der Wahr-

1) III. 26. VI. 3. — 2) IV. 30. — 3) III. 26. — 4) III. 26 vgl. mit I. 1.

1) V. 1. 2. 4. — 2) I. 1. — 3) IV. 15. — 4) VII. 5. — 5) III. 26. — 6) IV. 15. — 7) V. 9. — 8) Vgl. d. Schilderung d. heidn. Wesens V. 9.

heit, so wird ihm die Gerechtigkeit lästig, welche ihn in seinem Genusse stört, auch wenn sie weiter nichts thut, als daß sie thatsächlich ihm erscheint; und da giebt es für ihn kein anderes Mittel, wieder zum ruhigen Genuß seines Lebens zu kommen, als daß er sie aus dem Wege räumt. So wird der Gerechte verfolgt, wie einst der Stifter der Gerechtigkeit [1]). Damit ist aber der Gerechtigkeit die Gelegenheit geboten, sich in ihrer herrlichsten Erweisung zu offenbaren, und, indem sie in der Geduld sich selbst vollendet, die abstoßende Kraft des Christenthums in eine anziehende zu verwandeln. Denn unwillkürlich muß sich denen, welche die Christen so standhaft und geduldig leiden sehen, der Gedanke aufdrängen, daß der Götzendienst doch wohl nicht ohne Ursache von so vielen Menschen für etwas so Böses gehalten werde, daß sie lieber sterben als das thun wollen, was die meisten Menschen gerade um des Wohllebens willen vollbringen. Auch erwacht das Verlangen, das Gut kennen zu lernen, das von den Christen bis auf den Tod vertheidigt und allen zeitlichen Lebensgütern vorgezogen wird. So kommt es denn zu einem Forschen nach der Wahrheit, für die man schon im Voraus eingenommen ist, und siehe da, der Verfolger wird zum Bekenner [2]). Gerade die Blutäcker der Kirche sind die Stätte geworden, wo sie nicht bloß intensiv, sondern auch extensiv gewachsen ist.

Mit den genannten Mitteln kämpft die Kirche gegen die Heidenwelt und mittelbar auch gegen die Beherrscher derselben, die Dämonen, an: aber sie hat auch noch eine Waffe in der Hand, mit der sie sich unmittelbar gegen letztere zu wenden und dieselben zu überwinden vermag, daß ist das Kreuzeszeichen. Dieses hatte schon im A. Testament sein Vorbild, die mit dem Blute des Passah bestrichene Thürschwelle. Wie diese dadurch eine reale Kraft besaß, daß sie das Vorbild eines neutestamentlichen Zeichens war [3]), so besitzt diese Kraft natürlich noch mehr das Urbild selbst [4]). Es ist dieses das Kreuz, welches die Gläubigen an der Stirn empfangen. Welche Kraft demselben inne wohne, beweist die Erfahrung. Kein Dämon vermag vor demselben Stand zu halten. Wie die Teufel aus den Besessenen ausfuhren, wenn Christus sein Wort gegen sie richtete, so weichen sie noch immer, wenn die Schüler Christi im Namen ihres Meisters und mit dem Zeichen seines Leidens ihnen nahen. Auch die Götzenopfer bestätigen dieses. Denn wenn bei den Götzenopfern etwa Einer steht, der seine Stirn

1) V. 9. — 2) V. 22. — 3) IV. 26. — 4) IV. 27.

mit dem Kreuze bezeichnet hat, so giebt das Opfer Nichts zu erkennen und der befragte Priester vermag keine Antwort zu geben. Daraus haben denn böse Regenten, von den Priestern auf Veranstaltung der Dämonen über die Sachlage belehrt, freilich oft den Grund genommen, die Gerechten zu verfolgen; aber da die Verfolgungen regelmäßig zu weiteren Siegen des Christenthums geführt haben, so steht das Kreuzeszeichen in den Angriffen nicht minder, welche es veranlaßt, als in dem Schutze, den es unmittelbar wider die Dämonen gewährt, und in den Bekehrungen, die es durch jene Austreibungen vermittelt, als ein Segen der Kirche da [1]).

Dieser Kampf der Kirche wider die Bosheit der Welt und der Dämonen findet seinen Abschluß in der Herstellung eines heiligen und gerechten Volkes, indem sich die Idee des Menschen und damit der ursprüngliche göttliche Schöpfungsrathschluß realisirt. Dann tritt an die Stelle der Arbeit die Ruhe, an die Stelle der Bosheit die Gerechtigkeit, an die Stelle des Teufels Christus als Beherrscher der Erde. Diesen Verlauf der Geschichte findet Lact. mit der jüdischen Ueberlieferung und vielen Vätern in dem Verlaufe der Schöpfung und dem Verhältniß derselben zu der nachfolgenden Geschichte der Menschheit angedeutet. Denn die erstere ist ihm ein Vorbild der letzern, freilich ohne daß er diesen Zusammenhang irgendwie zu begründen versucht. Wie Gott in sechs Tagen die Welt geschaffen und seine Arbeit in der Schöpfung des irdischen, sterblichen und unvollkommenen Menschen vollendet hat, so erfolgt auch die Herstellung des unsterblichen, vollkommenen Menschen, des eigentlichen Zieles der Schöpfung, welche nach seiner Grundanschauung sich nur auf dem Wege der freien Entscheidung und Entwickelung des Menschen im Verlaufe eines längeren Zeitabschnittes beschaffen ließ, in sechs Tagen. Diese Tage sind aber nicht unsere Tage, welche durch den Sonnenuntergang abgegränzt werden, sondern Tage Gottes, d. h. nach der Schrift Zeitabschnitte von 1000 Jahren. Und wie die Vollendung des Menschen in seiner Anfangsgestalt erst am Ende des Sechstagewerkes vollbracht wird, so auch die Vollendung des vollkommenen Menschen: in den letzten Zeiten des sechsten Jahrhunderts der Erde wird aus der Bosheit der Welt heraus das Volk Gottes, der vollendete Mensch, gesammelt, und wie auf die Arbeit des vorbildlichen Sechstagewerkes der Ruhetag folgte, so wird auch hier ein Ruhetag von derselben Länge, wie

1) IV. 27. De mort c. 10.

die Tage der Arbeit, d. h. von 1000 Jahren, folgen müssen. An demselben wird dann die Bosheit und der Vater derselben von dem Volke Gottes zurücktreten und dieses, in sich heilig und rein und von außen ungestört, die volle Seligkeit der Vollendung als Lohn seiner Arbeit genießen. Dann darf ihm natürlich auch sein König und Lehrer und Priester nicht ferne bleiben, und so tritt Christus zum zweiten Male in das Menschengeschlecht sichtbar herein und feiert in seines Volkes auch seine Vollendung [1]). In die Darlegung der Einzelnheiten dieses Vorganges geht Lact. an der Hand der „himmlischen Propheten und heidnischen Seher“ [2]), und daher Wahrheit und Dichtung in einander mischend, mit besonderer Liebe ein. Wie die Geschichte des altteſt. Gottesvolkes überall die Geschichte des neuteſt. vorbildet, so auch hier. Die Knechtschaft des Volkes Israel in Aegypten und seine Befreiung aus derselben ist das Vorbild der Knechtschaft des aus den Heiden gesammelten Bundesvolkes inmitten der Welt und seiner Befreiung von deren Drucke: wie damals das Eine Volk um seiner Ungerechtigkeit willen die allmächtige Hand Gottes fühlen mußte, so werden nun, wo das Volk Gottes unter allen Heidenvölkern zerstreut wohnt und von allen gedrückt wird, alle Nationen den Zorn Gottes an sich erfahren; wie aber damals wunderbare Ereignisse das kommende Gericht im voraus ankündigten, so wird es auch am Ende der Welt geschehen. Das erste derselben ist, so unglaublich es auch klingen mag, die Auflösung des römischen Reiches und die Rückkehr der Oberherrschaft nach Asien. Dieses findet Lact. von den Propheten versteckt, von den Sibyllen und dem Hydaspes offen ausgesprochen, und zwar als Strafe dafür, daß dieses Reich aus Feindschaft gegen die Gerechtigkeit das gerechte Volk hingeopfert hat [3]). Mit dem röm. Reiche bricht die Stütze des Rechts und der Ordnung zusammen, und die gesetzlose Tyrannei begründet ihr Regiment. Denn die höchste Gewalt vermag sich auch in Asien nicht ungetheilt zu erhalten. Sie wird zerstückt und geschwächt; und wenn sich auch nach blutigen Kämpfen zehn Könige zuletzt über die Theilung der Herrschaft einigen [4]), so gebrauchen sie ihr Amt doch nicht zum Bauen, sondern zum Zerstören. Die Kriegsmacht verschlingt alle Kräfte der Länder, und die Quelle des Wohlstandes, der Ackerbau, wird verstopft.

1) VII. 14. — 2) VII. 14: Et saecularium prophetarum congruentes cum coelestibus voces fines rerum annuntiant .... quae futura esse dicantur, collecta ex omnibus et coacervata subnectam. — 3) VII. 15. — 4) Vgl. Dan. VII. 7. 7. 24.

Aber das Maß des Elends ist noch lange nicht voll. Plötzlich erscheint ein mächtiger König aus Norden [1]), welcher die drei asiatischen Könige niederwirft, die Anderen als Bundesgenossen anerkennt und als Oberherr des Erdkreises eine Tyrannei entfaltet, wie sie die Erde noch nicht gesehen hat. Zu den Schrecken der menschlichen Bosheit gesellen sich auch die Schrecken der Natur; auf Erden reihen sich Erdbeben, Ueberschwemmung, Pest und Hunger, am Himmel Verfinsterung der Gestirne, Verstörung ihres Laufes und Fall derselben, zu einer Kette namenloser Trübsal aneinander, deren Grauen vollendet wird durch den klagenden Ton einer Posaune, die sich vom Himmel herab vernehmen läßt. Dann ergreift Entsetzen alle Menschenkinder. Nun wenden sie sich betend zu Gott, aber nun giebt es keine Erhörung mehr. Sie wünschen sich den Tod, aber er will nicht erscheinen. Es ist eine Zeit der Offenbarung des göttlichen Zornes wider alle Heiden, aber auch eine Zeit der Sichtung für die Christen, und ihr Resultat, — daß nur der dritte Theil von den letzteren und nur der zehnte von den ersteren am Leben bleibt [2]). Wenn so das Ende der Zeiten herannaht, dann wird Gott nochmals einen Versuch der Bekehrung unter dem übriggebliebenen Theile der Menschheit machen. Ein großer Prophet, ausgerüstet mit Wunderkraft, erscheint auf Erden und verkündet das Wort Gottes [3]). Die Majestät seiner Erscheinung hat auch Vieler Bekehrung zur Folge; aber als er eben sein Werk vollendet hat, erhebt auch der Fürst der Finsterniß nochmals sein Haupt zu energischem Widerstande. Ein mächtiger König und Prophet, dämonischen Ursprungs, gleichfalls mit Wunderkraft begabt, bricht aus Syrien hervor, vernichtet den vorhin erwähnten Tyrannen sammt seinem Anhange, tödtet den Propheten Gottes, der nun von Gott, am dritten Tage auferweckt, in den Himmel genommen wird, verblendet durch seine Wunder am Himmel und auf Erden den Sinn auch der Weiseſten und läßt sich sogar als Gottes Sohn, als Gott verehren, der Antichrist. Darnach wendet er sich gegen die Christen, und nun erhebt sich eine Verfolgung und Bedrückung, die alles Andere, was früher der Art über die Welt gekommen ist, weit hinter sich läßt. Alle, die an ihn glauben und auf seine Seite treten, werden von ihm wie das Vieh gestempelt, diejenigen aber, welche sein Malzeichen zurückweisen, werden, falls sie sich nicht durch die Flucht zu retten vermögen, in die Schriften der

1) Vgl. Ezech. 38. Dan. 7, 24. — 2) VII. 16. — 3) Vgl. Apoc. 11.

Propheten gewickelt und verbrannt oder unter andern ausgesuchten Martern hingerichtet [1]). Das ist die Zeit, wo die Gerechtigkeit geächtet und Unschuld ein Gegenstand des Hasses ist, wo die Guten den Schlechten zum Raube werden, kein Gesetz, keine Ordnung, keine Mannszucht mehr existirt, wo man das Alter nicht mehr ehrt, die Pietät verachtet, sich weder der Weiber noch der Kinder erbarmet, wo Alles widerrechtlich und widernatürlich umgestürzt und in einander gewirrt wird, wo die ganze Erde Eine Räuberhöhle ist. Das dauert 42 Monate. Inzwischen ziehen sich die Gerechten von den Bösen zurück und flüchten in die Wüste. Wenn dieses der König hört, rückt er wuthentbrannt mit einem großen Heere gegen sie heran, umschließt den Berg, auf den sie sich zurückgezogen haben, und sucht sie in seine Hand zu bekommen. Bei Menschen giebt es keine Hülfe mehr [2]). Da öffnet sich auf das Gebet der Gerechten in einer stürmischen, finstern Nacht, der Osternacht, in der die Christen ihres Königes und Gottes Zukunft feiern, der Himmel, und herab fällt ein Schwert, das Zeichen des kommenden Menschensohnes für die Bedrängten [3]), und alsobald steigt hernieder in Lichtglanz, dem ganzen Erdkreis sichtbar, er selbst, der Befreier, Richter, Rächer, König und Gott, der da Christus heißt, umgeben von Engeln, und vor ihm her ein unauslöschlicher Feuerstrahl [4]). Dann wird das Heer der Belagerer in die Hand der Gerechten gegeben, und nun beginnt ein Morden, das alle hinwegrafft bis auf den König. Dieser führt, glücklich aus dem Kampfe entkommen, den Krieg wider die Christen noch eine Zeitlang fort, bis er endlich sammt den andern Tyrannen gefangen und mit diesen der gerechten Verdammniß von Christus übergeben wird. Nun kommt die Erde, welche so viele Jahrhunderte hindurch dem Irrthum und Verbrechen verfallen gewesen ist, zur Ruhe [5]), und nunmehr ist auch für die Widerkehr der entschlafenen Gerechten, welche früher von der herrschenden Ungerechtigkeit auf Erden nicht geduldet wären, Raum gewonnen; die Unterwelt, in der alle Todten sich in gemeinsamer Verwahrung befinden, thut sich auf, und die todten Christen erstehen vom Tode, um der Ruhe der gereinigten Erde zu genießen [6]). Aber auch in das Volk Gottes hat sich die Lüge Eingang zu verschaffen gewußt. Darum bedarf es erst einer Prüfung und Sichtung der

1) Vgl. Dan. 11. 2. Thess. 2. Apoc. 13. — 2) VII. 17. — 3) Vgl. Matth. 24, 30. — 4) 2. Tess. 1, 7 ff. — 5) VII. 19. — 6) Luc. 14, 14. 20, 35. 1. Thess. 4, 16. Matth. 24, 31. Apoc. 20, 5.

Auferstandenen und noch Lebenden vor dem Richterstuhl Dessen, dem Gott die königliche und richterliche Gewalt übertragen hat. Christus wiegt ihre schlechten Werke gegen die bösen ab und versichert sich der Richtigkeit seines Urtheils noch durch das Läuterungsfeuer, eine himmlische Substanz, die sich durch sich selbst erhält und, was sie etwa von dem Körper verzehrt, wieder ersetzt, und in wem quantitativ oder qualitativ die Sünde überwiegt, der wird von diesem Feuer erfaßt und gebrannt, in wem aber die Gerechtigkeit ausgereift ist, der empfindet von demselben nichts, denn die Kraft der Unschuld treibt es zurück [1]). Wer nun als Heuchler erfunden wird, der muß leiblos in die Finsterniß der Gottlosen zurück, um mit ihnen dieselbe Strafe dermaleinst zu empfangen; wessen Tugend sich aber bewährt hat, der empfängt aus Christi Hand die Krone des ewigen Lebens [2]). Zunächst wird den auferstandenen Gerechten ein neuer Leib, ganz gleich dem alten [3]), den noch lebenden aber eine unversiegliche, heilige Lebenskraft gegeben, daß sie eine zahllose und heilige Nachkommenschaft zu erzeugen vermögen [4]). Zugleich wird der Fürst der Dämonen, von dem alles Unheil gekommen ist, mit Ketten gebunden und 1000 Jahre verwahrt, damit die Gerechtigkeit ungestört auf Erden herrsche und kein Leid das Volk Gottes betrübe [5]). Dann wird in dem nun wieder eröffneten Paradiese [6]) die heilige Stadt gegründet, in welcher Gott selbst bei den Seinen Wohnung nimmt, und es beginnt die Herrschaft der Gerechten über die Welt. Denn die Heidenvölker werden nicht gänzlich vertilgt, sondern einige bleiben übrig, zum Triumphe der Gerechten und zu steter Knechtschaft [7]). Innerhalb des Reiches Gottes nehmen aber die Auferstandenen wieder eine höhere Stufe ein, als die am Leben Gebliebenen, welche in ihnen gleichsam ihre Richter haben [8]). Dann wird auch die Natur ein anderes Aussehen gewinnen. Denn hinweg muß alle Finsterniß, welche den Himmel verdunkelte, der Mond, nunmehr stetig leuchtend, empfängt die Klarheit der Sonne und die Sonne das Siebenfache des Glanzes, den sie gegenwärtig hat. Die Erde thut ihren fruchtbaren Schoß auf und erzeugt freiwillig die reichsten Früchte, Felsen schwitzen Honig, die Bäche strömen Wein, die Flüsse Milch, die Welt selbst endlich und alle Creatur ist voll Freude, daß sie von der

1) Vgl. 1. Cor. 3, 13. — 2) VII. 20 21. — 3) VII 22. 23. — 4) Vgl. Jes. 65, 20—22. — 5) Apoc. 20, 2. 3. — 6) II. 12. — 7) Vgl. Ps. 2. 22. 68. 72. 110. — 8) Vgl. Apoc. 20, 4. Matth. 19, 28. 1. Cor. 6, 2. Dan. 7, 22.

Herrschaft des Bösen, der Gottlosigkeit, des Verbrechens und des Irrthums los ist. Die Thiere des Waldes dürsten nicht weiter nach Blut, die Vögel verlangen nicht nach Beute, Alles ist friedsam und still, daß das Kind selbst mit der Schlange spielen kann [1]). So führen die Gerechten das ruhigste, freudenvollste Leben und herrschen mit Gott. Dann kommen auch die Könige der Völker aus den entlegensten Gegenden der Erde mit Gaben und Geschenken anzubeten und zu verehren den großen König, dessen Name allen Nationen und Königen herrlich und hehr ist [2]). Der Anfang dieser Zeit steht nahe bevor. Die Vollendung kann nach der Angabe der Schrift über das Alter der Welt nicht länger als 200 Jahre auf sich warten lassen [3]). Dieser Zustand dauert 1000 Jahre, die Ruhe Gottes in dem Volke der Gerechtigkeit. Es ist ein Zustand der Vollendung im Vergleich mit den vorigen Zeiten, aber doch noch nicht die Vollendung selbst. Denn das Böse ist zurückgedrängt, aber noch nicht völlig überwunden, weder in der sittlichen noch in der physischen Welt. Bevor aber dieses geschieht, muß es sich noch einmal auswirken. Der Teufel wird noch einmal frei. Aus seinem Gefängniß entlassen, wendet er sich an die Völker, welche vor der imponirenden Uebermacht der Gerechten sich nothgedrungen gebeugt haben, und reizt sie zum Aufstande wieder ihren Herrn. Ein ungeheures Heer aus allen Völkern sammelt sich zum Kampfe wider die heilige Stadt und belagert sie [4]). Da aber bricht der letzte, furchtbarste Zorn über die Völker los. Sie werden niedergeworfen bis auf den letzten Mann. Erdbeben von unten und die Gluth einer drei Tage lang nicht untergehenden Sonne und Schwefel- Feuer- und Steinregen von oben einen sich mit dem Schwerte der sich gegenseitig mordenden Rebellen, auch die letzte ungerechte Seele von dem Erdboden zu vertilgen [5]). Das dauert drei Tage. Das Volk Gottes aber verbirgt sich während dieser Zeit in Höhlen, bis der Zorn Gottes das Gericht der Vernichtung an den Völkern vollzogen hat. Dann wird es hervorkommen aus seinem Verstecke und Alles mit Leichen, Gebeinen und Waffen bedeckt finden, es selbst das einzige Volk auf Erden. Nun wird es die Waffen verbrennen — wozu sieben Jahre nöthig [6]), — der Herr wird alle Todten erwecken, sie sammt dem Teufel und seinen Engeln zur ewigen Verdammniß, dem Aufenthalte in dem unvergänglichen Feuer,

1) Vgl. Jes. 30, 26. c. 11. 12. — 2) VII. 24. Vgl. Pag. 201, Anm. 7. — 3) VII. 25. — 4) Apoc. 20. 7 ff. — 5) Vgl. Ezech. 38, 18—23. — 6) Vgl. Ezech. 39, 9.

das den gequälten Körper gleichzeitig verzehrt und erhält, verurtheilen, Himmel und Erde umgestalten, die Gerechten gleich den Engeln machen, daß sie glänzen wie der Schnee, und dann wird die selige Ruhe eintreten, in der die Gerechten leben im Angesichte Gottes und ihrem Herrn opfern und dienen bis in Ewigkeit [1]).

Die geschichtlichen Verhältnisse des Apostels Paulus während der Abfassung der Pastoralbriefe.

Von

Dr. Schott in Erlangen.

Wenn ich in der vorliegenden Arbeit den Versuch mache, ohne apologetische und polemische Auseinandersetzung mit anderen Ansichten meine eigene Anschauung von dem oben bezeichneten Sachverhalt zur möglichst vollständigen ununterbrochenen Darstellung zu bringen, so wähle ich diese für Untersuchungen solcher Art und an solchem Ort von jeher als berechtigt anerkannte Behandlungsweise nicht blos aus dem allgemeinen Grund, weil es überhaupt für jede wissenschaftliche Ansicht ein günstiges Gewicht in die Wagschaale wirft, wenn sie als ein abgerundetes, wohlgefügtes, harmonisch sich zusammenschließendes Ganzes vorgeführt werden kann, sondern vielmehr aus dem speciellen Grunde, weil der eben genannte Vortheil gerade für die Beantwortung der hier vorliegenden Frage von ganz besonderer, wenn nicht entscheidender Bedeutung ist. Es liegt das für jeden unbefangenen Beobachter der Natur und sonderlich des gegenwärtigen Standes unserer Frage so auf der Hand, daß es dieser ganzen Vorbemerkung gar nicht bedurft hätte, wenn nicht der neueste Bearbeiter unseres Gegenstandes in allzu einseitiger Voreingenommenheit für seine Ansicht den Gegnern derselben das wissenschaftliche Recht, den oben genannten Vortheil für ihre Anschauung geltend zu machen, zu bestreiten versucht hätte.

1) VII. 26. Vgl. Apoc. 20, 7—15. 21, 1—4 u. d. Parall. Luc. 20, 36.

In seiner umfassenden Schrift über „die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe“ (Leipzig 1860, S. 3 ff.) will es Dr. Otto nicht gelten lassen, wenn Wiesinger für die von ihm nachdrücklich vertretene Abfassung der Pastoralbriefe nach der ersten, beziehungsweise in einer zweiten römischen Gefangenschaft als eine Hauptstütze den Nachweis anführt, daß die historischen Notizen der Pastoralbriefe bei Annahme einer zweiten Gefangenschaft sich auf's beste zusammenfügen — also die historische Unbegreiflichkeit wegfällt. Da ich nun wesentlich dieselbe geschichtliche Anschauung im Folgenden vorzutragen und für diese nach Maßgabe der dabei sich ergebenden harmonischen Einheitlichkeit der geschichtlichen Verhältnisse ebenfalls ein günstiges Präjudiz zu beanspruchen gedenke, so werde ich vorher wohl zusehen müssen, mit welchem Rechte sich Otto gegen diesen Anspruch verwehrt.

Es ist nichts Anders als die leichte Kunst dem Gegner schlechte Karten in die Hand zu geben, um sie ihm dann ohne Mühe wieder abzustechen, wenn Otto für die ganze Behauptung einer Befreiung und Wiederverhaftung des Paulus folgende Genesis entdeckt: „Weil die (Pastoral-) Briefe den Eindruck machen, daß sie einer andern und späteren Anschauungs- und Ausdrucksweise des Apostels angehören, und weil in der ersten Gefangenschaft zu Rom kein Raum ist für diese Veränderung, darum muß eine zweite Gefangenschaft angenommen werden, zumal in derselben die Begebenheiten sich recht schön zusammenschauen lassen, auch ja sonst eine Nachricht aus der ersten Zeit des nachapostolischen Zeitalters sich findet, welche allenfalls auf die zweite röm. Gefangenschaft gedeutet werden kann.“ In der That, das wissenschaftlich souveräne Lächeln, welches aus diesen Worten auf die armen Verfechter einer zweiten Gefangenschaft herabfällt, wäre ganz an seinem Ort, wenn die Naivität, der es gilt, wirklich ihnen selbst und nicht, glücklicherweise, lediglich der Vorstellung des Redenden angehörte. Wiesinger auf den dieser Vorwurf hauptsächlich sich bezieht, erklärt allerdings (S. 233 f.), daß die innige Verwandtschaft der Pastoralbriefe, welche sie wie einen einzigen Brief gegenüber den andern Briefen erscheinen lasse, nur verstanden werden könne aus einer Gleichzeitigkeit ihrer Abfassung, bei welcher keine andern Briefe des Apostels sich zwischenschieben, d. h. also aus ihrer Abfassung nach allen andern Briefen des Paulus, in seiner letzten Lebenszeit. Aber folgt daraus, daß er nur um eine solche „exegetische Begreiflichkeit“ zu gewinnen, nach dem verzweifelten Rettungsmittel einer zweiten röm. Gefangenschaft hascht? Jedenfalls nicht für den, der ihn

nicht der ärgsten wissenschaftlichen Heuchelei bezichtigen will, denn, wie er selbst geltend macht, spricht er die Forderung dieser Gleichzeitigkeit erst aus, nachdem er lang vorher die Abfassung in der Zeit nach der ersten römischen Haft des Paulus aus geschichtlichen Gründen behauptet und dargethan hat. Es steht also nur so, daß W. die exegetisch nothwendige Gleichzeitigkeit der Briefe nachträglich als neue Stütze für seine „von andern Seiten her schon bewährte“ geschichtliche Annahme über die Abfassungszeit anführt, indem eben eine solche Gleichzeitigkeit, wie sie erforderlich sei, nur auf Grund jener bereits vorher zu Stande gekommenen geschichtlichen Anschauung gewonnen werden könne.

Freilich kann sich Otto außer jenem rein exegetischen Postulate der Gleichzeitigkeit gar keinen Grund denken, der zur Annahme einer zweiten Gefangenschaft und der Abfassung der Briefe in ihr oder zwischen ihr und der ersten Haft drängen könnte. Denn, meint er, soweit er sehe, habe noch Niemand den Beweis geliefert, daß es unmöglich sei, die Briefe den bekannten Datis der paulinischen Mission einzureihen, vielmehr seien wir mit den gewonnenen Resultaten dem Ziele weit näher getreten. Jene andere Annahme sei also ein übles Zugeständniß an die negative Kritik, denn Baur habe sehr wohl gewußt, was er sagte, als er das Urtheil abgab, daß die Ächtheit der Briefe nur durch Voraussetzung einer zweiten römischen Gefangenschaft gerettet werden könnte. „Er wußte sehr wohl, wie schwer der Beweis hält, daß diese zweite römische Gefangenschaft mehr sei, als eine bloße Fiction. Dr. Baur hat die Rettung der Ächtheit dem subjectiven Wähnen und Setzen anheimgegeben, sich aber die kritische Schadenfreude über die Gutmüthigen vorbehalten, die solche gelegentliche Äußerung für baare Münze nehmen.“ Zwar will nun Otto nicht behaupten, „daß man von Baur sich habe induciren lassen,“ eine zweite römische Gefangenschaft anzunehmen; aber der einzige Grund, den er nun für diese Annahme finden zu können behauptet, ist eben wieder jenes bereits besprochene exegetische Postulat der Gleichzeitigkeit.

Allein so gut Otto glaubt, soweit er sehe, sei die Unmöglichkeit der Unterbringung unserer Briefe vor dem Jahre 63 nicht bewiesen, ebenso gut können doch Andere glauben, so weit sie sehen, sei dieselbe allerdings bewiesen, und können demnach, ohne in gutmüthiger Unterthänigkeit durch einen vom kritischen Großmeister neckisch hingeworfenen Spielball düpirt zu sein, sich davon überzeugt halten, daß man in der That der negativen Kritik der

Pastoralbriefe nicht anders ernstlich zu Leibe gehen könne, als indem man sie frisch beim Wort nimmt und ohne Furcht vor dem gespenstischen Nebel, den erst die neuere Kritik um die Befreiung und zweite Gefangenschaft des Apostels herumzulegen für gut befunden hat, diese als gesunde, leibhaftige Thatsachen zu ergreifen und herauszustellen sucht. Gerade dieser Gegensatz aber gegen die negative Kritik ist es dann, um dessen willen die bei dieser geschichtlichen Annahme sich ergebende historische Harmonie der Briefe einen ganz besonderen Werth beanspruchen kann. Denn es muß immer und immer wieder darauf hingewiesen werden, wie der Tübinger Kritik gegenüber wenig oder gar nichts damit gethan ist, daß man ihre einzelnen Behauptungen als irrig nachweist oder Einzelnes, dessen Möglichkeit sie leugnet als möglich oder wirklich darthut; es muß vielmehr im Gegensatz gegen den einheitlichen geschichtlichen Boden, aus dem sie all ihre einzelnen Negationen und Positionen erwachsen läßt, auch von Seiten der positiven Kritik überall eine einheitliche geschichtliche Basis hergestellt werden, welcher dann ihre historischen Bestimmungen nicht bloß als einzelne möglichst passend untergebrachte Sätze, sondern als die nothwendigen organischen Erzeugnisse erscheinen, welche, in dem jedes als ein integrirendes und gerade seiner Stelle allein entsprechendes Glied sich erkennen läßt, zusammen das Aussehen eines lebendigen, naturgemäß gewordenen Ganzen, und nicht eines, wenn auch kunstreich, doch eben auch nur künstlich zusammengesetzten Mosaik tragen. Die Herstellung eines solchen einheitlichen Bodens für die Pastoralbriefe in der Zeit nach der ersten und während einer zweiten Haft des Paulus ist um so bedeutsamer, da Baur's Zugeständniß, die Briefe seien nur durch Annahme einer zweiten Haft zu retten, nur gemacht ist in dem Bewußtsein — zwar nicht, wie Otto meint, daß der Beweis von der Geschichtlichkeit dieser Haft ganz überhaupt und an sich, wohl aber daß er ihm, Baur, gegenüber, sehr schwer zu führen sei, indem er sich ja sagen konnte, daß er der Mann dazu sei, mit jedem unbequemen Zeugniß des kirchlichen Alterthums rasch genug fertig zu werden. Einem solchen Kritiker gegenüber ists dann doppelt nöthig, durch den Nachweis der bis ins Kleinste harmonisch zusammenstimmenden Einheitlichkeit der aus jenen Zeugnissen und den Briefen selbst sich ergebenden geschichtlichen Grundlage, diese Zeugnisse so zu einer festgeschlossenen Phalanx zu verstärken, daß sie nicht durch einfache kritische Machtsprüche einzeln abgethan werden können. Jedenfalls dürften wir eher Aussicht haben, auf diesem von den Gegnern selbst an die Hand

gegebenen Wege ihnen den Boden zur Bestreitung der Pastoralbriefe zu schmälern, als Otto auf dem seinigen; denn wenn es ihm schon nur mit der äußersten Noth gelingen will, die Möglichkeit einer Unterbringung der Briefe vor 63 aufzuzeigen, so ist sicher gar keine Rede davon, daß er einen klaren, natürlichen, wohlgerundeten Gesammtverlauf, in welchem die Briefe eine nothwendige Stelle hätten, zu Stande zu bringen vermocht habe.

Aber nicht erst der Gegensatz gegen Baur ist es, von dem aus man zur Verlegung der Pastoralbriefe in die Zeit nach 63 und zur Herstellung einer einheitlichen geschichtlichen Situation ihres Verfassers in dieser Zeit sich gedrängt sehen könnte. Wenn der Bearbeiter der Entstehungsgeschichte der paulinischen Briefe durch die Vergleichung der geschichtlichen Notizen der Briefe selbst und der Apostelgeschichte von dem frühesten an alle nach einander in dem Lebensgang des Apostels an ihre geschichtliche Stelle gebracht hat, und so bis an das Ende der Apostelgeschichte 28, 30, ff. berichteten römischen Haft gekommen ist, ohne daß er irgendwo eine Nöthigung, eine Veranlassung oder auch nur eine Möglichkeit gefunden hat, einen der Pastoralbriefe hereinzuziehen — so wird er daraus mit größter Ruhe den höchst einfachen Schluß ziehen, daß er eben jenseits des Zeitpunkts, mit dem die Apostelgeschichte schließt, einen geschichtlichen Boden für diese Briefe zu suchen habe. Nach Otto aber thut er damit höchlich Unrecht, denn es wird damit der Nachweis der Aechtheit, welcher eben nur dadurch geführt werden kann, daß diese Briefe durch die geschichtlichen Data der Apostelgeschichte und der unzweifelhaft ächten paulinischen Briefe legitimirt werden, aufgegeben; für die Aechtheit tritt lediglich das subjective Fürwahrhalten ein, gestützt auf eine Zeit, die ebenso unbegreiflich ist, wie sie selbst.

Man weiß nicht, wo man da anfangen und wo man aufhören soll, sich zu wundern. Um beim Allgemeinsten anzufangen, so ist schon der Ausdruck „subjectives Fürwahrhalten" für die tiefinnerliche Erfahrung von der aus diesen Schriften wehenden Kraft des Geistes Gottes, welche doch offenbar damit gemeint sein soll, bei einem Theologen der so wie Otto zur heiligen Schrift steht, zum mindesten gesagt, höchst verwunderlich. Aber noch wunderbarer ist, daß diese subjective Gewißheit in Verbindung mit der nöthigen Bezeugung durch die älteste Kirche nicht hinreichen soll, um die Aechtheit eines neutestamentlichen Buches zu beweisen, sondern daß hiezu auch noch als entscheidendes Moment die genaue historische Nachweisung seiner Abfassungszeit gehöre. Man merke wohl: zum Beweis der Aecht-

heit eines Buches. Sonst war man wenigstens von Seiten der positiven Schriftforschung darin, als in einem selbstverständlichen Grundsatz einig, daß die Aechtheit einer neutestamentlichen Schrift — abgesehen von dem nicht in den Bereich wissenschaftlicher Untersuchung gehörigen testimonium spiritus sancti — durch den mit inneren und äußeren Gründen, besonders den ältesten kirchlichen Zeugnissen geführten Beweis, daß sie von dem wirklich geschrieben sei, dessen Namen sie trägt, vollkommen hergestellt und der Nachweis ihrer speciellen Abfassungszeit eine davon ganz getrennte Sache für sich sei, die möglicher Weise auch etwa gar nicht völlig entschieden werden könnte. Man hielt demnach getrost alle vier Evangelien, die Apostelgeschichte, den Brief des Jakobus, den des Judas, die drei Briefe des Johannes für ächte Schriften, obgleich man ihre Abfassungszeit nur sehr allgemein und auch so nur in der vermuthenden Weise einer Wahrscheinlichkeitsrechnung anzugeben vermochte. Otto wird nach seinem kritischen Kanon entweder einen genauen Nachweis der Abfassungszeit dieser Bücher liefern, oder sie sämmtlich für unächt erklären müssen. Denn zwar spricht Otto jenen kritischen Kanon ausdrücklich nur für die Pastoralbriefe aus; aber es versteht sich doch von selbst, daß die Beantwortung einer Frage, welche vermöge der allen neutestamentlichen Büchern gemeinsamen geschichtlichen Beschaffenheit bei jeder neutestamentlichen Schrift als solcher sich erhebt, nämlich die Beantwortung der Frage nach ihrer Abfassungszeit, bei allen gleichermaßen zum Kriterium der Aechtheit gemacht werden muß, sobald man sie bei einer einzigen dazu macht. Die engeren Bestimmungen, nach denen bei den einzelnen Schriften um ihrer individuellen Beschaffenheit willen diese Aufgabe zu lösen wäre, können diese allgemeine Consequenz nicht ausschließen.

Aber welche wunderbaren Näherbestimmungen sind es nun, unter welchen Otto die Herstellung jenes Kriteriums bei den Pastoralbriefen verlangt! Der Nachweis ihrer Ächtheit soll dadurch, und zwar „nur" dadurch geführt werden können, „daß sie durch die geschichtlichen Data der Apostelgeschichte und der unzweifelhaft ächten pauliniſchen Briefe legitimirt werden," d. h. nach Ottos weiteren Erklärungen, dadurch, daß sie durch unmittelbare Verknüpfung ihrer eigenen geschichtlichen Notizen mit denen der andern Paulusbriefe und der Apostelgeschichte zwischen die ersteren eingefügt und vor das Ende der Act. 28, 30 f. berichteten Gefangenschaft des Paulus, also vor das Frühjahr 63 gesetzt werden. Es dürfte in der That sehr schlimm mit unsrem neutestamentlichen Kanon aussehen, wenn dieser kritische

Kanon für die Paulusbriefe zu Recht bestünde. Vor Allem dürfte Otto daran zu erinnern sein, daß er, wenn er einmal die Pastoralbriefe zu den paul. Briefen von zweifelhafter Ächtheit rechnet, mithin von der Eusebianischen Zählung von 13 (14) pauliniſchen Homologumenen absieht, und auf die Anzweifelungen der älteren und jüngeren Kritiker eingeht, dann nothwendig auch die Briefe an die Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon mit nichten zu den „unzweifelhaft ächten" pauliniſchen Briefen rechnen darf, da dieselben um kein Haar weniger bezweifelt sind als die Pastoralbriefe. Während also darnach einerseits alle die Berührungen der Pastoralbriefe mit den geschichtlichen Notizen der obengenanten übrigen Paulusbriefe, aus denen Otto Beweise für die von ihm behauptete Abfassungszeit der ersteren hergeleitet hat, als beweisuntüchtig ganz in Wegfall kommen, so müßte Otto andrerseits nach demselben Kanon die genannten übrigen pauliniſchen Briefe mindestens als Schriften von höchst zweifelhafter Ächtheit, wo nicht für Pseudepigraphe erklären, denn wo ist in denselben eine geschichtliche Bemerkung, welche sich nachweisbar an eine geschichtliche Notiz in den allein unzweifelhaft ächten pauliniſchen Briefen an die Römer, Korinther, Galater, anknüpfte? Und was die Legitimirung durch die geschichtlichen Data der Apostelgeschichte betrifft, so läßt sich für Eph. und Philipper nur die von der Apostelgeschichte bezeugte Haft in Rom geltend machen, was aber so wenig entscheidend ist, daß die Gelehrten noch immer nicht ins Reine kommen, ob diese Briefe aus der römischen oder der cäsarensischen Haft stammen; die Thessalonicherbriefe lassen sich so wenig durch die geschichtlichen Data der Apostelgeschichte legitimiren, daß man im Gegentheil aus den Thessalonicherbriefen historische Data in die Apostelgeschichte mit großer Mühe einfügen muß, um diese letztern zu legitimiren, nur Philemon und Kolosser haben durch die Erwähnung des (mitgefangenen) Aristarch an Act. 27, 2. einen etwas bestimmteren Ausweis über ihre Abfassungszeit. Jedenfalls aber sind doch all diese Berührungen so vereinzelt und unbedeutend, daß schwerlich Jemand daran denken würde sie als Beweise, geschweige denn als alleinige Beweise für die Ächtheit jener Briefe anzusehen. Also auch von hier aus müßte die Hälfte der pauliniſchen Briefe der Consequenz des Otto'schen Kanons zum Opfer fallen.

In Vergleich mit dieser, der Natur aller menschlichen Verhältnisse widerstreitenden Voraussetzung, daß Paulus keinen Brief habe schreiben können, in welchem entweder gar keine oder doch keine solcher geschichtlichen

Notizen, die sich auf die der anderen Briefe direct beziehen ließen, enthalten gewesen wären, in Vergleich damit, sage ich, ist es noch annehmbarer, wenn Otto über die Zeit, mit der die Apostelgeschichte schließt, mit einem paulinischen Brief hinauszugehen verbietet. Nur hätte er dann besser zusehen sollen, was mit dem Philipperbrief anzufangen ist im Verhältniß zu jener διετία 28, 30. 31. Denn wenn er S. 211 sagt: „es muß, als P. den Phil. schrieb, Aussicht vorhanden gewesen sein, daß sein Proceß endlich werde vorgenommen werden. Diese Aussicht kann sich nicht wohl früher, als gegen das Ende der διετία eröffnet haben, denn die während der διετία geschriebenen Briefe des Ap. enthalten darüber auch nicht die geringste Andeutung u. Akt. 28, 30. kann nicht anders verstanden werden, als daß sich während der ganzen διετία keinerlei Veränderung in der Lage des Ap. zugetragen hat" — wenn Otto dies sagt, so heißt das mit möglichster Evidenz: der Philipperbrief kann nicht während, also auch nicht gegen das Ende, sondern nur nach dem Ablauf der διετία geschrieben sein, und es ist nur der handgreiflichste Selbstwiderspruch, wenn Otto ihn doch in dieselbe verlegt. Ist aber einmal ein Brief jenseits Act. 28, 31 geschrieben, so könnten noch gar manche jenseits dieses Termins geschrieben sein, denn auch nach Otto lebte Paulus vom Frühjahr 63 noch bis zum Herbst 64.

Freilich hätte er, wenn er bis dahin gefangen blieb, nur etwa noch den 2. Tim. schreiben können. Aber um auch nur soviel zu erreichen und wenigstens die Möglichkeit noch zweier anderer, auf Missionsreisen nach dem Frühjahr 63 geschriebener Briefe auszuschließen, hätte Otto wieder bessere Vorsichtsmaßregeln treffen müssen, als er sie getroffen hat.

Daß hinter Act. 28, 31 keine freie Missionsthätigkeit des Paulus mehr liegen kann, sucht er besonders aus dem Plan der Apostelgeschichte zu erweisen. Man erwartet da natürlich, daß die alte enniographische Auffassung der Apostelgeschichte in irgend welcher Form werde erneuert werden. Diesen argen Irrweg schlägt nun zwar Otto nicht ein, aber was er an die Stelle setzt, ist nicht viel besser; er erneuert die schon von Eichhorn vorgetragene, aber schon von ihm selbst auch factisch wieder aufgegebene Anschauung, indem er (S. 189) sagt, Lucas habe sein Buch gemeint als „eine vollendete und wohlgeordnete Geschichte der ap. Mission, soweit sie darzustellen war, um nachzuweisen, daß der Befehl Luc. 24, 47 und Act. 1, 8 wirklich ausgerichtet worden sei." Man sieht da schon

gar nicht ein, wie es möglich sein soll, eine „vollendete" d. h. also doch — besonders bei dem von Otto selbst betonten Gegensatz gegen ein bloßes „Bruchstück" — eine vollständige Geschichte nicht eines Theiles oder Zweiges der ap. Mission, sondern „der ap. Mission" schlechthin zu schreiben, und dabei dennoch, wie dies die folgende Einschränkung mit „soweit" fordert, nicht jenes ganze Gebiet, sondern dasselbe nur mit Ausschluß eines größeren oder geringeren Theiles zur Darstellung zu bringen. Allerdings nöthigt ja freilich die Beschaffenheit der Apostelgeschichte zu dieser Einschränkung oder besser gesagt Wiederaufhebung jenes „vollendet," und wir könnten also jene Bestimmung des Planes der A. G. als eine in sich selbst zerfallene einfach bei Seite liegen lassen; aber nun wird eben in dieser Einschränkung oder Aufhebung selbst der Irrthum der Thesis nur in der entgegengesetzten Weise aufs wundersamste wieder erneuert.

„Die Geschichte der apostolischen Mission, sagt Otto, hat Lucas dargestellt, soweit sie darzustellen war, um nachzuweisen, daß der Missionsbefehl des Herrn Luc. 24, 47. und Act. 1, 8. wirklich ausgerichtet worden sei." Dann aber, sagen wir, hat er eben Alles, was von apostolischer Missionsthätigkeit geschehen ist, darstellen müssen, denn dies Alles zusammen und nur dies Alles zusammen ist das „wirkliche Ausrichten" eines Befehls. Oder haben vielleicht die Apostel, Alles zusammengerechnet, mehr geleistet, als eine wirkliche Ausrichtung jenes Befehls, haben sie ihn in super-erogatorischer Weise erfüllt? Solche Voraussetzung dürfte wenigstens dem Lucas fremd gewesen sein, der im ersten Theil dieses seines Werkes, in seinem Evangelium 47, 10. den Herrn zu seinen berufenen Aposteln jenes bedeutsame Wort sprechen läßt: Wenn ihr Alles gethan habt, so sprechet: wir sind unnütze Knechte; wir haben gethan, was wir zu thun schuldig waren. Die Zwölfe waren es, denen der Herr jene Weisung gab — und nun soll ein geringer Theil der Missionsthätigkeit eines Einzigen von ihnen schon hinreichen zu dem Nachweis der wirklichen Ausrichtung jenes Befehls; denn Paulus gehört eben nicht zu den Zwölfen und hat nicht jenen Auftrag des Herrn an diese, sondern seinen, selbstständig neben den Zwölfen und ihrer Aufgabe ihm vom Herrn gegebenen Befehl ausgerichtet. Was wird nun aber aus der Missionsthätigkeit der Uebrigen von den Zwölfen außer Petrus? Otto meint doch gewiß nicht, daß sie an der apostolischen Mission sich nicht betheiligt haben; war denn nun ihre Thätigkeit eine so geringfügige, daß es zur wirklichen Ausrichtung des Befehls des

Herrn ihrer gar nicht mehr bedurft hätte, daß sie also bei der „vollendeten Geschichte der apostolischen Mission", und dem mittelst derselben zu liefernden Nachweis der völligen Ausrichtung jenes Befehls gar nicht in Betracht kam? Mich dünkt, zur „wirklichen Ausrichtung", zur „Erfüllung" jenes Missionsbefehls durch die Zwölfe habe außer dem von Petrus, Jakobus und Johannes in der Apostelgeschichte Erzählten noch eine ungleich umfassendere, großartigere Thätigkeit sowohl des Petrus selbst als auch der übrigen Neun nothwendig gehört. Man muß nur eben auch mit jenen Worten des Herrn Luc. 24, 47. und Act. 1, 8. Ernst machen und nicht so mit ihnen umgehen wie Otto, der dazu bemerkt, (S. 182): „Von Samaria ab bis zu dem Ende der Erde ist Heidenland; ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς ist gleichbedeutend mit ἐν τοῖς ἔθνεσιν" — so daß am Ende der Befehl des Herrn wirklich erfüllt gewesen wäre, wenn die apostolische Mission auch nur bis in das syrische Antiochien vorgedrungen wäre.

Wäre die Apostelgeschichte „ein bloßer Bericht über das, was Jesus gethan hat" (S. 181), so würde sie sicherlich so und so vielmal mehr berichten, als sie thatsächlich berichtet. Wenn sie im 1. Theil neben vielem Andern, was zur apostolischen Mission ganz und gar nicht gehört, auch einiges derartige von Petrus berichtet, im 2. Theil aber fast ausschließlich die Thätigkeit des Apostels beschreibt, der gar nicht zu den Zwölfen gehörte, welche den Auftrag Act. 1, 8. erhalten hatten; und wenn sie dagegen die jedenfalls bedeutende Missionsarbeit der Uebrigen von den Zwölfen auch nicht mit einer Silbe erwähnt, so wird ihr Plan schwerlich der sein, eine vollendete Geschichte der apostolischen Mission, den Nachweis der wirklichen Erfüllung des Missionsbefehls Jesu an die Zwölfe zu liefern, sondern es muß ein Plan sein, der ein dem Stoff nach vollständiges Referat über die apostolische Mission gar nicht forderte, bei welchem also ebenso gut wie die ganze Thätigkeit der Mehrzahl der Zwölfe, ja noch viel leichter ein Stück der Missionsthätigkeit des Paulus, der über dies gar nicht zu den Zwölfen gehörte, weggelassen werden konnte. Wenn also Lucas mit der Predigt des Apostels in Rom schließt, so folgt daraus mit nichten, „daß er von einer Missionspredigt des Apostels über Rom hinaus nichts weiß;" sondern lediglich, daß der Zweck und Plan seines Buches vollständig erfüllt ist, nachdem er bis zu jenem Zeitpunkt erzählt hat, und daß die Apostelgeschichte uns nicht hindert, die paulinische Missionsthätigkeit über die Apostelgeschichte 28, 30. 31. genannten zeitlichen und örtlichen Angaben hinauszuerstrecken.

Otto weiß allerdings seine Folgerung noch specieller zu begründen, indem er aus jenem Schluß der Apostelgeschichte zunächst schließt, daß Lucas das Wort des Herrn Act. 23, 11. „von einer definitiven Bestimmung des Herrn über die Grenze der paulinischen Missionsthätigkeit im Westen und damit über die Grenze der apostolischen Mission überhaupt verstanden habe." Weßhalb nun die westliche Grenze der paulinischen Mission die Grenze schlechthin der apostolischen Mission überhaupt sein muß, dürfte schwer zu verstehen sein; doch wohl höchstens ihre westliche Grenze könnte die letztere an jener ersteren gehabt haben, obwohl auch das noch lange keine beweisbare Nothwendigkeit ist. Aber wie kann man vollends die Worte des Herrn Act. 23, 11. als „definitive Grenzbestimmungen" für Pauli Thätigkeit fassen? Nach der heidnischen, weltbeherrschenden Hauptstadt Rom stand des Apostels Sinn schon lange; um diesen Entschluß auszuführen, geht er noch vorher nach Jerusalem, von wo aus er unmittelbar nach Rom sich aufmachen will. Da scheint durch den wüthenden Angriff der jüdischen Volksmassen in Jerusalem, durch seine in Folge davon nothwendig gewordene Verhaftung durch die Römer und die Einleitung einer Untersuchung vor dem feindseligen Synedrium plötzlich die ganze schöne Hoffnung vernichtet. Wenn nun der Apostel, darüber tief betrübt in seinem einsamen Gefängniß sitzt, und der Herr tritt zu ihm heran und beginnt mit dem hoffnungsreichen Gruße „Sei getrost!" — kann dann eine bloße „allerhöchste Eröffnung", die bloße Näherbestimmung einer Weisung, die bestimmteste Grenzanweisung für seine Laufbahn (S. 171) nachfolgen? Kann der Herr durch seinen trostvollen Gruß wie durch eine täuschende Reizung eine Ankündigung einleiten, welche nur ein halber Trost und vielmehr geeignet und bestimmt war, die durch jenen süßen Zuruf auf's neue belebten Hoffnungen des Apostels nur wieder um ein Bedeutendes herabzustimmen und ihm die Aussicht auf Erfüllung eines Herzenswunsches ganz zu nehmen? Denn nicht nach Rom für sich allein, sondern, wie wir aus Röm. 15, 24. 28. wissen, nach einer über Rom und von dort aus zu machenden Missionsreise in das ferne westliche Hispanien war sein Wünschen und Streben gerichtet. Eröffnete ihm also der Herr in jener Nacht, daß er nicht weiter als bis Rom kommen werde, so war das eigentlich nichts weniger als eine Versagung seines Wunsches; und wenn der Herr wirklich dies meinte, dann wahrlich mußte er ganz anders reden; — so, wie Lucas seine Worte mittheilt, können sie uns und konnten

sie dem Apostel nur den Eindruck machen, daß sie eine Bestätigung seiner Hoffnung, ein tröstliches Ja für seine Wünsche seien, und diese waren eben auf eine Reise über Rom nach Spanien gerichtet. Wie der ungläubige Haß und Grimm der Volkshaufen ihn nicht hat hindern können und dürfen, in Jerusalem, dem christusfeindlichen Mittelpunkt des christusfeindlichen Israel, das laute, umfassende Zeugniß von Christo abzulegen, welches wir Apostelgeschichte 21, 1—21. lesen, so — das meint der Herr — werde dieser Haß und was ihm in Folge desselben widerfahren, auch nicht verhindern, sondern gerade dazu dienen müssen, daß er auch in der heidnischen Welthauptstadt Christum bezeuge; gerade so müsse es kommen, daß er als ein mit seinem Zeugniß von Jesu von der Repräsentantin Israels, von Jerusalem Verworfener nun dies Zeugniß so recht mitten in die Heidenwelt hineinbringe: dies ist die mit dem Grundgedanken der Apostelgeschichte in unverkennbarem Zusammenhang stehende Meinung jener Worte. Daß dabei die Reise nach Spanien gar nicht in Betracht kommt, ist dann nur ganz selbstverständlich, sie ist dadurch eben so gewiß nicht ausgeschlossen, so gewiß Paulus Act. 19, 21., obwohl er nur von der Reise nach Rom spricht, dennoch nur diejenige römische Reise meint, deren letztes Ziel nach Röm. 15, Spanien ist.

Aber auch ganz an und für sich, aus rein äußerlich sachlichen Gründen können jene Worte nicht im Sinne Otto's als Grenzbestimmungen gefaßt werden; denn mag man auch darüber zweifelhaft sein, ob „Rom τὸ τέρμα τῆς δύσεως", so ist doch nimmer mehr Jerusalem „τὸ τέρμα τῆς ἀνατολῆς" für Paulus. Da nämlich Paulus nicht von irgend einem, von Rom östlich, von Jerusalem westlich gelegenen Punkt ausgegangen ist, so müßte Jerusalem etwa als östlicher Ausgangspunkt selbst τέρμα τ. α. sein. Nun aber ist es eben ganz und gar irrig, daß „das Zeugniß des Paulus von Jerusalem angehoben hatte" (S. 188); Paulus selbst macht es als ein wesentliches Charakteristikum seiner apostolischen Thätigkeit geltend, daß dies nicht geschehen sei Gal. 1, 16. 17. (abermals ein handgreiflicher Beweis, daß Paulus jenen Befehl an die Zwölfe Luc. 24, 47. als einen ihm nicht geltenden erkannte). Von Damaskus, oder noch genauer gesprochen, von Antiochien aus hat seine Missionsthätigkeit angehoben; und wenn Paulus von dort aus nach Jerusalem kam, wie in aller Welt kann dann das von beiden Städten südlich, ja eigentlich etwas südwestlich gelegene Jerusalem für ihn τὸ τέρμα τῆς ἀνατολῆς genannt werden? Es ist das

um so weniger möglich, als ja Paulus in der That, wenn er nach Gal. 1, 17. von Damaskus aus nach Arabien ging, und zwar nach dem Zusammenhang sicherlich zu irgend welcher predigenden Wirksamkeit, um ein gut Stück östlich über Jerusalem hinausgekommen ist.

Also weder der Plan der Apostelgeschichte überhaupt, noch die specielle Ankündigung des Herrn an Paulus 23, 11 hindern uns, die Herstellung einer geschichtlichen Situation des Paulus für die Abfassung der Pastoralbriefe jenseits der διετία Act. 28, 30. 31 zu versuchen, die Stelle 23, 11 ist eher eine Begünstigung dieses Versuches. Daß derselbe gleichbedeutend sei mit einem „Aufgeben der gesicherten historischen Basis," (S. 5) könnte im Ernst nur der behaupten, dem die Zeugnisse der altkirchlichen Überlieferung und der einzelnen ältesten Kirchenlehrer nichts weiter sind, als ein werthloses Gewebe von Täuschungen, Fabeln und Mißverständnissen. Etwas Anderes freilich wäre es, wenn mit der Verlegung über Act. 28, 31 hinaus die Pastoralbriefe in eine „über die neutestamentlichen Schriften hinausliegende Zeit" (S. 4) gesetzt würden. Wunderbar! über die von der A.-G. berichtete Zeit hinaus liegen keine neutestamentlichen Schriften, und eben dies Buch selbst, welches diesen alle neutestamentlichen Schriften umschließenden Geschichtsraum enthält, ist seinem Schluße nach unzweifelhaft nach dem Ablauf desselben verfaßt! Es scheint also keine neutestamentliche Schrift mehr zu sein, und ebenso sämmtliche Evangelien, die Briefe Petri, Judä, Johannis und die Apokalypse. Oder haben wir von Otto noch den Beweis für das unerhörte Novum zu erwarten, daß diese alle vor dem Frühjahr 63 geschrieben sind? Für uns ist die Zeit nach 63 nicht ein „relativ leerer Geschichtsraum," in welchem wir, nach „Beseitigung der Concurrenz" aller anderweitigen geschichtlichen Zeugnisse bei der Harmonisirung, leicht und bequem „disponiren" könnten (S. 4); sondern sie ist uns bevölkert mit ächten apostolischen Schriften der mannichfaltigsten Art, und nicht blos ihre geschichtlichen Notizen werden wir vergleichen, sondern wir werden die Pastoralbriefe auch nicht „abgetrennt von der Apostelgeschichte und den übrigen Briefen zusammenfügen." Wenn also Otto meint „es sei ja klar, daß diejenigen Ausleger, welche die Pastoralbriefe den bekannten Lebensumständen des Ap. einreihen, nicht nur die Übereinstimmung der in den Briefen enthaltenen historischen Notizen unter einander nachzuweisen, sondern auch dieselben mit den in der A. G. und in den anderweitigen ap. Briefen enthaltenen Nachrichten auszugleichen, also eine viel schwerere Arbeit zu ver-

richten haben, als jene, die vermöge ihrer Hypothese sich lediglich auf die Harmonisirung der Pastoralbriefe beschränken" (S. 3): so müssen wir die letztere Behauptung als unbegründet ablehnen, und dagegen die von Otto seiner Seite allein zugesprochene Arbeit auch für die unsrige in Anspruch nehmen. „Erst die hellen geschichtlichen Zeugnisse" (S. 9) — so sagen auch wir; nur rechnen wir zu denselben nicht blos die vor, sondern auch mehrere nach dem Frühjahr 63 geschriebene neutestamentliche Schriften und etwelche altkirchliche Zeugnisse, welche Otto auf dem Wege eigner Auslegung als zum Beweis einer zweiten Gefangenschaft ganz untauglich befunden hat, welche wir aber wohl mit demselben Recht, ganz auf dem nämlichen Wege als sehr brauchbar, ja als entscheidend für jenen Beweis aufzuzeigen suchen werden. So werden wir also doch wohl unsere Darstellung beginnen dürfen mit der Voraussetzung und dem Anspruch, daß das Gelingen eines einheitlichen, vollständigen Bildes von den persönlichen Verhältnissen, unter denen Paulus nach 63 diese Briefe schrieb (denn nur diese, nicht die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe überhaupt sind Gegenstand unsrer Aufgabe), für die Richtigkeit unserer Anschauung ein nicht unbedeutendes Gewicht in die Wagschaale werfen werde.

Es war im Frühling des Jahres 61, als Paulus auf dem alexandrinischen Schiff, das im Malta überwintert hatte, über Syrakus und Rhegium durch die Meerenge von Messina und die Westküste Italiens entlang als Gefangener nach Rom segelte, um von dem römischen Kaiser sein Recht zu erhalten. Die Schiffahrt begann damals aber meist nicht vor dem 25. März, so daß Paulus, wenn wir die unterwegs in Syrakus und Puteoli verbrachten zehn Tage (Act 28, 12 ff.) und den mindestens eine Woche in Anspruch nehmenden Landweg von Puteoli nach Rom in Rechnung bringen, nicht früher als Mitte April dort angekommen sein kann. In Rom nun war der Ap. zunächst in der leichteren Haft, wo er seine eigene Miethwohnung hatte und die Freiheit genoß, wahrscheinlich unter Aufsicht eines römischen Soldaten, nach Belieben Besuche zu empfangen und ihnen das Reich Gottes zu predigen. Diese Haft dauerte nach Lukas' ausdrücklicher Angabe διετίαν ὅλην, zwei volle Jahre, womit offenbar nicht das Zutreffen auf den Tag behauptet, sondern nur ausgeschlossen werden soll, daß an den zwei Jahren etwas gefehlt habe, dahingegen es gar wohl ein paar Wochen drüber gewesen sein können.

So wird es wohl Ende April oder Anfangs Mai des Jahres 63 gewesen sein, als jene Veränderung in seiner Gefangenschaft eintrat, von welcher Phil. 1, 12. ff. die Rede ist. Er kam nun erst in eigentlichen Gewahrsam, und zwar ins Prätorium, welches einen Theil des kaiserlichen Palastes bildete — eine Wendung, die wir hier nicht in ihre Einzelheiten verfolgen, auf die wir uns aber später werden zurückbeziehen können. Auch diese Situation muß nun einige Zeit gedauert haben, denn nach der eben angeführten Philipperstelle scheint es, daß die dortige Gemeinde nicht blos davon bereits gehört hat, und darüber, sehr erklärlicher Weise, in Besorgniß gerathen ist, — mit ein Grund, weßhalb der Apostel recht geflissentlich immer wieder den Ton der Freude anschlägt, — sondern auch, daß eben auf diese Nachricht hin, aus Besorgniß, der Ap. möge in dieser engeren Haft Mangel leiden, von der Gemeinde durch einen gewissen Epaphroditus dem Ap. eine Geldunterstützung gesandt worden war, damit er im Stande sei, sich diejenigen Bequemlichkeiten zu verschaffen, welche in der Untersuchungshaft einem gebildeteren, den besseren Ständen angehörigen Gefangenen, wie solche im Prätorium untergebracht wurden, bei den Römern sowenig wie bei uns verweigert wurden, wenn er selbst die Kosten bestritt (2, 25; 4, 10 ff.). Dieser Epaphroditus ist nun noch dazu unterwegs, oder vielmehr wahrscheinlich in Rom selbst gefährlich krank gewesen (2, 26 f.). Das Alles zusammengenommen ergiebt von der Versetzung des Paulus ins Prätorium bis zur Absendung des Briefes einen Zeitraum von reichlich drei Monaten, so daß der Philipperbrief Anfang oder Mitte August 63 geschrieben sein wird.

In diesem Zeitpunkt, und sicherlich in Zusammenhang mit der Versetzung ins Prätorium, war aber die Sache des Paulus bereits so weit gediehen, daß er mit fast zweifelloser Sicherheit seine baldige Freilassung erwarten, den Philippern einen demnächstigen Besuch versprechen und selbst bei dem Kolosser Philemon sich bereits Quartier bestellen konnte (Philem. 22). Ja, so nahe denkt sich Paulus diese Befreiung, daß er es für angemessen hält, den Philippern noch näher zu begründen, weßhalb er den Epaphrodit erst noch mit dem Briefe vorausgehen läßt, und ihn nicht entweder gleich selbst mitnimmt, oder doch wenigstens mit Timotheus gehen läßt, den er noch vor seiner eigenen Abreise nach Philippi senden will: 2, 24. 25.

Es fragt sich nun, in welchem Verhältniß diese Sendung des Timotheus zu des Apostels eignem Besuch in Philippi steht. Da könnte es

nun zwar scheinen, als wolle Paulus in Rom oder Italien des Timotheus Rückkehr von Philippi abwarten, ehe er selbst dahin geht. Allein es läßt sich schlechterdings nicht denken, welcher Umstand eine so lange Verzögerung der Abreise Pauli von Rom oder Italien nothwendig gemacht haben sollte, und ohne Noth wollte er gewiß nach seiner Entlassung nicht dort bleiben. Nach 2, 19 könnte man auf den Gedanken kommen, er habe erst für sein Kommen entscheidende Nachrichten aus Philippi durch Timotheus erwarten wollen. Allein nun hatte ihm ja erst ganz kürzlich Epaphrodit die genauesten Nachrichten von der dortigen Gemeinde gebracht, und nach dem Brief zu schließen müssen diese im Allgemeinen sehr günstig gelautet haben; denn nirgends spricht Paulus wegen des inneren oder äußeren Zustands der Gemeinde eine eigentliche Besorgniß aus, die es ihm hätte als nothwendig erscheinen lassen können, vor seinem Besuch sich erst noch der dortigen Zustände, der Beschaffenheit des Bodens, auf den er sich dort zu stellen hatte, zu versichern, um darnach seine Entschlüsse zu fassen und seine Vorbereitungen zu treffen. Als Paulus im Jahr 57 von Ephesus aus nach Korinth zu kommen vorhatte, da allerdings hat er Gefährten dorthin vorausgeschickt, um einerseits die Korinther auf sein Kommen vorzubereiten, andererseits sich selbst vorher über die dortigen Zustände so zu unterrichten, daß er darnach die rechte Weise seines Auftretens bemessen konnte. Aber man braucht auch nur die beiden Korintherbriefe zu lesen und daraus zu sehen, wie es in der dortigen Gemeinde stand und wie Paulus deßhalb ihr gegenüber sich vernehmen läßt, um augenblicklich deß gewiß zu werden, daß er der Gemeinde gegenüber, zu der er so redet, wie im Philipperbrief, an solche Vorsichtsmaßregeln gar nicht gedacht haben kann. Aber abgesehen davon — wenn es ihm nach der gewöhnlichen Auslegung so gar sehr um Nachrichten aus Philippi zu thun ist: warum will er mit dieser Sendung des Timotheus erst noch warten, bis sein Schicksal sich endgiltig entschieden hat? und wiederum, wenn er so lange wartet, warum geht er dann nicht gleich selbst mit Timotheus auf die Reise und läßt ihn etwa nur kurz vor Philippi vorausgehen und Erkundigung daselbst einziehen, so daß er hier im Briefe die Sendung des Timotheus gar nicht zu berühren und nur seine eigene anzukündigen brauchte? Sodann aber ist ja der Philipperbrief Anfang oder Mitte August geschrieben. Konnte nun Paulus den Timotheus auch vielleicht wenige Tage später nach Philippi senden, so mußte es doch bis derselbe zurückkehren konnte, Mitte oder Ende November werden. Da

dies aber für eine größere Seereise bei weitem zu spät war, so konnte Timotheus entweder gar nicht mehr in demselben Jahr zu Paulus zurückkehren, oder wenn er es durchsetzte, so war es doch jedenfalls dann für Paulus zu spät, Italien zu verlassen. In beiden Fällen also hätte sich Paulus durch die Sendung des Timotheus bewußter Weise in die Nothwendigkeit versetzt, noch einen Winter in Italien zuzubringen, was bei dem im Philippi- und Philemonbrief sich äußernden sehnlichen Begehren, seine Freiheit sofort zu einer Reise ins Morgenland zu benutzen, geradezu undenkbar ist.

Aber schon der äußeren Construction und dem Ausdruck nach stehen die beiden Sätze V. 23 u. 24 durchaus nicht in solchem Verhältniß zu einander, daß das Kommen des Ap. nach Philippi irgend wie abhängig erschiene von der Sendung des Tim. dahin. Nicht die Vorstellung erweckt eine Vergleichung beider Verse, als ob Paulus weil er jetzt kommen will, und damit er kommen kann, den Tim. schickt, sondern es sieht ganz so aus, als ob er ihn sende, weil er selbst eben nicht gleich kommen will, und damit er nicht auf der Stelle zu kommen braucht. Was ihn davon abhält, kann aber nicht wohl seine bei Absendung des Tim. vielleicht voraussichtlich noch einige Zeit dauernde Haft sein; denn er hat ja unmittelbar vorher gesagt, daß er den Timotheus senden werde, sobald er den Ausgang seiner Sache, d. h. nach dem Zusammenhang der Stelle und des ganzen Briefes seine Befreiung mit Bestimmtheit absieht. War aber einmal dies gegeben, dann konnte die Dauer der ferneren Haft nur noch nach Tagen sich berechnen; und da wir gesehen haben, daß P. keinen Grund und auch nicht die Absicht hatte, seinen Besuch bei den Philippern durch eine Sendung des Tim. vorzubereiten, so war es ja dann selbstverständlich, daß er noch die kurze Frist wartete, bis er gleich selbst mit oder ohne Timotheus, nach Ph. abreisen konnte. So wird denn P. für die nächste Zeit nach seiner Befreiung zuvörderst noch etwas vorhaben, um dessen willen er den Besuch in Philippi erst einige Zeit später ausführen kann und will, und darum eben sendet er einstweilen den Timotheus. Die ganze Stelle kommt darauf hinaus, diese Sendung als etwas Vorläufiges zu charakterisiren; und eben damit die Philipper mit derselben zufrieden sein sollen, schildert der Ap. so ausführlich und nachdrücklich die Trefflichkeit dieses seines Gehülfen und deutet durch das merklich herausgehobene Moment des ἰσόψυχος an, daß dieser Gehülfe gerade wirklich geeignet ist, seine, des Paulus Person, nicht blos ihn als Apostel zu vertreten.

Sehen wir nun unter Zugrundlegung dieser vorläufigen allgemeinen Resultate die Stelle etwas näher an, so fällt uns gleich auf, daß es heißt ἐλπίζω Τιμόθεον πέμψαι ὑμῖν, nicht πρὸς ὑμᾶς, also nicht sowohl um bei den Philippern für den Ap. Erkundigungen einzuziehen, sondern um den Philippern etwas zu sein und zu leisten, in ihrem Interesse, damit er bei ihnen ist, damit sie ihn haben, soll Tim. zu ihnen kommen. Der Zweck aber, den der Apostel für sich damit erreichen will, ist der, daß er εὐψυχεῖν, gutes Muths sein könne; und nun giebt eben das folgende part. aor. γνοὺς τὰ περὶ ὑμῶν nicht die Bedingung an, unter welcher solches εὐψυχεῖν wird eintreten können, sondern den Grund, weßhalb, den Sachverhalt in Folge dessen der Ap. ein solches εὐψυχεῖν begehrt und bedarf; es ist also nicht im Sinn eines fut. ex. mit „wenn," sondern als einfaches Präter. mit „nachdem" aufzulösen. Eben die Nachrichten, die Epaphrodit von Philippi mitgebracht hat, die sind die Ursache, daß er, um hinsichtlich der dortigen Gemeinde guten, fröhlichen Muthes sein zu können, diesen seinen treuen Gehülfen bei ihr wissen muß. Nur wenn es ihm um die Versorgung der Gemeinde zu thun ist, nur dann begreift sich, wie Paulus um zu bekräftigen, daß er durch des Tim. Sendung die Absicht des εὐψυχεῖν erreichen werde, mit γάρ eine Aussage über die Tüchtigkeit des Timotheus bringt, während man nicht einsieht, was dieser lange Begründungssatz soll, wenn es dem Ap. nur um Nachrichten über die Gemeinde durch ihn zu thun ist. So erklärt sich auch das κἀγώ in V. 19. Die Philipper hatten von der veränderten Lage des Ap. gehört und waren darob um ihn in Sorgen, aber Epaphrodit und der durch ihn überbrachte Brief wird diese Sorge zerstreuen, indem sie von beiden erfahren, daß Paulus wohlgeborgen und der Befreiung nahe sei. Umgekehrt aber ist Paulus durch Epaphras zwar mit guten Nachrichten über die Gemeinde erfreut, aber doch dadurch in einige Sorge versetzt worden, daß nach 3, 2 f. derselbe ihm auch mitzutheilen hatte, wie einzelne Versuche zur Irreleitung der Gemeinde von etlichen jüdischen oder falsch judenchristlichen Eindringlingen gemacht würden, ohne daß jedoch eine Andeutung auch nur irgend welches Erfolges dieser Menschen bei der Gemeinde ersichtlich wäre. Wenn also Paulus auch für jetzt fröhlichen Muthes wegen der Leser sein kann, so kann er sich doch der Fortdauer dieses erfreulichen Standes der Gemeinde nur dann getrösten, wenn er durch die Anwesenheit seines trefflichen Timotheus dem Treiben und den etwaigen Fortschritten jener Störenfriede vorgebaut weiß.

So kommen wir schon von unserer Philipperstelle aus zu der historischen Combination, daß Paulus, während Timotheus nach Philippi reist, selbst eine Reise in das fernere Morgenland gemacht haben wird, welche er nach Philem. 22 damals vor hatte, und welche ihn dann in ihrem späteren Verlauf auch nach Philippi führen sollte. Nun ist's an sich schon natürlich, daß Paulus, wenn er frei wurde, sich zunächst nach Unteritalien begab, um von dort aus, wo es leichter und bei seinen dermaligen Verhältnissen auch gerathener war, eine Schiffsgelegenheit zu suchen, nach dem Orient sich einzuschiffen — wie er ja auch auf der Herfarth in Puteoli, mehr denn 25 deutsche Meilen südlich von Rom ans Land gestiegen war. In dieser Wahrscheinlichkeitsrechnung kommt uns nun der Hebräerbrief zu Hilfe. Wenn nämlich derselbe auch gewiß nicht von Paulus selbst geschrieben und noch weniger nach Angaben des Apostels von einem seiner Gefährten verfaßt ist, so ist doch das Schlußwort von 13, 18 an gegenüber der von Paulus so stark abweichenden Sprechweise des Briefes, so auffallend in der den paulinischen Briefen eigenthümlichen Weise gehalten, daß ich kein Bedenken trage, die von Andern bereits ausgesprochene und ausführlich begründete Ansicht hier aufs neue auszusprechen, daß dieser Epilog dem Paulus beizulegen sei; ja von Vers 22 an glaube ich, hat er — in gewohnter Weise — eigenhändig geschrieben.

Paulus also grüßt dort Vers 24 seine Leser im Namen „derer von Italien". Demnach kann er nicht mehr in Rom sein, und zwar muß er bereits eine größere Strecke von Italien durchreist und mehrere Christengemeinden in derselben besucht haben. Er wird, wie auf der Herreise, zu Lande nach Unteritalien gegangen und bei den Gemeinden dieser Gegenden eingekehrt sein. Nun sagt er eben Vers 23 γινώσκετε τὸν ἀδελφὸν Τιμόθεον ἀπολελυμένον, μεθ' οὗ ἐὰν τάχιον ἔρχηται, ὄψομαι ὑμᾶς. Man versteht das insgemein von der Befreiung des Timotheus aus irgend einer Haft und zwar einer Haft an einem andern Ort, als wo Paulus gerade sich befand, da ja letzterer des Timotheus Ankunft noch erwartet. In Rom nun oder überhaupt in einer Stadt Italiens konnte Timotheus keinesfalls gefangen gelegen sein, da würde doch Paulus sicherlich eben in dieser Stadt auf seine Entlassung gewartet haben. Aber auch eine Gefangenschaft außerhalb Italiens anzunehmen scheint mir unthunlich, denn dann hätte Timotheus doch gewiß ebenso bald selbst zu Paulus kommen können, als eine Nachricht von seiner Befreiung; um so mehr, als er offenbar Eile haben mußte, zum Apo-

stel zu stoßen: Nähme man aber an, wie es allerdings nahe läge, daß Timotheus auf jener Sendung nach Philippi, bevor er dorthin gelangte, in Haft gerathen sei, so daß er nun erst noch seinen Auftrag dort selbst ausrichten mußte, ehe er zu Paulus zurückkehren kann, so ist erstlich sonderbar, daß die Leser, die jedenfalls im Orient zu suchen sind, von des Timotheus Verhaftung, wie Paulus weiß oder voraussetzt, anderweitige Nachricht bekommen haben sollten, während sie von der Befreiung desselben, die doch sicher eben so rasch ihnen bekannt werden mußte, nach des Paulus Voraussetzung noch nichts wußten, sondern erst durch ihn, also auf dem großen Umweg über Italien diese Nachricht ihnen als eine ganz neue mitgetheilt wurde. Zweitens aber verwickelt man sich mit dieser Annahme nur noch mehr in die oben berührten, aus der Jahreszeit erwachsenden Schwierigkeiten. Nicht bloß wäre durch diese Haft Timotheus noch tiefer in den jegliche Seereise ausschließenden Winter hineingekommen, sondern auch Paulus könnte nicht wie er doch nach dieser Auslegung thun müßte, ankündigen, daß er sofort nach Ankunft des Timotheus abreisen werde. Denn wenn Timotheus auch nur sehr kurz in Haft war, so verzögerte sich seine Rückkehr nach Italien doch bis Ende November, und die Abreise in den Orient war dann unmöglich. Allein schon an sich steht mir jenes ἀπολελυμένον zu allein und unbestimmt da, als daß ich die Nachricht von der Befreiung des Thimotheus aus einer Haft darin finden möchte. An jene Sendung des Timotheus nach Philippi sehe ich mich allerdings nun erinnert, nur in weit unmittelbarerer Weise, nämlich so, daß ich sie direct ausgesagt finde in dem ἀπολελυμένον.. Allerdings heißt ἀπολύειν nicht „senden"; aber daß es auch nicht bloß bedeutet „entlassen", einen mit einem Auftrag Gekommenen nach Ausrichtung desselben wieder heimkehren lassen, das geht schon aus den Stellen Matth. 14, 15, 22, 23 und den parallelen hervor. Es steht vielmehr in einem Gebrauch, wonach es eine mittlere Bedeutung zwischen den beiden erstgenannten hat und je nach dem Zusammenhang einer derselben sich einseitig nähert. Die überall gleiche allgemeine Bedeutung des Wortes ist nur die: in Bezug auf Jemand dasjenige thun, was erforderlich ist, um ihn in Stand zu setzen oder zu veranlassen, daß er weggeht; eine Allgemeinheit der Bedeutung, in welcher das Wort sehr gut zur Wiedergabe moderner Ausdrücke wie: Einem eine Abschiedsaudienz geben, Einem die Pässe zuschicken u. a. tauglich wäre. Meistens aber wird das Wort durch Context und Zusammenhang eine jener beiden einseitigeren Bedeutungen aufgeprägt

erhalten; wie es denn z. B. Luk. 2, 29 beinah und Act 19, 40 geradezu für „entlassen" steht (missa), während es dagegen der Sache nach ganz soviel ist, wie „senden, entsenden": Luk. 8, 38, wo es dann steht, daß Jesus Einen mit einem Auftrag nach Haus gehen heißt; und noch evidenter, weil da das Moment des Heimkehrens wegfällt, Act 13, 3, wo es von der Aussendung des Saulus und Barnabas zu ihrer ersten Missionsreise steht, und Act. 15, 30, wo es für die Abordnung nach Antiochien gebraucht ist, welche vorher mehrmals, Vers 25 und 27, als ein πέμπειν bezeichnet war. Es läßt sich hier — ähnlich auch Matth. 15, 23, am besten mit „abfertigen" wiedergeben. Die Leser des Hebräerbriefes sollen also wissen, das Timotheus mit Aufträgen vom Apostel abgefertigt ist und sich auf eine Reise begeben hat.

Nun werden wir freilich die Worte ἐὰν τάχιον ἔρχηται nicht vom Zusammentreffen des Timotheus mit Paulus verstehen; und genau genommen dürfen wir es auch nicht, um der Grammatik willen nicht. Die einzelne, nur einen einzigen Moment ausfüllende Thatsache des Kommens würde Paulus der grammatischen Regel nach, um so mehr durch den conj. aor. ἔλθῃ ausdrücken, als auch die Bedeutung dieser Verbalform als fut. ex. hier gerade recht am Platz wäre (vgl. Kol. 4, 10; Kor. 16, 10, 12; 1 Tim. 3, 14). Das Präsens ἔρχηται läßt nach meiner Meinung keine andere Uebersetzung zu, als: wenn er schneller, ziemlich schnell reist, wenn er seine Reise möglichst rasch macht (vgl. Act. 9, 17; 1 Kor. 16, 5). In diesem Fall, sagt Paulus zu den Lesern μετ' αὐτοῦ ὄψομαι ὑμᾶς. Auch das wäre nun wieder ein höchst verwunderlicher Ausdruck, wenn Paulus den Timotheus jetzt in Italien erwartet hätte, um mit ihm in den Orient zu reisen, da würde er doch sicherlich sagen: μεθ' οὗ πορεύσομαι πρὸς ὑμᾶς. Die Worte ὄψομαι ὑμᾶς weisen vielmehr darauf hin, daß Paulus jetzt nicht gleich mit Timotheus die Reise antreten, sondern erst unterwegs mit ihm zusammentreffen will, sei's nun erst bei den Lesern selbst, unter denen wohl am wahrscheinlichsten die judenchristlichen Gemeinden Syriens zu denken sind, oder in deren nächster Nähe, irgendwo in Palästina, wohin Paulus, wie wir sehen werden, sich zuvörderst zu begeben hatte. Reiste nun, wie das gar nicht anders anzunehmen ist, Paulus direct zur See dorthin, während Timotheus den Umweg über Philippi machen und sich noch da und dort etwas aufhalten mußte, so war für den letzteren allerdings ziemliche Eile nothwendig, wenn er mit dem Apostel in Syrien selbst, oder in Palästina vor dem von dort

aus zu machenden Besuch in Syrien zusammentreffen soll. Andererseits war aber doch auch der zeitliche Vortheil, den Paulus durch die Kürze und Unmittelbarkeit seines Weges hatte, durch den Vorsprung, den Timotheus in Folge seiner früheren Abreise vor ihm voraus hatte, in soweit auszugleichen, daß ein gleichzeitiges Ankommen in Asien sehr wohl möglich war.

Es ist sehr wohl denkbar, daß Paulus in Unteritalien entweder bei den Besuchen der Gemeinden sich etwas zu lang aufhielt, oder einige Zeit auf Schiffsgelegenheit warten mußte. Darüber wurde dann aber die Fahrt nach Asien eine ziemlich späte und nicht ungefährliche. Die erste Verzögerung konnte durch einen Schiffbruch eine Störung und noch größere Verzögerung herbeiführen, wie das Paulus ja bereits dritthalb Jahre früher erfahren hatte. Aus diesen Beziehungen würde sich dann auch Hebr. 13, 19, besonders leicht erklären; eine Aeußerung, die übrigens im Munde des nach zweijähriger Haft im fernen fremden Abendland zur Heimfahrt sich anschickenden, von „Fährlichkeiten" so oft heimgesuchten Paulus auch an sich natürlich genug ist.

Die Schiffe pflegten auf der Fahrt zwischen Italien und Syrien in einem der kretensischen Häfen anzulegen. So wird also Paulus, wenn er nicht schon vornherein in Italien nur ein nach Creta fahrendes Schiff bekommen hatte, auf dieser Reise jedenfalls nach Creta gekommen sein. Somit ist hier der Punkt gegeben, wo die Besprechung der Notizen anzuknüpfen hat, daß Paulus nach Titus 1, 1 den Titus auf Creta gelassen hat und ihm 3, 13 aufträgt, den gesetzeskundigen Zenas und den Apollos weiter zu befördern.

Nach den Erfahrungen, die Apollos in Korinth gemacht hatte, nämlich daß er dem Paulus gegenüber zum Parteihaupt gemacht worden war, mußte es ihm, bei seiner großen Anhänglichkeit an Paulus, ein Hauptanliegen sein, bei all seiner weiteren Wirksamkeit auf's sorgfältigste Bedacht zu nehmen, daß nicht der falsche Schein entstehe, als wolle er eigensüchtig oder gar feindselig neben und wider Paulus sein Predigtwerk treiben. Das wird auch wohl der Grund gewesen sein, weshalb er damals (1 Kor. 16, 12) nicht nach Korinth gehen wollte, als Paulus seine apostolische Autorität eben jenen Parteiungen gegenüber dort festzustellen hatte. Es sollte nicht aussehen, als wollte er neben Paulus auftreten, sondern er wollte zeigen, daß er seine Arbeit nur betrachte als eine Arbeit für Paulus, dem er's deshalb auch überläßt, allein, kraft eigener Autorität und nach eigenem Ermessen die nöthigen Schritte zur Herstellung der gemeindlichen Ordnung in Korinth zu thun. Er will, könnten wir sagen, seinen Anhang in Korinth als solchen desavouiren. Was Apollos seit der Abreise des Paulus von Ephesus (Act. 20, 1 ff.), also zwischen Herbst 57 und 63 gethan hat, läßt sich nicht ausfindig machen; da aber Tit. 3, 13 nur von einem Entsenden (προπέμπειν) des Apollos die Rede ist, so scheint es mir das Allereinfachste anzunehmen, daß derselbe damals in Creta war, und zwar, weil der Apostel von diesem Umstand weiß, bereits längere Zeit. Das führt denn aber von selbst auf die ohnehin naheliegende Annahme, daß Apollos auf Creta predigend gewirkt habe; denn gewiß konnte es gerade dem Alexandriner Apollos am allernächsten liegen, in Creta thätig zu sein. Dort vermuthe ich, hat ihn Paulus auf seiner Reise von Unteritalien nach Syrien getroffen; und damals wird ihm wohl auch Apollos gesagt haben, daß er nunmehr dringend wünsche, Creta verlassen zu können, daß also Paulus einen seiner Gehilfen an seiner Statt in Creta aufstellen möge. Es war das denn nur ein Ausfluß der oben beschriebenen grundsätzlichen Handlungsweise des Apollos. Paulus hatte aber damals keinen zu diesem Amte tauglichen Gehülfen bei sich. Timotheus war in Philippi, Marcus in Kolossä (Kol. 4, 10), Titus in Asien. Denn weder als Paulus zu jener letzten Reise nach Jerusalem aufbrach, war Titus in seiner Reisegesellschaft (Art. 20, 4); noch auch wird er unter denen genannt, die ihn nach Rom begleiteten; er scheint in Korinth geblieben und erst später fortgegangen zu sein. Daß er dann nach Asien ging, ist nicht blos deßhalb zu vermuthen, weil er nach Gal. 2, 3 dort zu Hause gewesen zu sein scheint, sondern da der Apostel ihn nicht bei sich gehabt haben kann, als er von Rom aus nach Creta kam — was die Grußüberschriften und Nachschriften, Grüße und historischen Notizen aller Briefe aus der römischen Gefangenschaft beweisen: — so kann er ihn in Creta nur gelassen haben, als er das zweitemal dorthin kam. Da kam er aber aus den palästinensischen oder syrischen Gemeinden, und dort muß er demnach den Titus gefunden haben.

Als nun Paulus der Verabredung gemäß im nächsten Frühjahr 64 mit Titus wieder nach Creta kam [1]), wollte Apollos sogleich fort; allein

1) Ob vielleicht während des Winters 63/64 ein Besuch in den binnenländischen vorderasiatischen Gemeinden stattgefunden hat (Philem. 22), darüber fehlt es sogar für eine Vermuthung an Anhaltspunkten.

er ließ sich denn doch bewegen noch zu bleiben und dem Titus zu helfen, bis dieser sich mit seinem neuen Arbeitsfelde, den cretensischen Gemeinden hinreichend vertraut gemacht haben würde, um nun selbst und allein deren Leitung zu übernehmen. Insonderheit aber bedurfte Titus die Hülfe des länger anwesenden und mit allen cretensischen Christen wohlbekannten Apollos zu dem, was nach dem Titusbrief seine Hauptaufgabe auf Creta sein sollte, nämlich taugliche Männer zu Gemeindeältesten zu bestellen und auf diese Weise eine Gemeindeordnung so wie sie gerade für Creta passend und nöthig war, einzurichten; das hätte er, der Fremde, allein und auf eignes Urtheil hin nicht ohne die größten Schwierigkeiten und selbst Gefahren unternehmen können.

In Asien aber wird Paulus nach Hebr. 13, 23 auch den Timotheus getroffen haben, und dieser begleitete ihn nun auch wieder weiter, als er vor seiner Abreise in's Abendland noch einen Theil seiner morgenländischen insbesondere die macedonischen Gemeinden besuchte, denen er es ja ausdrücklich versprochen hatte. Paulus hatte zunächst seinen Plan in der Art gemacht, daß er nach Creta, von da an Kleinasiens Küste hinauf fahren, da und dort gelegentliche Besuche machen, dann aber länger in Macedonien verweilen wollte. Von dort aus wollte er dann in's Abendland (Spanien, Röm. 15) abgehen; und zwar in der Weise, daß er zuerst nach Ephesus zurückkehren, dort etwas länger sich aufhalten und endlich von Ephesus aus, an Creta vorüber, wo er den Titus einzunehmen gedachte, nach Rom oder einem andern Punkt des Abendlandes segeln wollte. Es kam aber Manches anders.

Die Fahrt von Creta nach Macedonien an der kleinasiatischen Küste hin scheint Ephesus öfters nicht berührt zu haben, da es in der Tiefe einer Bucht lag, die man lieber rechts liegen ließ, indem man hinter Milet gleich vom Vorgebirge Trogylium aus an Samos vorbei quer nach der Insel Chios nordwestlich hinüberfuhr; — wenigstens wenn man Eile hatte, geschah es so; und Paulus hatte gewiß jetzt ebensowenig Ursache, mit seiner Zeit verschwenderisch umzugehen, wie jenesmal, wo er auch, weil er eilte, an Ephesus vorüber fuhr (Art. 20, 16). Ueberdies hatte er ja auch vor, von Macedonien aus wieder nach Ephesus zu kommen. Er wird also wie jenesmal in Milet gelandet sein, und dort konnte er ja die genauesten Nachrichten einziehen, wie es in Ephesus stehe; vielleicht waren ephesienische Presbyter oder hervorragende Gemeindeglieder dorthin bestellt, und es ist

nicht unwahrscheinlich, daß Paulus dort den Artemas und den Tychicus traf, von welchen er den einen dem Titus nach Creta zu seiner Ablösung schicken zu wollen schreibt (3, 12); Tychicus hatte ja den Brief an die Epheser etwa 1½ Jahre vorher von Rom aus dorthin gebracht.

Aber die Nachrichten, die er hier vernahm, lauteten nicht sonderlich gut. Er mußte hören, daß eine schlechtjüdische kabbalistische Religionswissenschaft von einzelnen verkehrten und gewinnsüchtigen Menschen den ephesinischen Christen aufgeschwatzt werde, und dem gemeindlich christlichen Leben von daher ernstliche Gefahr drohe. Da that nun allerdings eine Gegenwirkung von apostolischer Autorität noth, und mit Vorbehalt persönlichen Kommens sandte Paulus den Thimotheus nach Ephesus, um dem Unwesen zu steuern (1 Tim. 1, 3.), obwohl derselbe, wie aus dem παρεκάλεσα zu schließen, und wie aus seiner unverkennbar schüchternen, nicht eben energischen Natur sehr wohl zu begreifen ist, vor der Aufgabe etwas zurückschreckte und erst nach mehrfachen dringenden Vorstellungen des Apostels sich zur Uebernahme derselben entschloß. Dies war die erste Durchkreuzung der Pläne des Apostels.

In Macedonien harrte seiner eine zweite. Denn er überzeugte sich dort gar bald, daß er aus irgend welchen Gründen länger werde bleiben müssen, als er vor hatte, und daß er also möglicher Weise sich nur sehr kurz in Ephesus werde aufhalten können, wenn er noch in's Abendland kommen wollte. Hatten nun für die zuerst vorausgesetzte kurze Zeit des interimistischen Wirkens in Ephesus für Timotheus mündliche Anweisungen des Apostels genügt, so wurde es jetzt ganz anders. Denn wenn Paulus nur ganz kurz in Ephesus verweilen konnte, so war es nicht wohl thunlich, den Timotheus dort wegzunehmen und die Gemeinde sich selbst zu überlassen, wie Paulus zuerst vorgehabt. Timotheus mußte vielmehr in diesem Fall in Ephesus bleiben; dann aber bedurfte er einer objectiv vorliegenden apostolischen Instruction, welche ihm einerseits ermöglichte, immer wieder sein Thun an eine feste, untrügliche Norm prüfend zu halten, und andererseits der Gemeinde, resp. ihren Verderbern, mit einem klaren apostolischen Zeugniß sowohl für seine apostolische Autorität, als auch für die Richtigkeit seines amtlichen Handelns vor die Augen zu treten. So ist die Stelle 1 Tim. 3, 14. ff. zu verstehen: nicht blos für die in dem βραδύνειν unmittelbar liegende Verlängerung seines Wirkens in Ephesus soll Timotheus instruirt werden — das konnte in keinem Fall ein so umfangreicher Zeitraum sein,

daß nicht die ersten mündlichen Anweisungen genügt hätten — sondern für die mit jenem βραδύνειν von selbst gegebene Folge, daß Timotheus in Ephesus bleiben mußte, soll ihm dieser Brief jenen objectiven Halt geben, welcher durch das persönliche Kommen des Apostels durchaus nicht entbehrlich wurde. Weil Paulus, wenn er verzieht, nur sehr kurz in Ephesus bleiben kann, darum sagt er dem Timotheus brieflich, was er zu thun hat, damit er dann in Ephesus sich nicht erst damit befassen muß, sondern sich ganz der Gemeinde widmen kann; und weil in Folge des βραδύνειν Timotheus wird in Ephesus bleiben müssen, so ist auch von dieser Seite her die schriftliche Form die einzig zweckdienliche Form der Instruction; denn Timotheus muß etwas Concretes, objectiv Vorliegendes in der Hand haben. Es ist in dieser Beziehung mit dem 1. Brief an Timotheus ganz ähnlich wie mit dem an die Römer, welchen Paulus ja auch schreibt, während er vor hat, demnächst selbst nach Rom zu kommen: die römische Gemeinde soll eben auch ein festes Document seiner heidenapostolischen Predigt für immer in der Hand haben. Daß Timotheus in Ephesus geblieben ist und den Apostel nicht nach dem Occident begleitet hat, beweist der 2. Brief an Timotheus, der aus Rom geschrieben ist und nach seinem ganzen Inhalt offenbar denselben Wirkungskreis wie der erste voraussetzt.

Nachdem nun der 1. Timotheusbrief geschrieben war, vielleicht im Juni 64, zog sich der Aufenthalt des Paulus in Macedonien abermals in die Länge, und er sah nun ein, daß er in diesem Jahre gar nicht mehr werde in's Abendland kommen können; ja sogar, daß er die Reise dahin nicht über Creta, sondern direct von Ephesus aus nach Korinth und von dort aus durch den korinthischen Meerbusen nach der epirotischen Hafenstadt Nikopolis werde machen müssen um dort zu überwintern und gleich im Frühjahr über das adriatische Meer nach Italien hinüberzufahren. So mußte nun auch an Titus nach Creta geschrieben werden.

Dessen Aufgabe nun war, wie gesagt, wesentlich die Ordnung der kretensischen Christen durch Aufstellung von Presbytern, wozu ihm eben Apollos behilflich sein sollte. Wenn nun Paulus vor hatte, den Titus mit sich nach dem Occident zu nehmen, so kam Alles darauf an, daß diese Aufgabe gehörig erfüllt war. Denn es scheint, daß die judaistischen Einwirkungen in Creta zwar auch vorhanden; aber doch nicht so bedeutend und gefährlich waren, als der Mangel gemeindlicher Ordnung, und daß zu erwarten war, es würden, wenn nur erst diese gehörig hergestellt sei, auch

jene erfolgreich abgewehrt werden können. Diese Aufgabe des Titus mußte aber vor seinem Abgang um so mehr gelöst sein, als sie einen Mann von apostolischer Autorität erforderte, wie sie außer den Aposteln selbst nur ihre auserlesenen ständigen Gefährten besaßen; und wiederum wird dies bei den Cretern um so mehr der Fall gewesen sein, als sie nach der Charakteristik 1, 12. und nach dem Umstand, daß sie gerade ausdrücklich zum Unterthanengehorsam vermahnt werden, nicht allzu geneigt zu pflichtmäßiger Unterordnung gewesen zu sein scheinen. War also Titus weg, so war auch Apollos nicht der Mann zur Fortsetzung jener Aufgabe; er war entbehrlich, selbst wenn sie noch nicht vollständig gelöst war, und so kann Paulus jetzt um so mehr seinem Wunsche gemäß den Titus beauftragen, den Apollos und den Zenas nunmehr weiter zu befördern (3, 13). Wir wissen, daß Apollos viel und gern in Ephesus war. Da er nun nach 1 Kor. 16, 12 im Jahr 57 in Ephesus blieb, aber versprochen hatte, später nach Korinth zu kommen, was er am wahrscheinlichsten erst nach des Paulus Abreise von da, d. h. nicht vor dem Frühjahr 58 ausgeführt hat, da er dann sicherlich einige Zeit in Korinth geblieben ist (vielleicht mit Titus) und inzwischen, nach seinem Wirken auf Creta zu schließen, auch wieder in seiner Heimath Alexandria gewesen sein wird: so ist es nicht unwahrscheinlich, daß er, wenn er jetzt von Creta abreist, zunächst wieder Ephesus zu besuchen gedenkt und dies dem Paulus bei dessen Besuch auf Creta bereits mitgetheilt hat. Dies ist aber jetzt gerade dem Ap. äußerst erwünscht; denn so entbehrlich Apollos jetzt in Creta ist, so brauchbar ist er, der alexandrinisch gebildete Judenchrist und der ausdrücklich als „Gesetzkundiger" benannte Zenas, um in Ephesus dem Tim. zur Bekämpfung der falschjüdischen Schrift- und Religionswissenschaft beizustehen.

Um aber Creta nicht ganz allein zu lassen, will Paulus, wie er das wohl schon in Milet ausgemacht, den Artemas oder Tychikus dorthin senden, wenn er nach Ephesus zurückgekommen sein wird, wo wir, wie bemerkt wenigstens den Tych. am wahrscheinlichsten zu suchen haben. Sobald aber einer von diesen in Creta angekommen ist, soll Titus schleunig, d. h. jedenfalls vor dem Winter nach Nikopolis kommen, wo Paulus überwintern will. Von Macedonien nach Creta brauchte der Brief drei Wochen, dann ist wieder einige Zeit anzusetzen, bis der vom Apostel erst nach Absendung des Titusbriefes von Ephesus aus abgeordnete Artemas oder Tychikus nach Creta kam, und 14 Tage brauchte Titus von Creta nach Nikopolis. Soll

er also dort noch vor dem Winter ankommen, so muß der Brief an ihn 7—8 Wochen vor November, also etwa Ende August geschrieben sein.

Bald nach Absendung des Titusbriefes verließ Paulus Macedonien und fuhr zunächst auf dem gewöhnlichen Wege nach Troas. Nun lesen wir Act. 20, 13, daß er sechs Jahre früher auf derselben Reise in Troas ausgestiegen und bis Assus zu Fuß gegangen sei. Irgend eine christliche Gemeinde oder ein christliches Haus, vielleicht auch nur eine persönliche Bekanntschaft mochte ihn dazu veranlassen; während das Schiff die zwischen beiden Orten südwestlich sich ausstreckende Halbinsel umsegelte, konnte er gar wohl den kurzen Weg von 7—8 Stunden quer durch dieselbe zu Fuß zurücklegen. Daß er es diesmal ebenso gemacht, darauf führt uns 2 Tim. 4, 13. Die Seefahrt, die sich überdies oft in die kühle Nacht hineinzog, machte den dicken, warmen Mantel besonders für den kränklichen Paulus unentbehrlich. Dagegen war ihm dies Kleidungsstück nicht blos überflüßig, sondern eher lästig, wenn er jetzt im heißen Sommer (August) eine kleine Fußwanderung unternahm. Mag er nun daran erst gedacht haben, als das Schiff in Troas bereits abgefahren war, oder mögen die, denen er ihn zur Besorgung auf das Schiff übergab, ihn vergessen haben — kurz er blieb in Troas liegen. Die Bücher aber und Pergamente, die in derselben Stelle erwähnt werden, sind auf keinen Fall mit dem Mantel in Troas liegen geblieben, sondern Tim. wird sie in Ephesus gehabt haben, wohin sie Paulus ihm zu irgend einem Zweck mitgegeben hatte.

In Assus wieder eingestiegen fuhr Paulus nach Ephesus, ordnete den Artemas nach Creta ab — denn den Tychikus nahm er nach 2 Tim. 4, 12 mit nach Rom — hielt sich aber nur sehr kurze Zeit auf, fuhr dann an Milet vorüber, wo er den in Ephesus mitgenommenen (Act. 21, 29) Trophimus krank zurücklassen mußte (2 Tim. 4, 20), dann durch das ägäische Meer nach Kenchreä und Korinth. Dort blieb Erastus zurück (2 Tim. 4, 20), da er hier zu Hause war; möglich, daß sein städtisches Amt (οἰκονόμος τῆς πόλεως Röm. 16, 23) ihn öfter auf amtlichen Geschäftsreisen nach Kleinasien und so jetzt mit Paulus zusammenführte. Von Korinths westlichem Hafen Lechäum aus schiffte sich dann P. nach dem am ambracischen Busen liegenden Nikopolis ein. Von diesem Winteraufenthalt in Nikopolis an wird die Geschichte des Apostels außerordentlich schwierig, da die Quellen sehr dürftig sind. Einen Haupttheil derselben bildet zunächst der 2. Brief an Tim., denn daß dieser nicht aus der zweijährigen Haft 61—63 herrühren kann, wird selbst von Solchen zugestanden, welche keine Befreiung des Ap. annehmen, sondern nur eine an jene 2 Jahre unmittelbar sich anschließende zweite Periode derselben Haft. Sind wir aber durch die Briefe an die Phil., Hebr., Tit., 1 Tim. einmal auf eine Befreiung und eine nach derselben gemachte Reise in den Orient hingewiesen, so ist es uns nicht mehr zweifelhaft, daß der 2. Timotheusbrief aus einer andern, neuen Haft des Paulus geschrieben ist. Aber dieser Brief, worin der Ap. zu einem seiner vertrautesten Gefährten und in der Todesgewißheit redet, welche ihm Gedanken und Wort hinweg von der Geringfügigkeit der augenblicklichen irdisch persönlichen Verhältnisse hinauf zum Herrn im Himmel und hinaus in die ferne Zukunft seiner Gemeinde auf Erden lenkt, enthält nur wenige und dunkle Andeutungen über die letzte Vergangenheit und die Gegenwart des Apostels.

Die andere Reihe der Zeugnisse, die aus der kirchlichen Überlieferung, ist ebenfalls sehr spärlich und das Wenige eben deßhalb dunkel, um so mehr, als diese Notizen überall nicht Erzählungen von etwas Unbekanntem, Neuem, sondern nur gelegentliche Hinweisungen auf damals Allbekanntes sein wollen.

Hat nun Paulus am Ende der Haft, aus der 2. Tim. geschrieben ist, den Märtyrertod erlitten, was nach dem Ton des Schreibens im Zusammenhalt mit der kirchlichen Überlieferung nicht zweifelhaft sein kann, so sind wir eben durch diese letztere auch genöthigt, vorher die Röm. 15 erwähnte Reise nach Spanien zu setzen. Nun kann aber der 2. Brief an Tim. nicht mehrere Jahre nach dem 1 geschrieben sein; denn nicht nur sind die Gemeindeverhältnisse an dem Ort, wo Timotheus sich befindet, und daher auch die Weisungen für ihn hier zum größten Theil wesentlich dieselben wie im 1. Brief; sondern mit der Notiz 4, 13 kann Paulus sich nur auf etwas in der letzten Vergangenheit Geschehenes beziehen; jener Mantel kann nicht bereits mehrere, drei, oder gar wie man gemeint hat, fünf Jahre in Troas liegen. Die letzte Anwesenheit des Paulus in Troas fällt ungefähr in den August 64, unser Brief, der den Tim. auffordert, noch vor dem Winter nach Rom zu kommen, kann nicht später als im Juli geschrieben sein — also, nach der vorigen Bemerkung, nicht erst Juli 66, sondern Juli 65. In diesen Zwischenraum zwischen August 64 und Juli 65 fällt der Winter in Nikopolis, die Reise nach Spanien und die neue Verhaftung.

Das älteste Zeugniß für die Reise nach Spanien ist die bekannte

Stelle im Brief des röm. Clemens c. 5. διὰ ζῆλον ὁ Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ἔπεσχεν, ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας, φυγαδευθείς, λιθασθείς· κήρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν· δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη. Es sei mir erlaubt, den vielen Besprechungen dieser Stelle nur einige, meines Wissens bisher noch nicht angeregte Bemerkungen hinzuzufügen. Die Aussage über Paulus wird in drei ziemlich scharf ausgezeichneten Wendungen gegeben so zwar, daß jedesmal dem, was er in seinem Leben geleistet hat, das zur Seite tritt, was ihm am Ausgang dieses Lebens zu Theil geworden ist: (1) Hat er die Schrecken blutiger Verfolgung muthig ertragen, so ist ihm dafür der Siegeskranz des Überwinders geworden; (2) ist er Gottes rastloser Herold im Morgen- und Abendland gewesen, so geht nun auch hinwiederum gleich wie ein Heroldsruf der Ruhm jenes Glaubensmuthes durch die Welt; 3) ist er endlich im Dienst des Evangeliums durch die ganze Welt gezogen und bis zum äußersten Lande des Westens vorgedrungen, so ist er nun auch ganz über diese arme Erde hinausgekommen und in die hohen überirdischen, seligen Himmelsräume entrückt. Ich dächte, schon von dieser ganz unverkennbaren innern Organisation der Stelle aus mußte es sich als unmöglich darstellen, unter dem τέρμα τῆς δύσεως in relativem Sinne das ihm eben gesteckte Ziel im Westen zu verstehen, oder den Ausdruck als rhetorische Hyperbel geradezu für Italien zu nehmen, gegen welches letztere, so oft es auch wieder behauptet wird, der Hinweis darauf genügt, daß diese Hyperbel im Munde des römischen Clemens zur schlechthinigen Sinnlosigkeit wird. Ueberdies geht die Aufzählung der ganzen Stelle offenbar in einer Steigerung vorwärts, welche bei jenen beiden Erklärungen willkürlich vernichtet wird. Was mir aber die Hauptsache scheint, ist die Tendenz der ganzen Stelle. Clemens will sichtlich nichts weniger als Nachrichten über die letzten Lebenszeiten des Paulus geben, sondern die gesammte große Wirksamkeit des Apostels vor seinem Tod, als eine geschlossene Einheit, will er, diesem seinem Ausgang gegenüber, zusammenfassend aussagen. Da gehört dann aber Alles, was in seine letzte Gefangenschaft fällt, auch das Zeugniß vor seinen Richtern (auf welche man das ἐπὶ τῶν ἡγουμένων oft bezieht) gar nicht her, es gehört das vielmehr mit seinem Tode zu einer Einheit zusammen und liegt in dem ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου κτλ. Daß wir hierin Recht

haben, zeigt auch das οὕτως, welches alles Vorhergehende als zu einer großen Einheit gehörig zusammenschließt. Die ἡγούμενοι können daher nach meiner Meinung weder Helius und Polyklet sein, die während Nero's Abwesenheit in Griechenland Rom regierten; noch auch die praefecti practorio Tigellinus und Nymphidius Sabinus; noch auch das kaiserliche Gericht, vor welches Paulus gestellt ward; sondern es sind, so viel ich sehe, Gewalthaber in Spanien, entweder einheimische Fürsten oder kaiserliche Beamte über diese Provinz, vor welchen, unter deren Augen Paulus in Spanien gepredigt hat. Denn daß μαρτυρεῖν in dieser und nicht in der später sich vordrängenden Bedeutung des Märtyrwerdens steht, geht aus dem Verhältniß des part. aor. μαρτυρήσας zu ἀπηλλάγη τ. κ. unwidersprechlich hervor.

Das zweite Zeugniß für die spanische Reise des Paulus findet sich in dem Fragment des Unbekannten de canone, dem sogen. Muratorischen Kanon [1]). Leider ist uns dies merkwürdige Schriftstück nicht im griechischen Original, sondern nur in einer lateinischen Uebersetzung erhalten, welche nicht erst durch Schuld der Abschreiber, wie mehrfach angegeben worden ist, sondern schon vom Uebersetzer selbst die barbarische Gestalt erhalten hat, in der es sich als ein trostloses Gemisch von Sinn und Unsinn darstellt. Brauchbar und ergiebig für die Bearbeitung der apostolischen und altkirchlichen Zeit wird es nur dann wirklich sein, wenn man sich vom Festhalten an der so handgreiflich zu erhärtenden Annahme eines griechischen Originals durch die neuerlichen Bestreitungen derselben nicht abbringen läßt, und in dem Maße, als die Reconstruction des Originals in einer allseitig befriedigenden Weise gelingt. Wir lassen der Deutlichkeit halber den Wortlaut der Stelle hier folgen: acta autem omnium apostolorum sub uno libro scribta sunt lucas obtime theophile conprindit quia sub praesentia ejus singula gerebantur sicuti et semote passionem petri evidenter declarat sed profectionem pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis. Ich darf es wohl als ein günstiges Zeugniß für meine Ansicht vom Fragment überhaupt wie von der in Rede stehenden Stelle desselben ansehen und geltend machen, daß ich, ohne von Böttticher's „Versuch einer Herstellung des Canon Muratorianus“ [2]) auch nur zu

1) Die folgende Untersuchung findet sich im Wesentlichen bereits in meiner Erklärung des 1. Briefes Petri S. 352 ff.

2) Zeitschr. f. luth. Th. u. K. 1854. I. S. 127 f.

wissen, zu einer Rückübersetzung jener Stelle in's Griechische gelangt bin, welche mit der von Böttticher gegebenen im Wesentlichen zusammentrifft.

Von vornherein will der eigenthümliche Zweck des Verfassers, der trotz der verstümmelten Erhaltung seiner Schrift noch ganz gut erkannt werden kann, mehr als es sonst oft geschieht, berücksichtigt sein bei der Erklärung des Einzelnen. Der Fragmentist will nun weder geschichtliche Notizen über die Abfassung der neutestamentlichen Schriften zusammenstellen, noch auch blos ein Verzeichniß der in der römischen Kirche als kanonisch geltenden neutestamentlichen Schriften geben; sondern er will den Kanon der römischen Kirche, indem er ihn referirend mittheilt, sozusagen auch gleich dadurch legitimiren, daß er die noch vorhandene Kenntniß von der geschichtlichen Entstehung der einzelnen Schriften und ihrer darnach sich bestimmenden Eigenthümlichkeit hervorhebt, an welcher die kirchliche Ueberzeugung von der Aechtheit dieser Bücher ihre Berechtigung hat, und aus diesem apologetischen Interesse erklärt sich denn auch, warum er die Kenntniß von der geschichtlichen Entstehung einzelner Schriften hervorhebt, welchen eben auf Grund dieser Kenntniß die kirchlich kanonische Anerkennung verweigert werden kann und muß. So will er auch nicht Beweise für oder gegen die spanische Reise des Paulus vorbringen, sondern nur erinnern, mit welch' gutem Grund die Kirche die Apostelgeschichte für ein ächt kanonisches Buch anerkenne, indem sie hinsichtlich der Entstehung derselben wisse, daß es die Aufzeichnungen eines Augenzeugen enthalte. Zur Begründung dessen beruft er sich nun auf das Verhalten des Verfassers gegenüber der passio Petri und der profectio Pauli ab urbe ad Spaniam — absichtlich halten wir uns vor der Hand an den lateinischen Text. Von jenen beiden Thatsachen aber spricht Lukas in der Apostelgeschichte nicht und um das semote in eigenthümlicher Weise auf eine anderweitige Besprechung der passio Petri durch Lukas, etwa in einer besonderen Schrift oder gar in der Stelle seines Evangeliums (semote?) 22, 31 ff. beziehen zu können, müßte man erst nachweisen, was die Erwähnung dieses ganz und gar nicht zu einer derartigen Charakteristik der Apostelgeschichte gehörigen Umstandes hier soll. Ferner ist es ein kritisch unstatthaftes Vorgehen, zu dem Satze sed — proficiscentis ohne weiters ein omittit zu ergänzen, wie man gewöhnlich die Sinnlosigkeit desselben zurechtzubringen sucht. Sodann warum ist denn dann nichts von Pauli Märtyrertod gesagt, den Lukas doch auch omittit? Endlich sind sowohl die Worte evidenter declarat selbst als auch jeder

griechische Ausdruck, dessen Uebersetzung sie sein können, gänzlich ungeeignet zur Bezeichnung der Erzählung eines geschichtlichen Vorgangs.

Halten wir nun fest an diesen principiellen Voraussetzungen 1) daß die passio Petri und die profectio Pauli von einem und demselben, im Vorhergehenden bereits enthaltenen Verbum abhängen müssen, 2) daß zu erklären ist, weshalb des Paulus Märtyrertod unerwähnt bleibt, 3) daß die Worte evidenter declarat keine schriftliche Erzählung eines geschichtlichen Factums meinen können, 4) daß die ganze Stelle nur zu dem, die kanonische Geltung der A. G. rechtfertigenden Nachweis ihrer Entstehung durch den Augenzeugen Lukas dienen soll, so ergiebt sich folgende Rückübersetzung in das griechische Original: Τὰς δὲ πράξεις πάντων τῶν ἀποστόλων ἐφ' ἑνὶ λόγῳ γεγραμμένας Λουκᾶς — ὦ κράτιστε Θεόφιλε (parenthetische Bezeichnung der Apostelgeschichte) — συνέκλεισεν, καθὸ (καθ' ὅσον, cfr. Matth. 9, 15; 2 Pet. 1, 13; Xen. Cyrop. V, 5, 8; Matth. 25, 40. 45; Röm. 11, 13 und Hebr. 9, 27) ἐπὶ παρουσίας αὐτοῦ μέρος τι (ἕνια) ἐπράχθησαν, καθὼς καὶ παρεὶς μαρτυρίαν μὲν τὴν τοῦ Πέτρου φανερῶς ἀποσημαίνει, πορείαν δὲ τὴν τοῦ Παύλου ἀπὸ τῆς πόλεως εἰς τὴν Σπανίαν πορευομένου. Man wird das verstehen, wenn man sich die Worte φανερῶς ἀποσημαίνει ans Ende des Ganzen gestellt denkt, indem sie nur durch eine gut griechische Figur hinter das erste Glied gestellt sind, während sie logisch hinter dem zweiten, auch dies mit umfassend, stehen sollten: „die Thaten aller Apostel aber faßt Lukas als in einem Buch beschriebene (in einem Buch) zusammen soweit als sie theilweise in seiner Gegenwart geschehen waren, wie er auch dadurch deutlich zu erkennen giebt, daß er das Zeugniß des Petrus und die Reise des Paulus von Rom nach Spanien wegläßt."

So erklärt sich nun auch das auffallende omnium apostolorum; es steht in Gegensatz einerseits zu uno libro, andrerseits zu singula. Daß Lukas einzelne Begebenheiten im Berufsleben einzelner Apostel als Augenzeuge mit erlebt hat, das brachte ihn nach der freilich nicht gerade gelungenen kritischen Vermuthung des Fragmentisten oder seiner Zeitgenossenschaft auf den Gedanken, die Thaten aller Apostel in einem einheitlichen Werk zu beschreiben, (und wir sehen daraus, was freilich schon die Bezeichnung des Buches πράξεις ἀποστόλων uns an die Hand giebt, daß die Zeit des Fragmentisten bereits jene irrige Vorstellung von der Apostelgeschichte hatte, dies Buch solle in der That eben nur eine Geschichte der Apostel sein). Und daß nun, sagt der Fragmentist weiter, Lukas wirklich nur aus

diesem Anlaß und von dem damit gegebenen Standpunkt aus sein Buch geschrieben habe, das beweise er deutlich dadurch, daß er da zu erzählen aufhörte, wo die Periode, in der er Einzelnes als Augenzeuge mit erlebte, zu Ende war, d. h. mit der zweijährigen Haft des Paulus 61—63, welcher das Zeugniß des Petrus und die Reise des Paulus nach Spanien erst nachfolgte. Denn auf eine Predigt des Petrus, und zwar auf eine solche in Italien, in Rom — da sie der römische Verfasser ganz ohne alle örtliche Näherbestimmung als eine genugsam bekannte voraussetzt — beziehe ich das μαρτυρία, welches gewiß im Grundtext stand und wofür der Uebersetzer nach dem späteren Gebrauch dieses Wortes sofort sein passionem einsetzen zu dürfen meinte. Dann stehen erstens die Glieder in der gehörigen Ordnung, da des Petrus Märtyrertod zeitlich hinter die Reise des Paulus nach Spanien fallen muß und also wohl auch hier nach derselben genannt sein würde. Dann bekommen auch diese beiden Glieder die gehörige Gleichartigkeit, während man nicht begreift, weßhalb gerade Petrus Märtyrertod und Pauli Reise nach Spanien zusammengenannt werden sollten. Dann hebt sich auch das Befremden darüber, daß des Paulus Märtyrertod nicht genannt wird; denn die Thaten — πράξεις der Apostel wollte ja Lukas nach dem Fragmentisten beschreiben, der Tod aber gehört dazu nicht mehr; ob also Lukas bei dem Tode des einen oder des andern der beiden Apostel zugegen war, mußte nach dem Fragmentisten für ihn ganz gleichgiltig sein, er mußte da aufhören, wo er nicht mehr Augenzeuge von irgend welcher Wirksamkeit der Apostel war. Da nun Lukas in der That erst im 2. Timotheusbrief wieder bei Paulus erscheint, nachdem wir ihn zuletzt Philem. 24 in der Nähe des Apostels gefunden haben, so ist Grund genug zu glauben, daß der Fragmentist, abgesehen von der darauf gebauten Anschauung von der A.-G., ganz recht berichtet ist, wenn er den Lukas vom Jahr 63 an nicht mehr in Pauli Gesellschaft sein läßt bis zu seiner Todesgefangenschaft. Dabei ist es uns nun auch nicht bloß nicht auffallend, sondern im Gegentheil von entschiedener für uns günstiger Bedeutung, daß der Fragmentist nicht bemerkt, Lukas habe auch die (oben beschriebene) Reise des Paulus ins Morgenland nach seiner Befreiung aus der ersten Gefangenschaft weggelassen. Nach des Paulus eigenen Aussagen Röm. 15, 15, ff wissen wir, daß Paulus die Reise nach Spanien als einen Abschluß in der Geschichte seiner apostolischen Thätigkeit betrachtet; von da an, wo er den Römerbrief schreibt, hat ihm Alles wesentlich nur die Bedeutung, diese Reise

einzuleiten und vorzubereiten. Gerade wie er also damals, als er den Römerbrief schrieb, seine bevorstehende Reise von Korinth nach Jerusalem nur als Anbahnung, gleichsam als ersten Theil seiner spanischen Reise betrachtet, so muß es ihm auch gewesen sein, als er nach dem fünfjährigen Verschub von Rom aus ins Morgenland fuhr: es war im Grunde bereits die Reise nach Spanien, die er damals antrat, und die er nur mit jener orientalischen Rundreise einleiten mußte. Diese Anschauung hat sich dann wohl in der Tradition erhalten, daher auch unser Fragmentist nach der Befreiung alle Thätigkeit des Paulus in die eine spanische Reise zusammenfaßt.

Was wir somit aus dem Fragment entnehmen, ist dies, daß es uns Jahr 170 eine allbekannte christliche Ueberlieferung gab, Paulus sei nach Spanien gereist, und zwar von Rom aus.

Halten wir das mit unseren früheren Bestimmungen zusammen, so muß Paulus von Nikopolis aus nicht direct, sondern — was ohnedies das Natürliche — über Rom nach Spanien gegangen sein.

Was ihn, abgesehen von allem Andern, dazu veranlassen mußte, ist leicht zu sehen. Vom 19. bis 24. Juli 64 wüthete in Rom der bekannte große Brand; aber nicht gleichzeitig, sondern erst im Herbst begannen die Verfolgungen der Christen, da Nero erst, als er sich nicht mehr vor dem Verdacht der Brandstiftung zu retten wußte, die Christen dieses Verbrechens beschuldigte. In Macedonien konnte also Paulus noch nichts von beiden Vorgängen wissen; dagegen schon auf der Reise zwischen Ephesus und Nikopolis wird er von dem Brand, und in Nikopolis dann auch von der Verfolgung gehört haben. Das adriatische Meer, seiner Stürme wegen berühmt, wird ihm kaum mehr erlaubt haben, in diesem Herbst die Fahrt nach Italien hinüber zu wagen. Dagegen wird er sobald nur immer möglich im Frühjahr 65 hinübergesegelt sein. Die kurze Fahrt ließ sich wohl schon früher wagen, als der Regel nach die Seefahrt wieder begann, so daß Paulus sehr gut bereits im März in Rom gewesen sein kann.

Er fand die Gemeinde verstreut, zerstoben; einzelne mögen wohl geblieben, andere bereits wieder zurückgekommen sein, da die Verfolgung nach allen Nachrichten nicht eben sehr lange dauerte, und Viele gewiß nur in die Nachbarschaft Roms geflohen waren. Dem Paulus aber lag eben seiner spanischen Reise wegen Alles daran, in Rom eine Gemeinde zu haben als einen festen Stützpunkt, von dem er ausgehen, auf den er sich zurückziehen könnte. So hat er gewiß alles Mögliche gethan, um gerade

den gemeindlichen Bestand der römischen Christen wieder herzustellen; und darnach begreift es sich, wie der korinthische Bischof Dionysius in dem bei Eusebius aufbewahrten Fragment seines Briefes an die Römer (Ταῦτα καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης νουθεσίας τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε καὶ γὰρ ἄμφω (Paulus und Petrus, auf welchen letzteren hier nicht näher Bezug genommen werden kann) καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξαν, ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμοῦ διδάξαντες κτλ....), und noch bestimmter Irenäus (... τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν ...) von einer gemeindegründenden Thätigkeit des Paulus in Rom hat sprechen können.

Daß diese Bemühungen möglich waren, ist vollkommen glaublich bei der Art dieser Verfolgung, die nur in Folge einer augenblicklichen Verlegenheit Nero's vermittelst einer Verhetzung des Volks in plötzliche Wuth in Gang gebracht worden war. Sie kann nicht wohl lange nachgehalten haben. Wissen wir doch auch von den Judenverfolgungen in Rom, daß jedes Mal in kürzester Frist nicht nur die Vertriebenen, sondern sogar neue Schaaren wieder kamen; und Tacitus erzählt von den Zeiten der Verfolgung selbst: unde quamquam adversus sontes et novissima exempla meritos, miseratio oriebatur, tanquam non utilitate publica, sed in saevitiam unius absumerentur. Ob aber nun Paulus ungestört dies Thun fortsetzen und vollenden konnte? Ich glaube nicht.

Von vorn herein ist es unwahrscheinlich, daß die kaiserliche Polizei nicht sollte Nachricht davon bekommen und Notiz davon genommen haben, daß derselbe Paulus, der vor 1½ Jahren aus der Haft in Rom entlassen worden war, nun in Rom umhergehe und für Wiederherstellung der so eben wegen eines furchtbaren Verbrechens verfolgten Christengemeinde thätig sei; das konnte sie auch bei völligem Stillstand der Verfolgung nicht ignoriren, und es ist nun höchst wahrscheinlich und natürlich, daß Paulus in Rom verhaftet wurde. Darauf dürften aber auch die geschichtlichen Zeugnisse und vor allem der 2. Thimothensbrief selbst führen.

Je mehr ich die Stelle 4, 16. ff. betrachte, desto weniger kann ich mich mit der Meinung befreunden, Paulus spreche hier von einer einzelnen Thatsache innerhalb derselben Gefangenschaft, aus der er den Brief schreibt, nämlich von einer ersten Verhandlung, einer prima actio, welche in Folge der wohlgelungenen Vertheidigung des Apostels mit einem non liquet

geendet habe. Es will schon nicht recht zusammenstimmen, daß Paulus zuerst Vers 9 ff. ausführlich seine Verlassenheit schildert und es dann in Vers 16 wieder als etwas Besonderes hervorhebt, daß bei der ersten Verhandlung keiner, d. h. doch vor allem keiner seiner Amtsgehilfen ihm beigestanden habe. Es müßte offenbar das ἐγκατέλιπον Vers 16 mit dem ἐγκατέλιπεν Vers 10 zusammenfallen dann aber hätte Paulus doch sicher gleich hinter Vers 10 angefügt, was die weitere schmerzliche Folge dieser Verlassenheit für ihn war, daß er nämlich auch seine Vertheidigung allein, ohne Freund und Beistand führen mußte. Oder will man annehmen, daß jene Gefährten ihn erst verlassen haben nach seiner so erfolgreichen Vertheidigung? Dann kommt hinzu, daß offenbar von Vers 9—15 Bericht über die letzte Vergangenheit und Gegenwart des Apostels gegeben wird: wozu nun in Vers 16 die Einleitung des hier Erzählten durch eine historische Notiz? wozu anders, als um das Folgende vom Vorhergehenden zeitlich abzuscheiden und einer früheren Vergangenheit zuzuweisen? Das tritt besonders an's Licht, wenn wir Vers 14 und 15 schärfer in's Auge fassen.

Dort gibt Paulus offenbar Bericht von den bisherigen Begebnissen in seinem Proceß; denn jedenfalls lassen sich die ἡμέτεροι λόγοι am natürlichsten als Vertheidigungsreden fassen. Paulus sagt dem Timotheus, daß auch er, wenn er nach Rom komme, Ursache habe, sich vor einem gewissen Alexander zu hüten, da derselbe seine Böswilligkeit gegen den Apostel, die er durch die Hartnäckigkeit, womit er dessen Vertheidigung zu entkräftigen suchte, bewiesen habe, wohl auch gegen ihn, Timotheus, kehren könne. Es scheint ein dem Timotheus bekannter Mann gewesen zu sein, wahrscheinlich ein Epheser; und es hat nichts gegen sich, anzunehmen, daß er derselbe ist wie der 1 Tim. 1, 20. Genannte. Das Strafurtheil, das Paulus über ihn gefällt, konnte ihn zu solcher Feindseligkeit gegen den Apostel gereizt haben, die sich dann leicht auf Timotheus als den Ankündiger jener apostolischen Strafsentenz übertragen konnte. Sind nun also jene λόγοι Vertheidigungsreden, so sind es solche, die eben in dieser letzten, gegenwärtigen Haft des Apostels gehalten waren. Wie nun, wenn fortgefahren wird ἐν τῇ πρώτῃ μου ἀπολογίᾳ — ist das nicht eine geflissentliche Scheidung der ἡμέτεροι λόγοι von einer zeitlich anders wohin gehörigen Vertheidigung? Gehörte Vers 15 und 16 in dieselbe Zeit, so würde die Zeitbestimmung in Vers 16 weggelassen, und der Vers selbst eng mit dem vorhergehenden verbunden sein: „Er widerstand hartnäckig unsern Vertheidigungsreden,

und dabei stand mir noch dazu Keiner zur Seite" u. s. w. oder „von meinen Freunden aber stand mir keiner bei" ꝛc.

Dies ganze Bedenken aber wird verstärkt dadurch, daß es heißt ἡμέτεροι λόγοι. Rings in der Umgebung dieses Verses spricht Paulus fortwährend im Singular; und das ist nicht zufällig, denn er betont ja eben sein Alleinsein, besonders gleich in der nächsten Nähe, Vers 16. Die hier genannte ἀπολογία wird demnach in eine andere Zeit fallen als jene λόγοι; jene hatte er allein gehalten, diese dagegen gingen von Mehreren aus. Es sind Reden im gegenwärtigen Proceß, und während desselben hatte er ja auch den Lucas bei sich; sodann ist nach Vers 12 wenigstens eine Zeitlang auch Tychikus bei ihm gewesen; endlich grüßt er auch von einigen andern Christen namentlich, und mit diesen muß er also doch in näherem Verkehr gestanden sein. Somit hatte er allerdings in dieser gegenwärtigen Haft Genossen und Beistände, und Vers 15 wird sich schwerlich auf dieselbe beziehen.

Ferner scheint es mir sonderbar, daß Paulus durchweg mit größter Gewißheit seine Verurtheilung zum Tod erwartet, wenn doch seine erste Vertheidigung während dieser gegenwärtigen Haft von so glücklichem Erfolg gewesen ist. Dagegen erklärt sich, wenn Vers 15 von dem gegenwärtigen Stand seiner Sache gilt; wenn es dem Alexander gelungen ist, dem Apostel so consequent Widerpart zu halten. Eben im Gegensatz dazu erinnert sich Paulus an den Vers 16 erwähnten Vorgang; auf dem πρώτῃ liegt aller Nachdruck. Während jetzt mehrere Helfer auf seiner Seite stehen (ἡμέτεροι), ist es ihm doch nicht gelungen, den Widerstand der Gegner zu brechen — bei der ersten Verantwortung, wo er doch ganz allein stand, ist er dagegen so siegreich gewesen. Aber der Herr hat ihn eben damals besonders gekräftigt; und gerade daraus, daß der Herr, obwohl es ihm jetzt um so leichter möglich wäre ihm zu helfen, dennoch es ihm nicht hat gelingen lassen, die Anklagen zu entkräften, gerade daraus entnimmt er die Gewißheit, daß es eben nicht mehr, wie damals, des Herrn Wille ist, ihn von Verurtheilung und Tod zu erretten, sondern ihm anders zu helfen, nämlich so, daß er ihn durch herrlichen Zeugentod zu seiner ewigen Herrlichkeit heimholt.

Es ist das aber nicht blos Einbildung oder Ahnung von ihm; sondern daß er den wirklichen göttlichen Willen richtig erkannt hat, dafür hat er ein gewisses Zeichen. Er weiß, daß der Herr ihn jedesmal gekräftigt hat

nur damit durch ihn die ihm befohlene Predigt zum vollen Abschluß gebracht würde, indem alle Heiden sie hörten (V. 17). Wir wissen, wie Paulus seine Reise in den fernen Westen als vollendende Spitze seines apostolischen Wirkens ansieht. Da Rom das Ziel seines Strebens nur war, um der von da aus zu entfaltenden weiteren occidentalischen Thätigkeit willen (Röm. 15, 24; 1, 13 f.), so sind auch die Stellen der A. G., welche ihn des göttlichen Willens, daß er nach Rom komme, gewiß sein oder werden lassen (19, 21; 23, 11; vergl. Röm. 1, 10; 15, 22), Beweise dafür, daß er wußte, er sei durch denselben Gotteswillen auch zu einer von Rom ausgehenden weiteren Thätigkeit im Abendland versehen, welche dann für sein gesammtes Wirken irgendwie einen Abschluß bilden würde. Ja es kann dem Apostel kein fernliegender Gedanke gewesen sein, daß damit seine Thätigkeit ganz schließen werde. Denn von diesem Gesichtspunkt aus hält er schon im Jahre 58, als er von Korinth über Jerusalem nach Rom und Spanien zu reisen gedachte, in Milet jene Abschiedsrede; in dieser Erkenntniß befestigten ihn die Weissagungen des Agabus (Act. 21, 11), denen zufolge diese Reise seine letzte sein zu sollen schien, und die erste römische Gefangenschaft, die ihm ein neues göttliches Zeichen sein mußte, daß es in Rom mit ihm zu Ende gehen werde. So erklärt sich auch jene Aeußerung des Apostels in der milesischen Rede (Act. 20, 22 f.): „Ich gebunden im Geist ziehe gen Jerusalem, ohne was mir daselbst begegnen wird, zu wissen; nur daß der heil. Geist Stadt für Stadt mir bezeugt, daß mich Bande und Drangsal erwarten." Er weiß zweierlei: daß er Rom sehen und von Rom aus wirken, und andrerseits daß er auf der zu dem Behuf neu unternommenen Reise in Gefangenschaft und sonstige Anfechtung gerathen muß. Wie aber sein Herr und Gott beides zusammenfügen wird, ist ihm verborgen. Erst die Weissagungen jenes Agabus bringen Licht in dies Dunkel, aber nur einiges Licht; denn ob er nun auch bestimmt weiß, daß die Juden von Jerusalem ihm Leides anthun werden, so sind doch die folgenden Worte παραδώσουσιν εἰς χεῖρας ἐθνῶν ganz in derselben, der Propheten eigenthümlichen Doppelsinnigkeit gehalten, wie die Worte des Herrn Joh. 3, 14; 8, 28; 12, 32. Werden die Juden ihn den Heiden in Jerusalem zur Hinrichtung übergeben? oder ist es nicht auch ein solches παραδοῦναι, wenn Paulus durch Veranlassung der Juden nach Rom gebracht wird? und wiederum ist's nicht ein Uebergebenwerden von den Juden an die Heiden, wenn es durch die Verfolgung Sei-

tens der ersteren dahin kam, daß Paulus seine Reise zu den Heiden des fernen Westens machen kann? In Cäsarea hat Paulus bereits genauer diesen Willen Gottes erkundet — darum appellirt er von Festus an den Kaiser.

Kurz — Rom und eine occidentalische Thätigkeit von Rom aus, das ist, wie Paulus weiß, der Schlußstein seines apostolischen Wirkens nach göttlichem Rath und Willen. Nun hat Paulus nach der kirchlichen Ueberlieferung eine Reise nach Spanien gemacht; als er 2 Tim. schrieb, muß er sie bereits gemacht haben — danach finde ich keine andere Erklärung von 2 Tim. 4, 17 f. als die folgende:

Paulus schaut von seiner Gegenwart in die letzte Vergangenheit zurück. Nachdem er nun die Reise in den fernen Occident hinter sich hat, ist's ihm um so klarer, daß eben um ihm diesen Abschluß seines Werkes zu ermöglichen, Gott der Herr ihm damals so sonderlich geholfen hat. Da also jetzt jene Absicht nicht mehr vorliegen kann, so kann er auch nicht erwarten, daß der Herr ihm jetzt abermals vom Tode helfen werde. So erklärt sich auch, daß die Vollendung seines Predigtberufes unter den Heiden nicht als Folge und Wirkung, sondern gerade als beabsichtigter Zweck seiner Rettung aus der damaligen Haft ausgesagt ist. Nicht daß er gepredigt hat, weil es ihm durch die Befreiung möglich wurde, kann Paulus hervorheben wollen; sondern daß der Herr ihn seine Hülfe hat erfahren und frei werden lassen, damit er predigen und so sein Werk vollenden könne, das war auszusagen. Paulus ist also, als er März 65 von Nikopolis nach Rom kam, verhaftet, aber bald in Folge einer siegreichen Vertheidigung wieder entlassen worden und dann sofort nach Spanien gegangen. Nur so glaube ich mit 2 Tim. 4, 16 f. zurechtkommen zu können.

Die gewöhnliche Erklärung der Stelle lautet nach den zusammenfassenden Worten eines Auslegers dahin, daß seine Vertheidigung in der Welthauptstadt, der Repräsentantin der Völker, vor dem höchsten Tribunal und der corona populi es sei, die der Apostel als Schlußstein seiner apostolischen Verkündigung und als Predigt vor allen Völkern betrachte. Allein es ist doch wohl zwischen der Predigt selbst und ihrer Vertheidigung, um welche letztere allein sich's hier handeln kann, ein merklicher Unterschied, beides kann ebenso wenig promiscue gebraucht sein, als ἀπολογία und κήρυγμα an unserer Stelle promiscue gebraucht werden. Was ein πληροφορηθῆναι des κήρυγμα sein oder zum unmittelbaren Resultat haben soll, das muß selbst

ein Glied in der continuirlichen Reihe des fortgehenden κήρυγμα, muß selbst κήρυγμα sein. Daß aber eine Vertheidigung des apostolischen κήρυγμα selbst κήρυγμα genannt werden könne, scheint mir mehr als zweifelhaft. Sagt doch Paulus von sich selbst zur Zeit seiner ersten zweijährigen Haft, Phil. 1, 17, daß er gefangen liege εἰς ἀπολογίαν τοῦ εὐαγγελίου, während er daneben mit offenbarer bewußter Unterscheidung beider Begriffe von dem Χριστὸν κηρύσσειν oder τὸν λόγον λαλεῖν Anderer redet, welches ihm eben deßhalb, weil er εἰς ἀπολογίαν τοῦ εὐαγγελίου κεῖται, nicht möglich ist; und ebendort V. 7 benennt er die von ihm in seiner Haft zu leistende ἀπολογία mit βεβαίωσις τ. εὐ. als einem erklärenden Synonym.

Aber auch abgesehen davon — wenn es, um zu Pauli apostolischem Wirken den Schlußstein zu fügen, nur auf eine solche Vertheidigung in Rom ankam, so war das nach den eben angeführten Stellen in der ersten röm. Gefangenschaft bereits geschehen. Damals war Paulus εἰς ἀπολογίαν τ. εὐ. gefangen, war in Rom das Gericht, vor dem er diese Vertheidigung zu führen hatte, war das höchste Tribunal; was ihm also damals widerfuhr, das mußte als rechtskräftiges Urtheil dieses Gerichts über ihn und sein apostolisches Thun gelten vor ganz Rom und vor allen Völkern — warum soll nicht schon dadurch das πληροφορηθῆναι seines κήρυγμα erzielt gewesen sein? Ja, im Sinn dieser Auslegung war eigentlich die erste Gefangenschaft viel mehr ein würdiger wirklicher Schlußstein seiner apostolischen Verkündigung. Denn damals hat er zwei Jahre lang „in der Welthauptstadt, der Repräsentantin der Völker, vor dem höchsten Tribunal — welches ja dem Gefangenen diese Predigt erlaubte — vor der corona populi" frei das Evangelium gepredigt. Da begreift man nicht wie eine einzige gerichtliche Vertheidigungsrede vor dem praefectus praetorio und seinen senatorischen Assessoren und einem Haufen Volkes im Zuhörerraum jener großartigen Wirksamkeit die hohe Bezeichnung eines Schlußsteins für Pauli Gesammtwerk zu entziehen und für sich selbst zu beanspruchen im Stande sein soll.

Endlich aber berufe ich mich für die Behauptung, daß Paulus in unserer Stelle eine frühere Befreiung aus einer andern als der gegenwärtigen Haft meint, auf den klaren Wortverstand des Schlußsatzes: καὶ ἐρρύσθην ἐκ στόματος λέοντος. Mag man nun unter dem λέων den Nero oder den Helius oder einen wirklichen Löwen oder die symbolische Bezeichnung der Todesgefahr verstehen, der Ausdruck ἐρρύσθην paßt ganz und gar nicht,

wenn das Resultat dieser auf Grund göttlicher Hilfe und Kräftigung gehaltenen Vertheidigungsrede ein bloßes non liquet war, ein bloßer Aufschub des Urtheils. Dies ἐῤῥύσθην V. 17 ist so gewiß ein wirkliches Erretten im eigentlichen Sinne, wie auch das folgende ῥύσεται V. 18 (u. 3, 11) nicht blos ein vorläufiges, aufschiebendes Beseitigen, sondern ein wesentliches Erretten ist. Paulus würde von dem unentschiedenen Ausgang diesen Ausdruck um so weniger gebrauchen, da er ja so bestimmt seinen Tod, d. h. sein Todesurtheil erwartet; er würde wenigstens ein πρὸς ὥραν oder τὸ νῦν ἔχον (Act. 24, 25) hinzugesetzt haben. Endlich spricht auch die Stellung der Satzglieder nicht, wie man gemeint hat, gegen, sondern für unsere Auffassung. Denn nicht als „neues Moment" tritt die Rettung mit dem καί, zur Stärkung hinzu, sondern wie das hebr. wav. consec. fügt das καί hier Folge und Ergebniß des Vorhergegangenen an: „Gott stärkte mich, um mir die Vollendung meines Predigtberufes zu ermöglichen, und so, und darum ward ich errettet."

Was nun die Wahrscheinlichkeit unserer Erklärung an sich anlangt, so hat es zunächst nichts Befremdliches, daß Paulus abermals frei gegeben wurde. Denn mag er nun das erstemal vor Nero selbst vorgenommen worden sein oder nicht (Es gab damals in Rom mehrere Gerichtshöfe denen der Kaiser seine ihm als oberstem Gerichtsherrn zustehende Richtergewalt delegirt hatte, z. B. der praefectus urbi, der oder die praefecti praetorio; und da Nero sich immer mehr von den Regierungsgeschäften zurückzog, so wird er schwerlich sich mit der Sache des Paulus befaßt haben) — jedenfalls war Nero durchaus nicht ein Christenfeind, und seine obersten Beamten wußten gar gut, daß die Christenverfolgung nur ein nothwendiges Auskunftsmittel für den Kaiser gewesen war; hatte sie ihren Zweck erreicht, so waren weder der Kaiser noch seine Regierungsbeamten weiter veranlaßt streng gegen die römische Gemeinde oder einzelne Christen zu verfahren. Höchstens um des Volkes willen hätten sie das thun müssen, aber daß dessen Erbitterung sich bald wieder gelegt haben muß, sahen wir schon oben. So war also gar kein Grund zu sonderlicher Härte oder Strenge gegen P. vorhanden, nachdem er sich so kräftig vertheidigt hatte; gerade je mehr es allmählich allgemein zum Bewußtsein kam, daß eigentlich die Christen nur die Schuld des Kaisers hatten büßen müßen, desto mehr konnte man nun auch geneigt sein, Gerechtigkeit und Milde gegen sie walten zu lassen. War doch auch das Gericht vor dem Paulus diesmal stand, nicht wieder

jener hohe Appellationshof für die schwersten Criminalsachen, sondern sicherlich irgend ein Polizeigericht, welches ohne weiter viel von Paulus zu wissen, sich daran halten konnte, daß er bereits vor anderthalb Jahren von jener höchsten Instanz war freigesprochen worden, also nicht wohl ein staatsgefährlicher Mensch sein konnte; und gerade der Umstand, daß sich bei dieser Untersuchung Niemand seiner annahm, konnte ihm gar wohl günstig sein. Es ist also wohl denkbar, daß außer einer kurzen Untersuchungshaft ihm diesmal kein Leid widerfuhr. Wohl aber wird es ihm ernstlich untersagt worden sein, sein missionirendes Umherwandern weiter fortzusetzen, das der römischen Polizei als eine versteckte, wenn auch vielleicht absichtslose revolutionäre Propaganda, ja auch schon als Anlaß zu allerlei Unruhen im Volk sehr natürlich nur höchst mißliebig sein konnte.

In Rom hatte P. gewiß nicht viele Christen vorgefunden, der Aufenthalt war oder schien wenigstens noch lange nicht sicher, und auch die wenigen Anwesenden werden also sich ziemlich verborgen gehalten haben. Als nun aber Paulus verhaftet wurde, kam neuer Schrecken über sie; die Angst vor abermaliger Verfolgung veranlaßte Viele, Rom abermals zu verlassen und sich in entferntere Provinzen zu flüchten, z. B. nach Kleinasien. Denn auf solche Flüchtige beziehe ich die 2. Tim. 1, 15 genannten, οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ; denn wenn der in Rom schreibende Ap. sagt ἀπεστράφησάν με, so werden es eben solche sein, die zuvor in Rom waren; und auch der Ausdruck selbst πάντες οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ kann nur so gemeint sein, daß eben dies Sein in Kleinasien eine genügend deutliche Näherbezeichnung der Betreffenden für Timotheus ist; eine solche kann es aber selbstverständlich nicht bei solchen sein, die dort gebürtig und zu Hause sind (was ohnedies einen Ungedanken ergeben würde), sondern nur bei Ausländern, die sich jetzt dort aufhalten; und zwar, wenn sie nicht näher nach ihrer Heimath benannt werden, so kann dies nur darin seinen Grund haben, daß der Briefschreiber Leute aus dem Ort meint, wo er schreibt. Es sind römische Christen, welche, statt dem Ap. seiner Aufforderung und Bitte gemäß, in der Untersuchung als Zeugen beizustehen, ihn vielmehr um ihrer persönlichen Sicherheit willen ganz und gar im Stich gelassen haben. Eben in Folge dessen war dann Paulus damals so allein, denn da er wahrscheinlich ungewöhnlich früh von Nikopolis nach Italien übergefahren war, so ist es leicht möglich, daß seine Gefährten, unter denen Tychikus und Titus waren, auf seine Anordnung oder auf eignen Wunsch

noch zurückblieben. Wohl möglich, daß Titus gleich damals von Nikopolis aus in das benachbarte Dalmatien gegangen ist (4, 10). Dagegen hat ein gewisser Onesiphorus, wohl ein Epheser, der sich vorübergehend in Rom aufhielt, damals den gefangenen Apostel besucht (1, 16 ff.). Als Paulus von Spanien zurückkam, hörte er, daß derselbe inzwischen gestorben sei, wie man das mit Grund daraus schließt, daß zweimal von seinem Hause die Rede ist (1, 16 und 4, 19), ihm selbst aber ein Wunsch gewidmet wird, der ganz so aussieht, als ob für dieses Leben ihm nichts mehr zu wünschen sei.

Ist nun Paulus nach Spanien gereist, so muß er jedenfalls sehr bald wieder zurückgekommen sein, da er den 2. Brief an Tim. nicht später als Ende Juli oder höchstens Anfang August geschrieben haben kann (4, 9). Ein Stützpunkt für seine occidentalische Mission sollte ihm ja die römische Gemeinde sein, und demnach konnte er aus zweierlei Gründen zu einem Besuch in Rom sich gedrängt fühlen: entweder war es die Sorge um den Zustand der Gemeinde, die er ja in sehr bedenklicher Lage verlassen hatte, oder irgend ein Bedürfniß für sein abendländisches Missionswerk, was ihn zu einem kurzen Besuch in Rom von dem nicht allzu fernen Spanien aus antrieb. Er kehrte nicht mehr zurück, da er abermals in Haft genommen wurde. Es war ihm ja ernstlich untersagt worden, seine Missionsthätigkeit weiter fortzuführen, und die gröbliche Verletzung dieses Befehls, die er sich dadurch hatte zu Schulden kommen lassen, daß er unmittelbar nach seiner Entlassung von Rom aus wieder eine Missionsreise unternommen hatte, mußte ihn nun natürlich als einen widerspenstigen, gemeinschädlichen, oppositionellen Umtrieben ergebenen Menschen erscheinen lassen, gegen den mit aller Strenge zu verfahren sei. Fuhr nun Paulus Anfang April nach Spanien, so konnte er Ende Juni wohl diesen Besuch in Rom unternehmen, so daß er, als er an Timotheus schrieb, etwa 4 Wochen bereits in Haft gelegen sein kann.

Der Brief zeigt nach Inhalt und Form an vielen Stellen die unverkennbaren Spuren, daß er ein Antwortschreiben ist; wenigstens bleibt außerdem eine Reihe von Stellen ziemlich unbegreiflich. Timotheus hat also an den Apostel geschrieben und den Brief nach Rom geschickt, von wo aus er, mochte Paulus sein wo er wollte, sicher bestellt werden konnte, und wohin wahrscheinlich Paulus selbst bei seiner Anwesenheit im Orient alle Briefe an ihn zu schicken angeordnet hatte. Nach 1, 15. ff. und 4, 15. ff.

hat aber Timotheus geschrieben erst nachdem und darauf hin, daß er von der im Frühjahr geschehenen Verhaftung und Freilassung des Apostels und seiner Abreise nach Spanien gehört hatte; denn auch abgesehen von dem οἶδας 1, 15. sind die genannten Stellen nur Rückäußerungen des Paulus auf des Timotheus briefliche Bemerkungen über die betreffenden Thatsachen, wie wir dies hernach sehen werden. Wenn nun des Timotheus Brief den Apostel getroffen hat, als er gerade, Ende Juni, zu jenem Besuch nach Rom kam, so bleibt Raum genug zwischen diesem Zeitpunct und der Anfang April erfolgten Abreise nach Spanien, daß eine Nachricht von der letzteren und den ihr vorhergegangenen Begebnissen nach Ephesus und des Timotheus Brief von dort wieder nach Rom gelangen konnte. Und zwar wird es wohl jener Onesiphorus gewesen sein, der dem Timotheus diese Nachrichten gebracht hat; denn daß derselbe inzwischen in Ephesus war, und eben dort oder ganz in der Nähe gestorben ist, dürfte daraus hervorgehen, daß die Stellen, aus denen wir eben sein Gestorbensein schließen zu müssen glaubten, offenbar die Bekanntschaft des Timotheus mit dieser Thatsache voraussetzen. Timotheus selbst in seinem Briefe oder der Ueberbringer desselben hat dem Paulus diese Nachricht mitgetheilt. Dagegen konnte zur Zeit der Abfassung des 2. Timotheusbriefes Timotheus allerdings schwerlich bereits etwas von der erst seit etwa 4 Wochen eingetretenen neuen Gefangenschaft wissen. Wenn ihm nun demungeachtet Paulus davon in dem Briefe nichts ausdrücklich mittheilt, so ist das nur scheinbar befremdlich. Es erklärt sich das erstlich schon aus dem oben berührten Grund-Charakter des ganzen Briefes; sodann erwähnt ja Paulus wenigstens seine gegenwärtige Gefangenschaft mehrmals (1, 8. 12; 2, 9; 4, 14. 15), und mehr als dies, eine ausdrückliche Mittheilung dieser Dinge als dem Timotheus noch unbekannter, wird schwerlich auch nur erwartet werden dürfen, da Paulus weiß, daß Tychikus, den er (4, 12.) nach Ephesus abgeschickt hat, längst bei Timotheus dort angekommen sein und ihm Alles ausführlich erzählt haben wird, wenn dieser sein Brief eintreffen wird. Denn eben aus der Erwähnung dieser Sendung des Tychikus glaube ich schließen zu müssen, daß der Apostel ihn augenblicklich noch unterwegs weiß, ihn also wohl erst nach seiner Einkerkerung abgesandt hat. So kann sich also Paulus darauf beschränken, den Brief des Timotheus in seinen Hauptpuncten kurz zu beantworten, so zwar, daß er dabei all das, was im Bewußtsein

des baldigen Todes ihm sein apostolisches Herz bewegt, seinem Gefährten mit tiefem, dringendem Ernst ans Herz legt.

Timotheus hatte sich unmuthig über die ausgesprochen, die bei der ersten Verhaftung des Apostels nach Asien geflohen waren. Daran erinnert ihn nun Paulus 1, 15. nach dem Zusammenhang mit dem Absehen, ihn diesem traurigen Beispiel gegenüber zum eignen treuen Aushalten zu ermahnen; weßhalb denn auch unmittelbar darauf die treue Anhänglichkeit des Onesiphorus hervorgehoben wird, von welchem Timotheus wahrscheinlich auch geschrieben hatte. Timotheus hatte ferner sein Befremden darüber ausgedrückt, daß nach den erhaltenen Nachrichten sogar die besonderen Berufsgefährten des Apostels ihn verlassen hätten und nach den näheren Umständen sich erkundigt; darauf bezieht sich 4, 10—12. Ferner wußte Timotheus von der Anwesenheit jenes Alexander in Rom und hatte mit gegründeter Besorgniß gefragt, ob derselbe etwa zum Schaden des Apostels thätig sei, darauf giebt 4, 14. ff. Antwort. Endlich hatte Timotheus auch seine freudige Verwunderung ausgesprochen, daß es dem Apostel gelungen sei, trotz seiner Verlassenheit dennoch seine Befreiung zu erwirken, und hatte darauf in allzu natürlicher Anschauung sanguinische Hoffnungen für das zukünftige Berufsleben des Apostels gebaut. Darauf erhält er die entsprechende Antwort 4, 16. 17. 18. — nach der oben dargelegten Meinung dieser Stelle. Im ganzen Brief aber muß der Apostel eine gewisse Zaghaftigkeit und Schlaffheit wahrgenommen haben, welche bei Timotheus, sonderlich bei so langer Trennung vom Apostel und der saueren, anstrengenden Aufgabe in Ephesus, nichts weniger als überraschend ist; und gegen diese verwerfliche Stimmung ist, theilweise mit einschneidender Gewalt, der ganze übrige Hauptinhalt des Briefes gerichtet. — Ob nun Timotheus noch nach Rom gekommen, wie lang Paulus noch gelebt hat, wann und wie er getödtet worden, — darüber fehlen uns alle genaueren Anhaltspuncte. Aber das Jahr 65 wird er schwerlich überlebt haben [1]). —

Was sagt nun aber zu den Hauptpuncten unserer Ergebnisse die kirchliche Ueberlieferung? Der römische Clemens zunächst und der Verfasser des Muratorischen Fragments stimmen völlig damit zusammen; der nächste wichtige Gewährsmann ist Eusebius. In seiner Kirchengeschichte (II, 22) sagt er von Paulus: τότε μὲν οὖν ἀπολογησάμενον αὖθις ἐπὶ τὴν τοῦ κηρύγματος διακονίαν λόγος ἔχει στείλασθαι τὸν ἀπόστολον, δεύτερον δ' ἐπιβάντα τῇ αὐτῇ πόλει (Ρώμῃ) τῷ κατ αὐτὸν τελειωθῆναι μαρτυρίῳ. Das wäre, wenn man es so ansieht, ein Zeugniß für unsere Annahmen, wie wir es nicht entschiedener und vollständiger wünschen könnten. Denn weder als subjective Meinung des Eusebius noch als „ein bloßes Gerede der Leute" (Otto S. 168), sondern als feste kirchliche Ueberlieferung ist mit dem kurzen, bestimmten λόγος ἔχει diese Angabe bezeichnet. Allein Alles scheint uns wieder genommen und zu einem Beweis gegen uns zu werden durch das Wörtchen τότε, welches sich bei Eusebius auf das Ende der unmittelbar vorher erwähnten zweijährigen Gefangenschaft von 61 bis 63 bezieht. Dennoch ist das nur Schein.

Es ist eine bekannte Thatsache, daß Eusebius, je weniger er auf der einen Seite wirklich im Stande ist, sein bedeutendes historisches Wissen chronologisch genau unterzubringen, andrerseits eine desto größere Neigung zu chronologischen Hypothesen und Combinationen an den Tag legt. Besonders ist er darauf aus, Momente der kirchlichen schriftlichen oder mündlichen Ueberlieferung möglichst genau an geschichtliche Notizen der neutestamentlichen Schriften anzuknüpfen und dadurch vermeintlich desto begründeter erscheinen zu lassen, eine Operation, die ihm begreiflicher Weise oft entschieden mißglückt. So gehört auch in der hier vorliegenden Stelle nach meiner Ueberzeugung das τότε nicht der von Eusebius vorgefundenen kirchlichen Ueberlieferung an, sondern der eigenen chronologischen Combination des Eusebius, der, wie der Zusammenhang zeigt, diese Angabe der Tradition in unmittelbaren Zusammenhang mit dem Schluß des lukanischen Geschichtswerks zu bringen suchte, gerade wie er hernach sie aus unserer Timotheusstelle zu erhärten bemüht ist. Aber es lassen sich auch positive Beweise für unsere kritische Beurtheilung des τότε beibringen.

Der Fragmentist — als Römer ein vollkommen glaubhafter Zeuge — hat uns belehrt, daß Paulus von Rom aus (ab urbe) nach Spanien gegangen ist. Nun ist er aber nach seiner Entlassung aus der ersten Haft im Herbst 63 nicht nach Spanien, sondern nach dem Morgenland gereist, muß also erst später noch einmal nach Rom gekommen und von da nach Spanien abgegangen sein. Wenn es also in jener Ueberlieferung heißt, der Apostel sei, als er zum zweiten Mal nach Rom kam, getödtet worden, so muß dies eine zweite Ankunft nach der Anwesenheit in Rom sein, von der aus Paulus nach Spanien ging; und wie also Paulus schon

1) S. hierüber m. Erkl. des 1. Br. Petri S. 357 ff.

hiernach noch zwei Mal nach seiner ersten Gefangenschaft in Rom gewesen sein muß, so auch nach dem Ausdruck δεύτερον δ' ἐπιβάντα. Es ist dabei offenbar ein πρῶτον ἐπιβῆναι vorausgesetzt, welches wie dies δεύτερον ἐπιβῆναι ein freier Besuch des Apostels in Rom während seiner wandernden Missionsthätigkeit war und also keinesfalls davon gemeint sein kann, daß Paulus im Herbst 60 (resp. Frühling 61) als Gefangener nach Rom eskortirt wurde. Die Haft also, in welche nach dieser Ueberlieferung Paulus bei einem früheren Besuch in Rom gerieth, und aus der er durch eine gerichtliche Vertheidigung frei wurde, kann nicht die von 61 bis 63 dauernde Act. 28, 30. sein. Auch deshalb nicht, fügen wir hinzu, weil er aus dieser schwerlich in Folge einer gerichtlichen Vertheidigung frei gekommen ist, wie das bei der von der fraglichen Ueberlieferung bezeugten Befreiung der Fall war. Nach der zweijährigen ungestörten Ruhe und Gleichmäßigkeit jener leichten Haft Act. 28, 30. zu schließen, ist des Paulus Sache jedenfalls bis zum Ende dieser Periode ganz ignorirt geblieben. Nach der bereits besprochenen Stelle Phil. 1, 12. ff. ist später sein Proceß vorgenommen worden; aber nirgends im ganzen Brief zeigt sich auch nur die leiseste Spur, daß Paulus vor Gericht gestanden sei und sich zu vertheidigen gehabt habe, oder daß beides demnächst zu erwarten sei — wovon er in diesem Brief zweifellos nicht geschwiegen hätte —; dennoch aber erwartet er dort zuversichtlich seine Freisprechung.

Paulus hatte an den Kaiser appellirt; seine Ankläger aber, die schon vor Felix und Festus nichts ausgerichtet hatten, konnten mit ihrer schlechten Sache beim Kaiser noch weniger etwas zu erreichen hoffen, so daß es der Mühe werth gewesen wäre, dem Apostel nach Rom nachzureisen und dort den Proceß weiter zu verfolgen. Nachdem man sich in Folge dessen zu Rom zwei Jahre gar nicht um den Handel bekümmert hatte, nahm man ihn endlich doch in die Hand und schrieb also zunächst einen Termin für das Hauptverfahren aus. Die sogenannte nominis delatio nämlich war in unserm Fall überflüssig, da durch das von Festus einzureichende Referat die Sache bereits genügend eingeleitet war. Jedenfalls brauchte aber Paulus auch jetzt noch gar nicht vor Gericht zu erscheinen, indem die Anwesenheit des Beklagten bei der nominis delatio nicht einmal in erster Instanz erforderlich war, und überhaupt eine Vorladung meist nur zum Hauptverfahren erfolgte (Geib, röm. Criminalproceß S. 548 ff.). War aber die nominis delatio unnöthig, so auch die inscriptio und subscriptio,

„welche mit der nominis delatio zusammenfiel", und ebenso die nominis rescriptio, d. h. die Versetzung des Beklagten in den eigentlichen Anklagestand (reatus). Ueberhaupt, da in Apellationssachen „das Verfahren in zwei Abschnitte zerfiel, in das Verfahren vor dem Gericht, dessen Urtheil angegriffen wurde (Vorverfahren), und in das Verfahren vor dem Gericht, welches in höherer Instanz erkennen sollte (Hauptverfahren)" (Geib, S. 686), so war in unserm Fall das ganze Vorverfahren bei Festus und durch dessen apostoli (Referat) bereits erledigt, und das kaiserliche Gericht konnte sofort das Hauptverfahren beginnen — Paulus also brauchte bis dahin ganz und gar nicht vor Gericht zu kommen.

„Die Eröffnung des Hauptverfahrens hatte in der Weise vor sich zu gehen, daß beide Parteien, der Kläger und der Angeklagte, förmlich vorgeladen wurden — was natürlich, wenn der Angeklagte, nachdem er appellirt, sich bereits im Gewahrsam des Appellationshofes befand, wie Paulus, gar keine unmittelbaren Folge für ihn haben konnte. — Diese Vorladung sollte überdies so geschehen, daß die Namen durch einen Präco, und zwar, wenn nicht sogleich eine Antwort erfolgte, drei Mal nach einander mit lauter Stimme verkündigt wurden. Blos ausnahmsweise, wenn der betreffende Richter etwa schon im Voraus wußte, daß entweder der Kläger oder der Beklagte abwesend waren, konnte die Vorladung auch in der Art erfolgen, daß zuerst eine schriftliche Edictalcitation erlassen wurde, welche nun ebenfalls, wenigstens in der Regel, in bestimmten Zwischenräumen wiederholt werden mußte. Dagegen scheint es aber freilich keinem Zweifel zu unterliegen, daß auch dann, wenn eine solche schriftliche Ladung vorausgegangen war, an dem endlichen Gerichtstag doch immer wieder in der gewöhnlichen Form, durch Aufruf von Seiten des Präco's die Verhandlungen selbst eröffnet werden mußten. Erfolgte jedoch auch jetzt keine Antwort, so kam es darauf an, ob der Kläger oder der Angeklagte es war, von dessen Abwesenheit es sich handelte. In dem ersten Falle wurde die Anklage als solche ohne weiteres vernichtet, und der Name des Angeklagten sofort aus dem Protokoll gestrichen" (Geib S. 593 ff.).

Als die Edictalcitation für die jüdischen Kläger erlassen werden sollte, wurde Paulus in's Prätorium gebracht; solange die dreimaligen Ladungen mit den dazwischen liegenden Fristen dauerten, blieb er daselbst und konnte nun natürlich immer gewisser werden, daß seine Kläger nicht mehr erscheinen, er also frei werden würde. Als sie wirklich nicht kamen, demnach

auch keine Vertheidigung stattfinden konnte, wurde er brevi manu freigelassen, um so mehr, da man sich aus des Festus Referat, welches nach Act. 24, 23; 25, 7. 27. jedenfalls sehr günstig für Paulus lautete, von dessen Schuldlosigkeit längst mußte überzeugt haben. Paulus ist also aus jener ersten Gefangenschaft nicht in Folge einer gerichtlichen Vertheidigung frei geworden; ja, da es höchst unwahrscheinlich ist, daß man ihn vor dem Erscheinen der Kläger vor die Schranken geführt habe, indem man mit größtmöglicher Gewißheit sich sagen konnte, die zwei volle Jahre ausgebliebenen Kläger würden sicherlich nicht kommen, so ist mit aller Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß Paulus damals frei wurde, ohne auch nur vor dem kaiserlichen Gericht gestanden zu sein. Ob die jüdischen Kläger durch dies Liegenlassen der Klage nach dem senatusconsultum Turpillianum oder der lex Petronia der Strafe der Tergiversation verfielen, muß dahingestellt bleiben, da die Wirkung beider Gesetze selbst unter den damaligen Juristen strittig gewesen zu sein scheint; „früherhin wurde durch jeden Rücktritt der Proceß ohne weiteres aufgehoben, und nur nachträglich, wenn etwa ganz besondere Gründe hiefür vorlagen, eine Strafe wegen Tergiversation angewendet" (Geib S. 585). Man hat vermuthlich dieser ganzen Sache als einem jüdischen Handel keine große Sorgfalt gewidmet, und überhaupt „war das Verfahren in den kaiserlichen Gerichten während der ganzen ersten Hälfte unserer Periode so durchaus schwankend und willkürlich, daß eine feste Regel dafür sich gar nicht aufstellen läßt. Erst in der späteren Kaiserzeit ist dies anders geworden, und zwar namentlich hinsichtlich des Appellationsverfahrens" (Geib S. 691). Dagegen dürfte es unstatthaft sein, sich für die Aburtheilung, resp. Freisprechung des Paulus darauf zu berufen, daß eine Criminalklage längstens in einem oder in zwei Jahren zu Ende geführt sein mußte, wenn sie nicht vernichtet werden wollte; denn diese Bestimmungen datiren erst von Constantin und Justinian I. Jedenfalls ist es das entschieden Wahrscheinliche, daß Paulus aus seiner ersten Haft nicht in Folge einer gerichtlichen Vertheidigung frei wurde, und jene von Eusebius mitgetheilte Ueberlieferung wird demnach auf eine zwischen jener ersten und der letzten Gefangenschaft eingetretene Haft bezogen werden müssen, aus der er durch eine ἀπολογία, durch ein ἀπολογεῖσθαι loskam.

Es ist auch sehr erklärlich, wie dann Eusebius dazu kam, diese Tradition von der Befreiung aus einer zweiten Haft verwechslungsweise an

die erste, von der Apostelgeschichte berichtete Gefangenschaft anzuschließen. Die beiden letzten Male des Kommens Pauli nach Rom (März und Juni 63) konnten sehr leicht als eine Einheit behandelt und gerechnet worden sein, während die erste Gefangenschaft als etwas für sich bestehendes, Eigenthümliches außer Spiel blieb. Die Ueberlieferung sagte eben, daß Paulus, als er (abgesehen von der ersten zwangsmäßigen Einbringung des gefangenen Paulus in Rom) nach Rom kam, gefangen gesetzt, aber in Folge glücklicher Vertheidigung freigelassen wurde und dann von Rom aus seine evangelische Verkündigung wieder fortgesetzt habe; daß er aber dann, als er zum zweiten Mal (nicht überhaupt, sondern nach dem vorhin genannten Besuch) nach Rom kam, getödtet worden sei. Was war da leichter, als daß die Reise von Cäsarea nach Rom im Jahre 60/61, die ihn der ersten Haft entgegenführte, und die Reise nach Rom im Jahre 64/65, deren Spuren wir in den Pastoralbriefen fanden, mit einander verwechselt wurden? Beides waren Reisen nach Rom vom Orient, von Palästina aus, beide brachten ihn einer Haft entgegen, und beide gingen in erneute apostolische Thätigkeit aus; denn von der ersten Gefangenschaft aus machte Paulus die apostolische Reise in den Orient, von der andern Haft aus die nach Spanien. So kam es, daß vielleicht schon von Anderen, weit wahrscheinlicher aber erst von Eusebius das, was an die zweite Haft sich anschloß, verwechslungsweise an die erste angeknüpft wurde. Daß dem so ist, geht auch aus der Formel λόγος ἔχει hervor. Wenn Eusebius in dieser Ueberlieferung, die von einer apostolischen Thätigkeit des Paulus nach seiner Befreiung redete, einen Bericht von der Reise erkannt hätte, die Paulus wirklich gleich nach der Befreiung aus der ersten Haft in den Orient gemacht hat, so würde er sich gewiß nicht blos auf die Ueberlieferung und zur Bestätigung derselben auf 2 Tim. 4, 17. berufen, welche Stelle lediglich für eine Predigt vor bis dahin noch nicht besuchten Heidenvölkern, also für die Predigt in Spanien gebraucht werden kann; sondern er würde unfehlbar auf 1 Tim. und Tit., auf Phil. und Philem. und auf 2 Tim. 4, 13. und 20. hinweisen, wo jene orientalische Reise so deutlich zu finden ist. Und doch ist es ja selbstverständlich, daß man, wenn man ein Mal, wie Eusebius, eine Befreiung aus der ersten Haft annimmt und wenigstens den 2. Brief an Timotheus in eine spätere Gefangenschaft verlegt, dann auch den Apostel jene orientalische Reise machen läßt, die dann allein schon durch 2 Tim. 4, 13. und 20. zur klaren Nothwendigkeit wird. Man darf also aus dieser

Stelle des Eusebius nicht einmal das folgern, daß Eusebius von jener Reise des Paulus von Rom nach dem Orient und von da über Nikopolis wieder nach Rom nichts gewußt habe. Er mußte schon um seiner chronologischen Bestimmung des 2. Timotheusbriefes willen dieselbe annehmen; und es kann mithin allerdings, wie wir sagten, nur eine Verwechslung sein; wenn er nicht sie, sondern die Reise nach Spanien auf Grund jener Ueberlieferung und der Stelle 2 Tim. 4, 17. auf die erste Gefangenschaft unmittelbar folgen läßt.

Haben wir nun vorhin die Möglichkeit einer solcher Verwechslung aus sachlichen materiellen Gründen dargethan, so giebt es auch noch in formeller Beziehung einen Umstand, der wesentlich dazu beitragen konnte, daß Eusebius jene orientalische Reise unberücksichtigt ließ und in Folge davon die spanische Reise chronologisch unrichtig ansetzte. Jene erstere war ja, wie wir schon oben erinnerten, eigentlich nur Einleitung und Vorbereitung der letzteren, und konnte also gar wohl in der späteren Erinnerung und Ueberlieferung hinter diese letztere zurücktreten, oder besser, in ihr aufgehen. So wäre dann auch die Uebereinstimmung zwischen dem Verfasser des Muratorischen Kanon und Eusebius hergestellt. Von Rom ging Paulus nach Spanien, aber dies Rom war in Wirklichkeit eigentlich in zwei Rom getheilt: von Rom aus — wieder nach Rom zurück, und so von Rom aus nach Spanien: die Zusammenziehung in ein einziges „von Rom aus" ist in der That erklärlich genug.

Wir schließen hiemit unsre Untersuchung, nachdem sie an dem Punkt angelangt ist, wo ihre Aufgabe erfüllt sein dürfte, indem gezeigt ist, daß die Geschichte des Paulus für die Abfassung der Pastoralbriefe hinreichenden Raum und sicheren Boden darbietet. Wenn es uns nur gelungen ist, die Hauptrichtpunkte, Befreiung des Paulus, Reise in den Orient und nach Spanien und abermalige Verhaftung, auf's Neue festzustellen, so wird auch das mancherlei Hypothetische und wohl auch nachweisbar Irrige in unserer Einzeldarstellung doch jedenfalls dazu dienlich sein können, gelehrteren und scharfsinnigeren Forschern zu einer gelungeneren Verwendung jenes geschichtlichen Rahmes für die kritischen Probleme etliche brauchbare Winke und Handhaben zu geben.

II. Literärisches.

1. Papst Gregor VII.

nach

Gfrörer „Pabst Gregorius VII. und sein Zeitalter." 7 Bände. 1859—1861 und

Giesebrecht „Geschichte der deutschen Kaiserzeit." Bd. 2. Abthlg. 2. 1858. und Bd. 3. Abthlg. 1. 1862.

dargestellt von Dr. M. v. Engelhardt.

Die Geschichte des Papstes Gregor VII. und seiner Zeit ist durch die Werke von Gfrörer und Giesebrecht wesentlich gefördert. Es ist von höchstem Interesse an der Hand dieser beiden Historiker ein Zeitalter zu durchwandern, das wegen seiner epochemachenden Bedeutung genauer als irgend ein anderes gekannt werden muß, wenn man eine richtige Vorstellung vom Papstthum und seiner Entwickelung gewinnen will. Man braucht die Arbeiten Voigt's und Floto's nicht zu unterschätzen, wenn man diesen neuen Werken, und namentlich dem Gfrörer's, den Preis zuerkennt. Zwar hat Gfrörer seinem ultramontanen Eifer mit dem Fanatismus eines Proselyten die Zügel schießen lassen; aber nichts desto weniger imponirt er durch wahrhaft colossale Kenntniß und durch geniale Kritik der Quellen. Die Darstellung ist lebendig, feurig, ja bisweilen bis zur Rohheit leidenschaftlich. Der weltliche Charakter der römischen Kirche spiegelt sich in der profanen Redeweise dieses ihres geistreichen und gelehrten Advokaten. Von religiöser Weihe ist wenig zu spüren; der curialistische Standpunkt dagegen manifestirt sich mit einer Offenheit, die man fast schamlos nennen möchte. Trotzdem ist das Werk von unschätzbarem Werthe. In allen entscheidenden Fragen läßt der Verfasser die Quellen selbst reden, und wenn er auch durchgängig seiner allbekannten Liebhaberei huldigt und sich in den kühnsten und gesuchtesten Combinationen ergeht, so giebt er doch meist dem Leser die Mittel an die Hand, die Haltbarkeit seiner Entdeckungen zu prüfen und seine Erfindungen als das zu erkennen, was sie sind.

Von Giesebrecht's drittem Bande läßt sich nicht mit derselben Anerkennung sprechen, wie von den ersten Theilen seiner Kaisergeschichte. Es scheint nicht blos in der Schwierigkeit, die einschlagenden Quellen zu sichten, begründet gewesen zu sein, daß der Verfasser mit diesem Bande so lange hat warten lassen. Der Stoff selbst, die Geschichte „der Erhebung des Papstthum's", ließ sich offenbar nur schwer eingliedern in eine Geschichte des Kaiserthum's. Die gewaltigsten Motive der Papstgeschichte liegen außerhalb der Conflikte, in welche das Papstthum mit dem Kaiserthum geräth. Sie sind rein kirchlicher Natur, und wir können nicht finden, daß Giesebrecht die Idee des Papstthums im Sinne Gregor's in ihrem ganzen Umfange erfaßt hat. Ebendeshalb wird die epochemachende Bedeutung des Zeitalters Gregor's nicht gehörig gewürdigt. Mit einem Worte die Geschichte Gregor's muß als Theil einer Kaisergeschichte einen lückenhaften und unbefriedigenden Eindruck machen. Selbst die Frische der Darstellung hat bei Giesebrecht unter dem Einfluß dieser Schwierigkeiten gelitten. — Nichts desto weniger wird er durch Gerechtigkeit des Urtheils, durch ruhige Objectivität der Geschichtserzählung neben Gfrörer seinen Platz behaupten und vielen ein Führer bleiben in dem Labyrinth der sich widersprechenden Quellen.

Unsere Absicht ist es, in Folgendem den beiden Werken das zu entnehmen was dazu dient, eine lebendige Anschauung der Persönlichkeit des Papstes und einen kräftigen Eindruck von der welthistorischen Bedeutung dieses Kirchenfürsten gewinnen zu lassen *).

Es war eine Zeit gewaltigen Aufschwunges der Kaisermacht und immer weiter umsichgreifender kirchlicher Verderbniß, in welcher Hildebrand seine unscheinbare Jugend verlebte, der nachmalige Papst Gregor VII. Wir wissen nicht das Jahr, nicht den Tag seiner Geburt, und auch der Ort derselben läßt sich nicht bestimmen; man spricht von Rom, von Saona. So viel ist gewiß, daß er zur Zeit Kaiser Heinrichs II. das Licht der Welt erblickte, und daß er ein Italiener war. Seine Eltern waren unbemittelte Landleute, oder Handwerker. Wie tausend andere ward auch er um seiner Begabung willen für den geistlichen Stand bestimmt und zu dem Zweck dem Kloster zu unserer lieben Frauen auf dem Aventin in Rom übergeben. Warum er, zum Jüngling herangereift, die heilige Stadt verließ, ist unbekannt. Genug er begab sich auf mehrere Jahre nach Frankreich „um die Begierden des Fleisches zähmen zu lernen" wie der Chronist sagt, d. h. um sich im Mönchthum zu vervollkommnen. Er ging nach Clugny ins Kloster im burgundischen Lande gelegen *). Um das Jahr 1040 verließ er das Kloster, ging an den Hof des deutschen Königs Heinrich III., und kehrte dann nach Rom zurück. Etwa 30 Jahre darauf bestieg er den Stuhl Petri als Gregor VII. — Dürr und inhaltslos erscheint der Bericht über seine Jugend. Und doch — es sind in demselben zwei Namen genannt, die Licht verbreiten über den Entwicklungsgang dieses Mannes: das Kloster Clugny und der deutsche König Heinrich III. Das Kloster lag wie bekannt in Burgund. Im Anfang des 10. Jahrhunderts ward es von einem frommen Grafen gestiftet; ein anderer frommer Graf wurde der erste Abt und beide ließen sichs angelegen sein, die alte Benediktinerregel hier in aller Strenge wieder einzuführen und der Verweltlichung und Verwilderung der Klostergeistlichkeit durch mönchische Zucht, christlichen Ernst und Förderung wissenschaftlicher Studien entgegenzutreten. Ausgezeichnete Männer wurden als Aebte an die Spitze gestellt — das Ansehn des Klosters wuchs, andere Klöster besannen sich auf ihre ursprünglichen Ziele, traten mit Clugny in Verbindung, ordneten seinem Abt sich unter und bald zählte die Congregation der Cluniacenser mehr als hundert Klöster in allen Ländern Europa's. Allein das wäre nichts sonderliches. Solche Reformationen kamen nicht selten vor, und immer noch wirkte sittlicher Ernst und heiliger Eifer zündend auf weite Gebiete. Hier war aber mehr. Nicht blos Gluth der Liebe, Kraft der Entsagung zeichnete die Männer aus, welche Regenten gleich die Schaar der Mönche durch Mahnung und Strafe anhielt zu unbedingter Erfüllung des einmal frei abgelegten Gelübdes. Diese Aebte, meist durch Decennien regierend, hatten einen weiten Blick und helle Köpfe. Es war ihnen nicht genug, selbst den Himmel gestürmt zu haben und wenige Brüder, Flüchtlinge vor dem wilden Treiben jener Welt oder vor den

*) „Gregor VII. und seine Zeit" war der Gegenstand mehrerer öffentlicher Vorträge, die nunmehr in der nachfolgenden Skizze denjenigen Lesern der Zeitschrift mitgetheilt werden, welche die obengenannten Werke entweder noch nicht gelesen haben, oder überhaupt zu lesen weder Zeit noch Gelegenheit finden. Die Form der Darstellung ist bedingt durch den Zweck, für den diese Skizze ursprünglich entworfen wurde.

*) Nach Giesebrecht hat er Rom nicht verlassen, sondern ist mit den Cluniacensern in Rom in Berührung getreten.

Qualen des eigenen Gewissens, mit dem Lohne der Seligkeit geschmückt zu sehn; — sie wollten ein Salz der Erde sein, ein Licht der gottlosen Welt. Und da nun einmal auch den kühnsten Hoffnungen jener Heiligen die Aussicht eitel erscheinen mußte, die ganze Welt in ein großes Kloster zu wandeln, so mußten sie andere Mittel ergreifen, die Welt unter das sanfte Joch Christi zu beugen und seinem „neuen Gesetz" zu unterwerfen. Mit den Machthabern der Welt, mit den Kaisern und Königen, Herzogen und Grafen, und mit den Führern der Kirche, den Bischöfen und Päpsten, sind sie in Verbindung getreten, sie aufzurufen zur Arbeit im großen Weinberge des Herrn, sie zu mahnen an ihre Pflicht, als Diener Gottes die Völker zu führen nicht zu Raub und Mord und Gewaltthat, sondern in den Kampf gegen Sünde und Laster. Sie scheuten nicht Arbeit noch Mühe, dieses hohe Ziel zu erreichen. An dem Hofe Kaiser Otto's des Großen, dem gewaltigen Fürsten eng befreundet und von ihm hoch geehrt, finden wir den würdigen Abt Majolus; dann wieder erscheint er bei Hugo Capet und steht ihm zur Seite mit Rath und mit Warnung. An die Höfe und in die Burgen der großen Vasallen des französischen Königs, mitten in die heiteren Feste und üppigen Gelage der Herren und Grafen Burgunds und Südfrankreichs wurden die Mönche Clugny's entsandt, um Buße zu predigen und zu heiligen Werken die üppigen Zeitgenossen zu mahnen. Und ihre Predigt verhallte nicht; Wüstlinge entsagten der Welt und gingen ins Kloster; wer Reichthümer gehäuft hatte durch Raub und Mord, stiftete Klöster und Kirchen und pilgerte nach Jerusalem, um mit Reliquien beladen heimzukehren und die schwerbeleidigte Heimath für alle Gräuel reichlich zu entschädigen. Aber was nützten vereinzelte Erfolge, was verfingen solch' vereinzelte Bekehrungen, wenn doch nach wie vor das ganze Land einem dauernden Heerlager glich und unersättliche Habgier jeden Besitz des Schwächeren gefährdete? Ewige Fehde zerrüttete das Land; selbst Klöster konnten nur durch Mauern und Gräben sich schützen. War das die Christenheit, das Reich des Friedensfürsten? — Drei furchtbare Hungerjahre ließen das Gericht Gottes erkennen. Und als nun wieder im Jahre 1031 eine reiche Ernte die Sorgen scheuchte und die Stimmung des Danks die Gemüther erweichte — da rief Clugny den französischen Clerus zusammen und dieser beschloß in feierlichen Synoden, mit den Schrecknissen und Strafen der Kirche den Wiederausbruch der alten Gräuel zu hindern und einen allgemeinen Gottesfrieden herzustellen. Zu gleicher Zeit aber solle der Clerus selbst

vorangehen in Bekehrung und Buße. Es solle fortan Niemand mehr das bischöfliche Amt, die Gabe des heiligen Geistes kaufen mit Geld und der Sünde Simon's des Magiers sich theilhaft machen; es solle kein Streiter Gottes in weltliche Händel sich verflechten, d. h. ein Weib nehmen und sich der Versuchung aussetzen für Kind und Kindeskind sorgen, Güter erwerben und vertheidigen zu müssen. Jubelnd nahm das Volk, nahm Hoch und Niedrig die Kunde auf von diesen Beschlüssen. Friede, Friede — scholl es durch das ganze Land; einer Gottesoffenbarung schrieb man zu, daß das Unglaubliche geschehen sei! Doch die Begeisterung schwand — die alte Gier nach Geld und Gut, die ungebrochene Lust an Kampf und Streit erwachte aufs Neue. Weise trugen die Mönche von Clugny den wilden Sitten Rechnung. Ging es nicht auf einmal, ging es vielleicht allmälig. Den Gottesfrieden ersetzte die treuga Dei. Von Mittwoch Abend wenigstens bis Montag früh sollten die Waffen ruhen. Montag, Dienstag und noch einen Tag solle das wilde Geschlecht sich austoben dürfen. Und wirklich in dieser Form breitete sich der Gottesfrieden bald unter dem Einfluß der Cluniacenser über Burgund und Frankreich aus; unter dem sittigenden Einfluß dieser Bestimmungen bildete sich das Ritterthum mit seinen Eiden und geistlichen Formen. In Deutschland zwar und in Italien verhallten für's erste noch die Mahnrufe der Aebte von Clugny, aber einen Eindruck empfing doch allüberall der Clerus davon, welche Macht der Kirche inwohne wenn sie selbst nur nicht in den Bahnen der Welt wandele, wenn sie kühn die Fesseln zerreiße, die das irdische Wesen um sie zu schlingen suche, wenn sie den Versuchungen sich entziehe die das Trachten nach Geld und Gut, im Besitz von Weib und Kind unfehlbar über den Diener Christi bringe. Simonie und Priesterehe das war in den Augen Clugny's der Krebsschaden des Clerus — das Hinderniß seiner Heiligung, seiner Befreiung von den Lastern der Welt. Ausrottung der Simonie und der Priesterehe war fortan die Losung Aller, die Ueberwindung der Welt durch das Reich Christi erstrebten. Es wurde der Wahlspruch Aller derer, welche die Freiheit der Kirche von der Welt als das Mittel der Herrschaft und des Sieges der Kirche über die Welt erkannt hatten! — Auch hierin aber fand der Geist Clugny's noch nicht das höchste Ziel seines Strebens. Im festen Glauben an die Möglichkeit der Herstellung eines Gottesreichs auf Erden haben die Cluniacenser leitend und hindernd einzugreifen gesucht in die großen Bewegungen der Weltreiche. Noch hatte Europa nicht der

Herrschsucht und dem Thatendrange der Fürsten und Völker natürliche oder künstliche Grenzen gezogen, oder vielmehr, man verstand noch nicht mit der Phrase des Völkerrechts die Herrschaft des Stärkeren zu bemänteln, um sie zu verewigen. Noch entstanden fort und fort neue Staaten, noch suchten die Ströme der Völkerbewegung ihr Bett sich zu graben. Noch schien es Zeit Dämme zu bauen und Fels auf Fels zu thürmen, um dem Andrang der Wogen eine andere Richtung zu geben und frischaufkeimende Saaten vor der Verwüstung, die reiche Mannigfaltigkeit und Regellosigkeit der Fluren vor der regelmäßigen aber monotonen Wellenbewegung eines alle in gleicher Weise überfluthenden Meeres, vor dem Weltreich, zu sichern. Cluny's Jünger haben den Bau dieser Dämme geleitet, burgundische Mönche haben das wilde Element zu lenken verstanden und endlich durch ihren größten Schüler wenigstens für Jahrhunderte gefesselt. — Hier ward Hildebrand erzogen, hier in dem empfänglichen Boden eines jugendlichen Herzens der Same geworfen zu künftigen Thaten.

Wir sind gewohnt die römische Kirche mit dem Papstthum schlechtweg zu identificiren. Und in der That sie gehören zusammen, sind unzertrennlich. Aber das Band, das die Kirche, den Clerus und die Laien mit dem Papste verbindet ist ein organisches. Wie in jeglichem Organismus giebt es zwar auch hier eine Mitleidenschaft des Hauptes und der Glieder, aber nicht unbedingt ist die Krankheit des einen Theils auch die des andern. Es kann ein Glied vor andern kranken — und doch reagirt der ganze Körper und es kommt wieder zur Genesung. So hier auch. Die Congregation der Cluniacenser, und die derselben nacheifernden, in Italien vorzugsweise wirkenden Vereine der Camaldulenser und Vallombroser-Klöster, ebenfalls reformirte Benediktiner, sie erfaßten die Aufgabe der christlichen Kirche im römischen Sinne zwar, aber ernst und großartig. Sie erzogen in den Mauern der Klöster, durch die unbarmherzige Strenge der Regel, Männer von Eisen, Helden, gestählt zu unbedingter Selbstverleugnung, im Dienste der Idee bereit zu jeglicher Entsagung. Sie waren bedacht auf Reformation der Kirche durch Bekämpfung der Simonie und der Priesterehe. Aber während also ernste Gesinnung und kräftiges Streben im Mönchthum aufiebte, war Rom selbst der Schauplatz von Gräueln einer tiefgesunkenen Curie. Die päpstliche Würde war in dem Maaß, als die Kaiser Heinrich II. und Conrad II. verhindert waren mit eisernem Scepter Italien zu beherrschen, ein Spielball der römischen Adelsparteien geworden.

Eben jetzt, in den Jahren von denen wir reden, hatte die Partei der Grafen von Tusculum durch Bestechung und rohe Gewalt einen zehnjährigen Knaben als Benedict IX. auf den päpstlichen Stuhl erhoben, ein Kind, das je älter es wurde, desto mehr zunahm an Verstand und Bosheit, an Laster und Scheußlichkeit aller Art. Es gab kein Verbrechen, dessen man ihn nicht beschuldigte; furchtbar lastete die Tyrannei des Stellvertreters Jesu Christi auf dem Volk und auf der Stadt. „Auf dem Wege zu den heiligen Stätten plünderte man die Pilger; an den Gräbern der Märtyrer riß man ihnen die dargebrachten Spenden mit gezücktem Schwert aus der Hand. Rom war zu einer Mördergrube geworden, und der größte Frevler war der heilige Vater." (Giesebr. II. 386). — Endlich jagte das römische Volk, in wildem Aufstande sich gegen die Tyrannen erhebend, ihn von dannen. Blutige Schlachten wurden geschlagen, die Wiederkehr zu erzwingen; ein anderer Papst, nichts besser als Benedikt, ward erwählt, Sylvester III.; aber Benedikt siegte, kehrte zurück, und wälzte sich siegestrunken in einem Pfuhl von Sünden und Schanden! Weinend kehrten die Pilger heim, welche fromme Andacht nach Rom getrieben. Entsetzen erfaßte die italienischen Mönche, die vergeblich die Predigt der Buße erschallen ließen. Was vermochten sie auszurichten? Die nächsten Diener des Papstes, die vornehmsten Wächter der Kirche, die Bischöfe, sie trieben es nicht besser als das Haupt. Sie hatten alle für hohe Summen die reichen Pfründen gekauft, nun wollten sie genießen, und drückten das Volk, Weib und Kinder, Troß und Gesinde zu nähren und prächtig und lustig zu leben. — Während also das Haupt der Kirche frevelte, Bischöfe die Freuden des Tages genossen, Laien grauenhaft verwilderten, fromme Pilger aber weinten und ernste Mönche scheu das Haupt hinter Klostermauern bargen und verzweifelten, und selbst die Cluniacenser nicht Rath wußten, gab es noch zwei Männer, die mitten im Sturm und Ungewitter nicht verzagten. Der guten Sache, eigener Einsicht und Kraft, und dem Schutze Gottes vertrauend, erspähten sie ruhig den Augenblick, berechneten sie klug die Umstände, um plötzlich die trunkene Bemannung zu überraschen, selbst das Steuer zu erfassen und es nicht mehr aus der Hand zu geben, bis das Schifflein Petri wieder triumphire über Wind und Wellen. Der Eine von beiden war ein König, der andere ein Mönch: Heinrich III. und Hildebrand; beide in jugendlicher Kraft, herrlich ausgestattet mit allen Gaben der Erkenntniß und des Willens, — beide fromm und gottesfürchtig. — Heinrich hatte im Sturm die Feinde

an den Grenzen des Reichs, in Böhmen und Ungarn niedergeworfen und bezwungen. Knieend hatte er mit seinen tapferen Schaaren Gott auf dem Schlachtfelde gedankt für den Sieg. Nie wieder legte er die Rüstung an, ohne vorher gebeichtet zu haben; in stiller Zelle ließ er sich geißeln wenn er seine Sünden bekannte. Um so fröhlicheren Muthes war er dann „jeder Zoll ein König." Eben darum war er auch dessen eingedenk, daß ein König der Deutschen nicht König sei, wenn er nicht wurde Kaiser des römischen Reichs. Dieser maßlose Stolz — man hat ihn geschmäht, man hat ihn beweint. Wir fragen jetzt nicht darnach, ob er gut war und nützlich. Er war unzertrennlich von jedem echten Könige, und als das was er war haben wir ihn zu würdigen, als das centnerschwere, aber unersetzliche Gewicht am Uhrwerk der Geschichte. Heinrich war ein Königsadler, und beutegierig blickte er hinaus nach Italien und nach Frankreich. Sein unerschütterliches, ewiges Recht, nichts Anderes suchte er. Heilige Pflicht erschien es ihm das Kaiserthum Karl's des Großen in aller Herrlichkeit herzustellen, das Kaiserthum im Sinne der höchsten weltlichen Würde zwar, aber zugleich als das höchste Amt in der Christenheit, als ein geistliches Amt. So hatten es alle verstanden. Dem Kaiser gebührte ja die Schirmherrschaft der Kirche, er hatte die Verpflichtung für Ausbreitung und Erhaltung, für Reinerhaltung und Wiederherstellung der Kirche Sorge zu tragen. Ein König wie Heinrich mußte sein höchstes Recht in der Erfüllung dieser Pflicht erkennen. War er doch fromm, war er doch herrschbegierig. Beides mußte ihn treiben, seine geistlichen Vollmachten in ganzer Kraft in Anwendung zu bringen. Warum die Frömmigkeit — ist klar. Aber auch die Herrschsucht; — denn wem die Kirche mit ihrer geistlichen Macht und mit ihren ungeheuren Besitzthümern gehorchte, dem vermochte Niemand mehr zu widerstehn; und wer sich als Verbündeten der Kirche, als Vertreter ihrer Interessen auszuweisen im Stande war, dem war es ein Leichtes, unter dem Deckmantel geistlicher Interessen irdische Zwecke zu verfolgen. — Jetzt werden wir die Handlungsweise des Königs verstehen. Seine erste Gemahlin war gestorben. Er freite, eine russische Prinzessin verschmähend, um die Hand der reichen Agnes von Poitiers, der Tochter des mächtigsten französischen Vasallen, aus einem Hause, dessen Verbindungen durch ganz Frankreich und Italien reichten. Schon fürchtete man in Deutschland den Einfluß lockerer französischer Sitten. Man täuschte sich. Nicht um sich oder sein Reich beherrschen zu lassen, sondern um zu herrschen, weit über die Grenzen seines Reichs, hatte er sich vermählt. In Frankreich gedachte er Fuß zu fassen und über Frankreich hinaus. Und mächtig in Frankreich war das Haus seiner Gemahlin; mächtig aber auch in Frankreich und in der Welt — wie wir wissen — die Congregation der Cluniacenser, ohnehin eng verbunden mit der Familie der neuen Kaiserin, den Herzogen von Aquitanien und den Grafen von Poitou. Auf diese Mönche richtete der König sein Aufmerksamkeit; mit Begeisterung machte er ihre geistlichen Pläne, den Gottesfrieden einzuführen, die Sitten des Clerus zu bessern, zu den seinigen. Mit aller Macht zu fördern das Reich Gottes erklärte er sich bereit. Befehle in diesem Sinne ergingen nach Lothringen; selbst die unbändigen Lombarden und die zügellosen Mailänder gehorchten dem Gebot des Königs. Die Cluniacenser verdammten die Simonie als den Grund aller kirchlichen Verderbniß; auch der König blieb nicht zurück, auch er eiferte gegen den Verkauf und den Kauf geistlicher Aemter, und er selbst hat nie diesen Handel getrieben, wie einst sein Vater. Man wird's begreifen, wie hoch die Mönche ihn priesen; man wirds verstehen, daß sie ihm gerne behülflich waren. Lange gingen sie fortan Hand in Hand. Ihre letzten Ziele gingen nicht blos auseinander, sie waren wider einander. Heinrich wollte mit Hülfe der Kirche und durch den Dienst ihrer besten Söhne die Welt beherrschen. Clugny wollte mit Hülfe des frommen und mächtigen Fürsten die Kirche reformiren, um sie frei zu machen von den Fürsten, damit sie allein herrsche, das sichtbare Reich Christi auf Erden. Wir werden die Wirkungen dieses seltsamen Bündnisses, wir werden die Zerreißung desselben zu schildern versuchen. Eben dieses Verhältniß ist die Bühne, auf der Hildebrand seine welthistorische und epochemachende Rolle zu spielen berufen war.

Zunächst waren die Blicke Clugny's wie Heinrichs nach Rom gerichtet. Dem Könige wie den Mönchen war Rom unentbehrlich. Dem Könige um Kaiser sein, den Mönchen um ihren Reformbestrebungen Halt und Dauer im Papstthum, im Haupte der ganzen Kirche, geben zu können. Beiden war der lüderliche Benedikt IX. ein Aergerniß; fort mit ihm, und fort mit der Herrschaft des römischen Adels, aus der sich die Verderbniß der römischen Curie stets neugebar, das war der Wahlspruch beider. Sie schlossen den Bund, verhängnißvoll für beide. Der König hatte noch keine Zeit das Reich zu verlassen, zur Romfahrt sich aufzumachen. Clugny hatte seine Vorposten bereits in Rom. Während Aufruhr, Mord und Blutvergießen in der heiligen Stadt tobten, Benedikt und Sylvester III. mit

einander rangen, versammelte sich im Kloster zu unserer lieben Frauen auf dem Aventin ein kleiner Kreis von Männern, die düstere Gegenwart zu berathen und den Schmerz über dieselbe in den lockenden Bildern einer schöneren Zukunft zu vergessen. Die Seele dieses Vereins war — Hildebrand, durch keine Stellung hervorragend, durch kein Amt zu bedeutendem Einfluß befähigt. Aber wo Hildebrand war — da handelte man. Und konnte man noch warten und zögern? Ueberraschte doch der heilige Vater den Clerus und die Bevölkerung Rom's mit der wundersamen Kunde, daß er zu heirathen gedenke. Eine erbliche Tyrannis däuchte ihm mehr werth, als die vorübergehende Herrlichkeit eines noch so lustigen Lebens. Die Römer waren empört. Man mußte die Wuth des Volks gegen den Papst ausnutzen. Mit dem herrschenden Winde wollte man der gefahrdrohenden Klippe entrinnen. Es ward beschlossen, Einer aus jenem Kreise, ein wohlgesinnter und, was jetzt mehr bedeutete, ein sehr begüterter Priester Joh. Gratianus, solle den päpstlichen Stuhl dem heruntergekommenen Wüstling abkaufen. Zum letzten Male wollte man diese Sünde begehen, um sie dann für immer unmöglich zu machen. Mit 1000 Pfd. Silber ließ Benedikt sich abfinden, mit anderen Summen ward das Volk bestochen und Gregor VI. bestieg den päpstlichen Stuhl.

Dieser Plan war gut gemeint, der neuerwählte Papst ein Mann von den besten Absichten; die Mönche frohlockten.. Hildebrand, damals erst ungefähr 30 Jahre alt, ward zum Kapellan des Papstes ernannt; — aber es fehlte gar bald am Besten, nämlich an Geld um die Stellung zu behaupten. Benedikt machte aufs neue Ansprüche und drang in die Stadt. — Rom erfreute sich zeitweilig der Anwesenheit dreier Päpste. — Da riß den Eiferern die Geduld. Briefe voll dringender Bitten italienischer Eremiten trafen ein am deutschen Hof: der König möge doch aufbrechen und die Kirche, die reine und schöne Sulamith befreien. Vor Allen aber war es der Prior des Klosters Fontavella, der berühmte Peter Damiani, ein Mann voll Feuereifers für die Läuterung der Kirche, der sich an Heinrich wandte. Eine große Versammlung von Clerikern und Laien schickte ebenfalls eine Gesandtschaft: — der König möge doch endlich kommen und Rom von den drei Päpsten befreien. Die Cluniacenser waren noch zurückhaltend; es kostete ihnen großen Kampf, die Freiheit der Kirche ihrer zeitweiligen Reform durch einen Kaiser zu opfern.

Heinrich aber zögerte nicht länger. Günstiger konnten die Verhältnisse nicht sein. In Piacenza trafen sich Heinrich und der Papst. Man zog zusammen in das kleine Städtchen Sutri. — Dort ward eine feierliche Synode zusammenberufen; sie sollte richten über die Päpste. Benedikt und Sylvester wurden abgesetzt. Dann ward Gregor befragt. Ehrlich erzählte er seinen Handel und daß er durch Geld sich die höchste Würde der Christenheit erkauft. Die Synode weigerte sich, das Urtheil über ihn zu sprechen, er selbst solle es thun. Und er sprach: „ich Bischof Gregor, der Knecht der Knechte Gottes erkläre, daß ich wegen abscheulichen Kaufs und simonistischer Ketzerei des römischen Bisthums entsetzt werden muß". Er stieg vom päpstlichen Thron und zerriß sein hohepriesterliches Gewand. Wer erkennt in diesem würdigen und doch so seltsamen Benehmen nicht die Doctrin Clugny's, den Einfluß Hildebrands: durch den Papst sollte der Papst fallen, nicht durch den Kaiser. Sofort eilte der König nach Rom und erhob unter Zustimmung des römischen Clerus und des römischen Volks einen deutschen Bischof aus seinem Gefolge, Suidger von Bamberg, als Clemens II. auf den päpstlichen Stuhl. Damiani pries den König als einen zweiten Josias. Clemens krönte den König inmitten der zahlreichen Vasallen mit der Kaiserkrone; das Volk versprach, nie mehr einen Papst zu wählen ohne kaiserliche Einwilligung, ohne Entscheidung des Patricius. So war mit einem Schlage die Macht des Kaisers und die Herrschaft Jesu Christi über die ganze Christenheit befestigt. Der Kaiser kehrte triumphirend über die Alpen in das Reich zurück; in seinem Gefolge bemerkte man den abgesetzten Pabst Gregor VI. und seinen jugendlichen Kapellan Hildebrand. Sie hatten auf kaiserlichen Befehl Rom verlassen und mußten nach Cöln in die Verbannung. War Hildebrand nicht zufrieden gewesen mit der Handlungsweise des kaiserlichen Reformator's? Blickte er tiefer als der feurige und sanguinische Peter Damiani? Die Zukunft wird diese Fragen beantworten. Treu diente er seinem alten Freunde, bis er bald darauf starb, und dann ging Hildebrand — der Kaiser gestattete es — nach Clugny, wo jetzt Hugo „ein Jüngling an Jahren und ein Greis an Einsicht" als Abt die Congregation und ihre heilige Politik leitete.

Und wie sah es in Rom aus? Clemens arbeitete eifrig an der Reform im Bunde mit den Eremiten und Cluniacensern. Aber schon 1047 starb er. Wieder ernannte der Kaiser den Nachfolger, abermals einen Deutschen, den Bischof von Brixen, Damasus II. als Papst. Es war im Juli, daß er in Rom eintraf. Schon im August erscholl die

traurige Kunde, auch dieser Papst sei gestorben. War es eine wunderbare Fügung göttlicher Weltregierung, war es italienisches Gift — was diese deutschen Päpste fortraffte? Die deutschen Bischöfe zitterten, es möchte sie die verhängnißvolle Wahl nochmals treffen. Der Kaiser bestimmte einen lothringischen Bischof Bruno von Toul, Grafen von Egisheim, dem Kaiserhause verwandt, wohlbewandert in allen weltlichen Geschäften, einen Mann, dessen eifrige ja fast ascetische Frömmigkeit allen imponirte — denen aber erklärlich und selbstverständlich war, die da wußten, daß er in den engsten Beziehungen stand zu den Mönchen von Clugny. Darum geschah auch Folgendes. Auf der Reise nach Rom, zu Besançon traf Bruno mit Hugo von Clugny zusammen. Und gleich darauf erklärte Bruno seinem kaiserlichen Gönner: er werde die Ernennung nicht annehmen, wofern nicht der Kaiser dem wahlberechtigten Clerus und Volk von Rom die freie Wahl lasse. Heinrich willigte ein. Der Bischof legte die Insignien seiner neuen Würde ab, und pilgerte im härenen Gewande nach Rom — dort der Entscheidung harrend. Ihm zur Seite aber ein Anderer, ein kleiner unscheinbarer Mann, ein Mönch: — Hildebrand. Die Nachwelt hat, vielleicht nicht ganz dem Thatbestande entsprechend, aber mit Scharfsinn die tieferen Ursachen erkennend, ihn bezeichnet als den, der den kaiserlichen Candidaten vermochte, die päpstliche Krone aus des Kaisers Hand zurückzuweisen, und sie aus der Hand der Kirche und ihrer Organe zu empfangen. War etwa in seinen Augen die Annahme einer geistlichen Würde aus der Hand des weltlichen Fürsten auch Simonie, und ebenso verdammlich, als Kauf um Geld? war er es vielleicht, der die Söhne Clugny's belehrte und ihnen die Augen öffnete über die Gefahren einer kaiserlichen Freundschaft? Wir vermögen nur Eins zu antworten: Hildebrand pilgerte mit Bruno nach Rom. Es war ihm schwer, das Kloster zu verlassen — so schreibt er selbst. Was zwang ihn? Niemand anders als entweder Hugo, der dem Lothringer Bischof, oder der Bischof, der seinen eigenen Kräften mißtraute. So oder anders: beide bezeugten durch die Wahl des Begleiters in wessen Händen sie das Steuer der Kirche sicher wußten, und wer im Stande sei — — im Bunde mit dem Kaiser die Fesseln des Kaiserthums zu zerbrechen. Nackt und dürr nur sprechen wir aus, was als dunkler Wunsch die Seelen Vieler erfüllte, als klarer Gedanke und fester Vorsatz im Geiste des Einen, Hildebrands wohnte. — Es ist eine lange Reise zu Fuß von Besançon nach Rom. Doch keine Chronik berichtet von dem Zwiegespräch der seltsamen Pilger.

Bruno ward gewählt. Er nannte sich Leo IX. Hildebrand ward Subdiakonus der römischen Kirche und — wir würden sagen — Finanzminister. Denn der Schatz war geleert und — ein Papst ohne Geld ist nun einmal kein Papst. Darin unterscheidet er sich von Petrus und auch von Christus. Mit Hülfe des Kaisers und mit großem Talent der Verwaltung schaffte Hildebrand diese unentbehrliche Grundlage für die Herrschaft des Stellvertreters Christi auf Erden. Leo aber entfaltete eine Thätigkeit, wie kaum je ein Papst vor ihm. Ununterbrochen ist er auf Reisen, in Person hält er die Synoden in Italien, in Frankreich, in Deutschland, in Person weiht er die Kirchen und hebt die Reliquien; wo nur immer die Christenheit ihre Blicke hinwendet, überall erscheint der Papst in seiner ganzen Würde, in seinem vollen Glanz. Bald reich und prächtig, auf stolzem Roß — bald wieder im härenen Pilgerkleide; bald an der Spitze des Clerus richtend und strafend, bald als einfacher Bußprediger das Volk ermahnend. Zu Tausenden strömen sie zusammen, wenn es heißt: Papst Leo kommt; Niemand will fehlen in der Kirche wenn er die Messe feiert, im Gedränge wird hier einer zerdrückt, dort einer zertreten; — gestärkt und erbaut durch den Anblick kehren sie heim und erzählen von dem heiligen Vater, den sie mit eigenen Augen gesehn. Das Papstthum ist wieder eine Macht, ein unentbehrlicher Bestandtheil des Glaubens; — man hat ihn ja selbst wirken und walten gesehn, man hat gesehn, wie Bischöfe und Erzbischöfe, wie Aebte und Mönche, Herzoge und Grafen sich vor ihm beugen und seinem Winke gehorchen. Wahrlich ein Stellvertreter Christi auf Erden; denn wodurch herrscht er, als durch seine Würde und sein Amt, und wozu braucht er seine Herrschaft, als zur Ehre Gottes? So voll Macht und so ohne allen Eigennutz — ein Wunder in der verderbten Welt — ein Segen der Menschheit, eine Zuflucht der Bedrückten!

Wahrlich, klug und weise war's dem gesunkenen Papstthum in solcher Weise wieder eine Stellung zu bereiten in den Herzen der Christenheit. Hildebrand hat einen guten Rath ertheilt. — Aber Eindrücke sind flüchtig und die Massen, leicht erregt, vergessen auch schnell. Die Reform muß sich fester gründen. Die Organe und Diener der Kirche, die Bischöfe, mußten den Banden der Welt und den Versuchungen des Fleisches entrissen und zu freien, d. h. gehorsamen und selbstlosen Vollstreckern der Befehle der Kirche und ausschließlich zu Trägern ihrer erhabenen Ideen gemacht werden. Auf keinem andern Wege ließ sich das erreichen als durch das

Verbot der Simonie und durch Verhinderung der Priesterehe. Es sind die alten Gedanken der Cluniacenser, die Leo IX. von Synode zu Synode eilend durchzusetzen suchte. Gewaltig war der Widerstand den er fand, nicht überall drang er durch, oft erschien kein einziger Bischof, die Bänke der Aebte nur waren dicht besetzt. Er aber strafte mit Bann die Säumigen, mit Absetzung die der Simonie Ueberführten. Die Cardinäle und Priester in Rom triumphirten. Schneller als sie selbst gedacht hatte sich die Wiedergeburt der Kirche — denn so sahen sie diese Erfolge an — vollzogen. Konnte man jetzt vielleicht schon sich entwinden den schützenden Armen des Kaisers? — Und der Kaiser? — Hatte er reine Freude an dieser Herrlichkeit? Noch allerdings; der Glanz des Papstthums fiel ja auch auf ihn zurück. Er hatte das Hauptverdienst; die Triumphe Leo's waren auch seine. — Enger noch schloß sich das Bündniß. In diesen Jahren, es war 1051 im März, hob Hugo von Clugny den Sohn des Kaisers, den ersten nach langem Warten, in Köln aus der Taufe. Es war Heinrich nachmals der IV. Ein Pathe Clugny's sollte er den seltenen Bund befestigen, die Traditionen des Vaters bewahrend. In Rom aber dachte man anders. Kühler ward Leo gegen den kaiserlichen Freund; ein Band nach dem andern wurde gelöst — andere Bundesgenossen gesucht. Das alte Rom hatte als Hauptstadt Italiens den Weltkreis beherrscht, war es nicht möglich unter dem Scepter Rom's alle die mächtigen Städte und Staaten vom Norden bis in den normannischen Süden, ja bis nach Sicilien hinüber zu einem geistlichen Staat zu einen, als Vasallen der römischen Curie, um dann wieder einer Welt Trotz bieten zu können? Im Süden begann man den Krieg. Wie die Geschäfte des Friedens leitete Leo auch den heiligen Krieg zur Festigung der Kirche gegen die Normannen im Süden persönlich; überall — wir wagen das Wort — der Vollstrecker der Befehle Hildebrand's, und doch nicht gehorsam einem Menschen, sondern nur gehorchend den Forderungen, die mit gebieterischer Nothwendigkeit die Idee einer römischen Kirche an jeden Einsichtigen stellte. Hildebrand war nur der Prophet dieser Idee. Die Kämpfe aber um die politische Sicherstellung des Papstthums in Italien waren für's erste erfolglos. Leo's Truppen wurden geschlagen. Seine Kraft war gebrochen. Er starb 1054 und hat die Losreißung der orientalischen Kirche nicht mehr erlebt, seine Legaten aber haben die Bannbulle auf den Altar der Sophienkirche niedergelegt, und den Riß für immer befestigt. — Hildebrand war als päpstlicher Legat abwesend in Frankreich, als er die Todesbotschaft erhielt, die ihn schleunigst zurückrief. Auf seinen Rath kam Alles an, seiner Stimme folgte in den entscheidenden Kreisen zu Rom Alles. — Warum wurde er nicht Papst? Weil ein großer Feldherr niemals die Schlacht annimmt, wenn er nicht nach menschlicher Einsicht des Sieges gewiß ist. Es hatte dieser hochfliegende Geist noch lange nicht die Bundesgenossen vereint, seine Schaaren gesammelt, seine Festungen bemannt, seinen Feind von Hülfsmitteln abgeschnitten; gemeinen Ehrgeiz kannte er nicht, es dürstete ihn nicht nach dem Glanz eines Titels, nicht nach einer Krone, die würdig zu tragen er noch für unmöglich erachtete. Er selbst rieth das alte Verhältniß zum deutschen Reich, das so großen Nutzen gebracht, noch ferner aufrecht zu erhalten; er selbst stellte sich an die Spitze der Gesandtschaft, die im Namen des wahlberechtigten Clerus und der Gemeinde von Rom den Kaiser um einen Nachfolger bitten sollte; er selbst lenkte die Blicke des Kaisers auf einen Gegner der Reformpartei in Rom, den klügsten Prälaten in der Umgebung des Kaisers, den scharfsinnigsten Politiker, auf den Bischof Gebhard von Eichstädt. Warum handelte er so? — Weil Gebhard in der Nähe des Kaisers und in der Opposition gegen Rom ein gefährlicher Mann war, auf dem päpstlichen Stuhl dagegen wenn auch kein Freund Hildebrand's, sicher kein Feind der Freiheit der Kirche. Einmal gewählt konnte er als tüchtiger Kopf und grader Charakter nicht nach zwei Seiten hinken, sondern mußte mit Entschiedenheit Eins, die Interessen seiner neuen Stellung, ins Auge fassen. Der Erfolg entsprach dieser Berechnung nicht ganz. Lange sträubte sich der Bischof. Dann nahm er an, auch sprach er zum Kaiser: so ergebe ich mich dem heil. Petrus ganz und gar, mit Leib und Seele! . . . . ich unterwerfe mich Eurem Gebot, aber — nur unter der Bedingung, daß auch ihr (als Kaiser) dem heiligen Petrus zurückgebt, was ihm gebührt. Den Kirchenstaat forderte er und der Kaiser versprach's — und Victor II. ward Papst. Heinrich folgte ihm nach Italien, gab ihm Alles zurück, was jemals ein Papst besessen, ja noch mehr, und ernannte ihn zum Statthalter von Italien. Aber Victor blieb ihm treu — und blieb kalt gegen die Italiener. Das war den Römern ein Schmerz, für den Kaiser ein Glück; denn es brach wie ein gewappneter Mann über Heinrich das Unglück herein: Aufstand im Reich, Niederlagen an den Grenzen erschütterten ihn tief; er fühlte sich krank. Eilends schickte er Boten zum Papst, er möge kommen, ihm beistehn. Victor folgte dem Ruf — er kam rechtzeitig um die letzte Beichte dieses großen Fürsten zu hören. Zu Bodfeld im Harz starb er, erst 39 Jahre alt.

Es war ein trauriger Tag für Deutschland, ein trüberer noch für das Kaiserthum. Zu Speier ward Heinrich begraben und Victor schaltete als Herr, befriedigte die Großen des Reichs, ließ Beatrix und Mathilde frei und hob zu Aachen Heinrich IV. als deutschen König auf den Stuhl Carl's des Großen. Er, den das Haupt der Cluniacenser aus der Taufe gehoben, ist von einem Papst auf den Stuhl Carl's gesetzt worden, und doch ist nie ein Kaiser tiefer gedemüthigt ins Grab gestiegen als dieser Heinrich. — In den Händen Victor's lag das Wohl und Wehe des Reichs; gewissenhaft hat er seine Macht geübt — und es wäre vielleicht Vieles anders und besser geworden, aber — auch er starb schon im Jahre darauf zu Arezzo, nicht einmal so alt als der Kaiser. Hildebrand stand an seinem Todbette. Wir dürfen sagen: — diesen Papst hat er nicht geliebt, denn er hat ihn nicht beherrscht. Die Cluniacenser und die Italiener haben ihn nicht beweint; er war — zu kaiserlich, zu deutsch. Mit ihm hatte die Reihe der deutschen Päbste ein Ende. In Rom wählten die Kundigen Friedrich von Lothringen, den Bruder Gottfrieds von Lothringen, der als Gemahl Beatricen's den ganzen Norden Italiens beherrschte, als Stephan X.

Zum letzten Male erschien Hildebrand am deutschen Hof, um die Bestätigung zu erwirken. Aber noch bevor er aus Deutschland zurückkehrte, war Stephan gestorben. Die römischen Adelsparteien hatten sich wieder erhoben, einen Kaiser gab es nicht mehr, sie wählten einen Papst im Sinne Benedikt IX. — Es schien als sei alles verloren, und Aller Augen waren auf Hildebrand gerichtet! Zu Florenz erfuhr er, daß das Unheil wieder losgebrochen sei. — Noch immer also bedurfte die Kirche des Kaisers, noch immer konnte ohne dieses verhängnißvolle Bündniß mit der Weltmacht, das die Freiheit der Kirche gefährdete, die Kirche, konnte der Papst die Freiheit vom römischen Adel nicht behaupten! Sollte man denn ewig Sclave sein, so oder anders? Doch — er zagte nicht. Sofort war er entschieden, was zu thun sei. Nochmals im Bunde mit dem deutschen Reiche, mit dem Einen großen Tyrannen gegen die vielen kleinen! Die alte Position mußte wieder erobert werden; bisher war Alles geglückt! Der Bischof von Florenz, ein Freund der Freiheitsmänner, ward zum Papste bestimmt, der deutsche Hof bestätigte ihn, Hildebrand hat ihn gekrönt; man sammelte Truppen, man bestach das römische Volk, ein Jude schaffte das Geld — man drang in die Stadt, warf Benedikt hinaus, setzte

ihn ab, und Nicolaus II. ward Papst, — ein gehorsamer Knecht des Cardinals. Mit furchtbarem Muth, mit eiserner Thatkraft legte Hildebrand sofort Hand ans Werk. Es galt die Brücken zu verbrennen, die nach Rom geführt. Jetzt oder niemals galt es, die Fesseln des Kaiserthums zu brechen, die Freiheit der Kirche und ihre Herrschaft zu gründen. Es mußte gelingen. Ein Kind war König, ein Weib regierte, die Vasallen zum Treubruch bereit — es konnte nicht fehlen. Jetzt wird der Hildebrand kenntlich, der seinen Namen mit unauslöschlichen Zügen in die Tafeln der Geschichte gegraben. Folgen wir seinen Schritten.

Das Ziel stand fest, der Schlachtplan war entworfen. Man mußte Bundesgenossen werben. Hildebrand's Scharfsinn wußte sie zu entdecken, Hildebrand's Klugheit wußte sie zu gewinnen. Die Lombardei war das Thor Italiens, das Thor Roms; von dorther kam der deutsche Kaiser — der Tyrann in den Augen des großen Empörers. Stand nun auch hinter dem Thor ein gewaltiger Wächter, die Macht von Canossa, im Besitz einer Frau, die eingeweiht war in das Werk der Verschwörung, regiert von Gottfried, einem treuen Anhänger der Curie und jetzt mit der Patricierswürde bekleidet: — es galt doch das Thor selbst für immer zu schließen. Und weiter: Christi irdische Residenz hatte leider auch einen südlichen Zugang — und dort saßen auch Vasallen des Reichs, die Normannen, für Versprechungen leicht zu gewinnen und gegen die Herrschergelüste der Päpste zu brauchen. Es galt dieses kampflustige und beutegierige Geschlecht für immer dem Reich zu entfremden und durch irdische Vortheile dem Stuhle Petri zu verbinden. — Im Norden, im Süden zugleich begann der rastlose Feldherr die Arbeit. Der Zweck war heilig, was fragte man nach den Mitteln. Mit der Lombardei dünkt uns, sei es leichtes Spiel gewesen; denn Haß, wüthender Haß erfüllte die Bischöfe, den Adel, das Volk jener köstlichen Ebene gegen die deutschen Herren; nur das Feuer des Hasses geschürt und Christi Herrschaft war sicher. Und doch war es schwer. Es haßten zwar gründlich die Bischöfe dort den deutschen König — aber noch mehr haßten sie die mönchische Lehre, daß Bischöfe ohne Weib und Kind sich behaglich fühlen sollten in diesem irdischen Jammerthal; sie verachteten eine Doctrin, die ihnen das Bisthum streitig machen wollte, das sie mit schwerem Gelde erstanden, ja, welche Thorheit! weil sie sichs was hatten kosten lassen. So dachten die „lombardischen Stiere" wie das Volk sie schmeichelnd und schön bezeichnete, und

sie waren die reichsten und mächtigsten Herren des Landes, eng verbunden mit dem Adel. Und doch wußte Hildebrand Rath. Nicht, daß er ihren Gelüsten Rechnung getragen. Simonie und Priesterehe war ihm ebenso ein Greuel wie kaiserliche Gesinnung. Wollten sie sich nicht beugen, so wollte er sie brechen. In Mailand begann er den Kampf; das niedere Volk, die Rechtlosen, die Geknechteten, die Armen rief er auf, die adelsfeindliche Bürgerschaft in den Städten stachelte er an; glühende Redner schürten die Massen; man rief den Pöbel zu den Waffen, mit Gewalt solle er die simonistischen Priester, die beweibten Bischöfe verjagen, das Heiligthum Gottes von den Krämern und Wechslern, den Ehebrechern befreien, mit ihren Reichthümern sich bezahlt machen für die heilige Arbeit. Das wirkte, das zündete: — überall tobte der Aufruhr! Wo unter Führung exaltirter Priester die Pataria das Lumpengesindel erschien, da flohen die Bischöfe und baten endlich um Gnade, hoch und theuer versprechend, sie wollten ihre Weiber entlassen, sie wollten sich fügen. Nun kam von Rom ein Gesandter, Peter Damiani, Legat des Papstes, von der Eroberung Besitz zu nehmen; — er versammelte eine Synode, er richtete über die simonistischen Bischöfe, er unterwarf den Mailänder Clerus. Man rief die lombardischen Stiere nach Rom; sie kamen, beugten den Nacken, versprachen Gehorsam. Das war gelungen, die Lombardei war sicher. Eine bewaffnete Demokratie hielt das Thor Italiens verschlossen. — Auch im Süden gings gut. Die Normannen wurden gewonnen, und Robert Guiscard trat in enge Verbindung mit Hildebrand. Nun vorwärts, mit immer größerer Kühnheit! Eine große Kirchenversammlung ward nach Rom berufen im Jahre 1059. Sie sollte den ersten directen Schlag führen gegen das Kaiserthum. Es wimmelte von italienischen Bischöfen, aus Deutschland war keiner erschienen. Fortan, so beschloß man, habe die Papstwahl zu geschehen durch die Cardinäle allein, nur mit Rücksicht auf die Vorrechte Heinrich's IV. In Zukunft solle auf die Nachfolger Heinrich's gleiche Rücksicht genommen werden, sofern sie nämlich persönlich beim apostolischen Stuhl sich um solches Vorrecht bewürben. Das war die neue Erfindung Hildebrand's: das Wahlcollegium der Cardinäle! Der deutsche König, und zwar nur dieser gegenwärtige solle das Recht haben „Nein" zu sagen, weiter nichts. Dazu ward bestimmt, nur ein Glied des römischen Clerus dürfe gewählt werden. Man war der deutschen Päpste satt. Die Gelegenheit, dem kaiserlichen Veto sich völlig zu entziehn, hoffte man, werde

auch bald sich bieten. Es ist nicht zufällig, daß bei dieser Gelegenheit zuerst der Fluch ausgesprochen wird über jeden Laien, der nicht etwa für Geld, nein auch ohne Geld Kirchen an Geistliche verleiht. Damit auch war dem Kaiser die Wahl des Papstes versagt. Darnach sollten sogar die deutschen Könige ihre mächtigsten Vasallen, die deutschen Bischöfe nicht selbst ernennen. Groß war die Eroberung. Man mußte sie sichern. Papst Nicolaus eilte sofort von Rom in den Süden, ertheilte dort dem Normannenfürsten Robert Guiscard den Titel eines Herzogs und belehnte ihn mit den Landschaften Apulien und Calabrien und Sicilien, der Normanne aber mußte dem Stellvertreter Petri den Vasalleneid schwören und versprechen, der römischen Kirche beizustehen, ihre Rechte und Renten wieder zu erwerben, ihr Eigenthum gegen alle Menschen zu vertheidigen, zu helfen, daß der Papst ungefährdet das Papstthum, das Fürstenthum (d. h. die Souveränität) und das Gebiet des heiligen Petrus besitze, endlich behülflich zu sein, daß nach dem Tode des Papstes durch die Cardinäle ein Papst gewählt werde, der dem heiligen Petrus Ehre mache. — Der Normanne ward Schutzvogt des heiligen Petrus an Stelle des Kaisers und — gegen den Kaiser. Sofort trat er in's Amt, drang in den Norden und brach die Burgen des die Freiheit der Kirche gefährdenden römischen Adels. Hildebrand aber ward Archidiaconus der römischen Kirche, er machte einen Schritt vorwärts und nahte dem Thron. — Die Kaiserin Agnes aber erschrack, sie durchschaute die List, sie sah sich verrathen; Herzog Gottfried der Gemahl der Beatrix von Canossa, der reichsten und mächtigsten Frau im Norden Italiens, hatte sie verlassen; und Hanno der Erzbischof von Cöln, der Führer des deutschen Clerus, er hatte, grollend der Kaiserin, Alles geduldet. Sie suchte Bundesgenossen in dem römischen Adel; aber sie konnte nur erschweren den Fortgang, nicht hemmen.

Hildebrand und sein Papst durften es wagen noch einen Schritt weiter zu gehen, ein Concil zusammenzurufen, den Beschluß von 59 zu annulliren, die Wahl der Päpste in Zukunft ganz in die Hand der Cardinäle zu legen. König Heinrich solle nichts mehr dabei zu sagen haben. — Das war tollkühn — es war unmöglich! Noch existirte das Reich — und italienische Fanatiker durften ihm das nicht bieten. Die deutsche Nation nicht blos der Hof, war verletzt, und nun trat der gewaltige Hanno von Cöln — gegen alle Berechnung der Curie — für sein Volk in die Schranken. Er kündigte im Namen des deutschen Clerus dem Römer die Kir-

chengemeinschaft. Nicolaus fing an zu zagen und starb. Hildebrand wählte einen Papst Alexander II. einen italienischen Demokraten — und die Kaiserin einen andern, Honorius II. einen italienischen Aristokraten. Sie beging eine Thorheit. Mit einem Schlage beleidigte sie zwei mächtige Gegner: Hildebrand und Hanno, das Papstthum und die deutsche Kirche. Denn war auch Hanno bereit die Schmach der deutschen Nation zu rächen, die Pläne der Italiener zu Schanden zu machen: er wollte es nicht um den Preis eines Schismas, nicht um den Preis der Schändung der Kirche. Das Unglück war geschehen, und sollte er handeln, er konnte es nicht, ohne in gleicher Weise der Kaiserin und den Empörern in Rom entgegen zu treten. Di eLage war schwierig. Er beschloß zuerst die Kaiserin zu stürzen. In solchen Augenblicken handeln kräftige Menschen allein; es giebt Labyrinthe, aus denen nur schmale Pfade führen, wo Einer voran muß. Hanno hatte den Muth. Es war im Monat Mai des Jahres 1062 als Agnes mit dem 12jährigen Knaben König Heinrich IV. in Kaiserswerth am Rhein weilte, im Cölner Erzstift. Der Metropolit erschien bei Hofe; ein festliches Mahl vereinte die Gäste, unter ihnen Otto von Nordheim Herzog von Baiern, Graf Egbert von Braunschweig. Nach der Mahlzeit führte Hanno den König auf sein Schiff, ihm die Pracht desselben zu zeigen. Kaum hatten sie es bestiegen, stießen die Ruderer ab. Der Knabe stürzte sich in den Strom, die Freiheit wiederzugewinnen, Graf Egbert ihm nach, ihn den Wogen zu entreißen. Er ward gerettet, um als Gefangener nach Cöln zu gehen. Agnes gab Alles verloren, sie wagte keinen Widerstand; — sie glaubte eine Zuchtruthe Gottes erkennen zu müssen und ging in ein Kloster bei Vercelli, fortan eine gehorsame Magd der Kirche. Hanno war König, Verweser des Reichs und wußte durch mancherlei Zugeständnisse die Eifersucht der geistlichen und weltlichen Großen zu beschwichtigen. Vor Allem aber ward der furchtbarste Nebenbuhler, der nordische Papst Adalbert von Bremen mit Geschenken überhäuft und zum Schweigen gebracht, indem man ihm vor Allen das Recht der Mitregentschaft einräumte.

Nun konnte Hanno das Schwert des Reichs in die Wagschale werfen und den Kampf entscheiden, der zwischen beiden Päpsten vor den Mauern Roms mit wechselndem Glücke fortdauerte. Beiden gebot er, die Waffen niederzulegen, und sie gehorchten. Nicht im Entferntesten war er gewillt, den kaiserlichen Gegenpapst zu bestätigen; er wollte den Candidaten Hildebrand's, den Gewählten der Kirche einsetzen. Aber man sollte

es fühlen zu Rom, daß ohne das deutsche Reich die Kirche nicht blühen, der Papst nicht herrschen könne. Er wollte helfen, aber nicht ohne Bezahlung — nur um den Preis der ungeschmälerten Anerkennung des kaiserlichen, des deutschen Bestätigungsrechts, der unentbehrlichen Mitwirkung der deutschen Nation zur Wahl ihres höchsten kirchlichen Hauptes. Im Namen des Königs verlangte er das, im Namen des Knaben, den er geraubt, um mit ihm für ihn zu regieren.

Das war sein Plan. Nur schwer gelang er. Zwei Jahre hinderten ihn die Fürsten des Reichs, die Eifersucht des nordischen Prälaten, zwei Jahre stritten deshalb die beiden Päpste. Endlich erschien Hanno zu Mantua 1064 — hielt ein große Synode, ließ Honorius absetzen und entschied zu Gunsten Alexander II., der dafür die Berechtigung der deutschen Krone anerkennen, und seine Stütze im Süden, die treuen Normannen, mit dem Bannfluch belegen mußte. Hildebrand aber — war nicht nach Mantua gekommen. Er liebte es nicht Niederlagen zu erleben; und in seinen Augen war diese Einsetzung Alexander II. kein Sieg. Er fügte sich ins Unvermeidliche und sann auf Mittel und Wege dem deutschen Prälaten das Schwert zu entreißen, dem er die Rettung seines Papstes verdankte. Es ist immer dieselbe Sisyphusarbeit: mit der kaiserlichen Gewalt gegen dieselbe Krieg zu führen. Und doch — er hat den Fels hinaufgerollt, unermüdet immer von vorne beginnend. Diesesmal ward es ihm leichter wie früher; Hanno war doch ein geistlicher Fürst, er hatte Sinn und Verständniß für die Freiheit der Kirche; aber noch mehr, die Eifersucht Adalbert's von Bremen, der Widerwille des jungen Königs gegen den strengen Beschützer, mußte ja Hanno lähmen, ja die Zwietracht im Reich mußte über kurz oder lang das Ansehn, die Macht der deutschen Nation untergraben und so das letzte Hinderniß der Plane Hildebrands aus dem Wege räumen. Es waltete ein Verhängniß auf Allen, die an Aufrechterhaltung der alten Verhältnisse arbeiteten; was sie bauten stürzte über Nacht zusammen, und mit den Trümmern legte rastlos der Meister in Rom in riesigen Dimensionen die Fundamente einer neuen Ordnung der Dinge auf Erden.

Große Freude erfüllte das Herz des Kardinal's und seines gehorsamen Papstes, als Kunde nach Rom kam, Adalbert von Bremen habe die Abwesenheit Hanno's in Mantua benutzt, ihn zu stürzen und den jungen 15jährigen König mündig zu erklären — oder Adalbert habe die Leitung

des Reichs übernommen, ein leichtsinniger Mann führe das Steuer, und der eifrige Schutzherr sei ohne Macht. Obgleich jetzt wieder der Gegenpapst, trotz Bann und Absetzung, sich wie der Statthalter Petri benahm, obgleich er Anhänger sammelte und in den lombardischen Stieren auch fand, obgleich oft Rom in großer Bedrängniß war, obgleich der alte Damiani Brief auf Brief an Heinrich richtete und ihn anflehte dem Streite ein Ende zu machen, obgleich Hanno seinen ganzen Einfluß aufbot, dem Papste Alexander die Hülfe des Reichs angedeihen zu lassen und seine Alleinherrschaft zu begründen: that man in Rom, that Hildebrand Alles, um den König und die deutsche Hilfe sich vom Leibe zu halten. Lieber Drangsal aber Freiheit, als eine Herrlichkeit im Bündniß mit dem Reich. Man erschöpfte sich fortan in Zugeständnissen und Gefälligkeiten gegen den Bremer, in gesuchten Beleidigung gegen den Cölner; weil man Adalbert als den kannte, der vom Römerzuge abrieth, Hanno als den, der zurieth. Daß Adalbert in persönlichem Interesse, aus Haß nur gegen Hanno, handelte, war den Römern gleichgiltig. Staunenswerth ist dieses Selbstvertrauen, diese tollkühne Politik. — Jeder Tag brachte neue Erfolge. Adalbert schwelgte in seinem Glück, in seiner Machtfülle. Sein Durst nach Geld, sein verschwenderisches üppiges Leben nöthigte ihn zu Erpressungen aller Art, und die Gunst des jungen Königs, dessen Launen und Leidenschaften er schmeichelte, benutzte er, um Klöster und Stiftungen einzuziehen und auszusaugen. Es wuchs die Erbitterung im Reich, und von dem Haß, der den Bischof traf, fiel ein Theil auf den königlichen Jüngling. Endlich war das Maaß voll; mit den Waffen in der Hand, mit wilden Drohungen zwang man den König den schändlichen Rathgeber zu entlassen. Heinrich war der Gefangene der Fürsten 1066. Die königliche Macht wankte. Und was that der heilige Vater? Er bewunderte die Fügungen Gottes, die Wege des Allerhöchsten. Und Hildebrand? Er schaute an den Lauf der Dinge, und ihm schien Alles natürlich, nothwendig und heilsam. Die Reiche Nimrods mußten untergehen, wenn Christus in That und Wahrheit regieren solle. Leiden mußten über die Mächtigen dieser Erde kommen, damit sie, völlig zerschmettert, Zuflucht suchten unter den Flügeln des über Alle gebietenden Petrus, der dann einem Jeden zu geben habe, was ihm gutdünkte, der Herr den Vasallen, und also aufrichte durch sein Gebot und die Kraft seines Armes ewigen Frieden, die Glückseligkeit Aller. Bis dahin Kampf und Streit, Leiden und Schmerzen, Aufruhr und Krieg!

Wie Jeremias berufen ward zu bauen und zu zerstören, zu pflanzen und auszureißen — ein Bote des Höchsten, so noch weit mehr der Stellvertreter Christi auf Erden. Das deutsche Reich riß er nieder oder weidete sich an seinem Fall; andere Reiche baute er auf. Im selben Jahre 1066 entsandte er, nach langer und sorgsamer Vorbereitung, jenen Wilhelm von der Normandie mit der heiligen Fahne des Petrus nach England, damit er es erobere, und damit fortan England als ein Lehen des Apostelfürsten von einem Vasallen Petri beherrscht würde. Von Rom aus wurde die Eroberung Englands geleitet. In England bereitete sich Hildebrand einen mächtigen Rückhalt; in Englands Kirche ein Bollwerk für das Papstthum in seinem Sinn. Die Schüler Clugny's folgten den kriegerischen Schaaren Wilhelm's und reformirten die gesunkenen englischen Bisthümer und Klöster, und neues geistliches Streben erwachte in dieser uralten Stätte kirchlichen Lebens.

Die einzelnen Phasen der Entwickelung in Italien, die neuen Bedrängnisse, die neuen Triumphe, wir verfolgen sie nicht weiter; dem jungen König schenken wir unsere Aufmerksamkeit, da er in dem bevorstehenden Drama eine so große, eine so traurige Rolle zu spielen berufen war. Ist jedes Fürsten Jugend gefahrvoll, Heinrich's Jugend war dazu angethan, alle guten Keime zu ersticken, alle schlechten Anlagen groß zu ziehen. Früh seines Vaters und seiner Mutter beraubt, dann in der Gefangenschaft eines Priesters in all' die Ränke eingeweiht, die eine Zeit der Regentschaft mit sich bringt. Dann in der Gesellschaft eines andern Prälaten, eines Verschwenders und Kirchenräubers, der seinen Lüsten fröhnen zu können, allen Sünden des Jünglings schmeichelte; dann in der Gewalt der Fürsten — die er haßte und denen er sich fügen mußte. Was konnte da anders reifen, als Verbitterung, List, Verschlagenheit, Verlogenheit, Verachtung der Kirche und ihrer Diener, Genußsucht und gewissenlose Benutzung königlicher Vollmachten zur Befriedigung persönlicher Zwecke. Wir können uns nur wundern, daß noch immer ein schönes Erbtheil des Vaters, Kaiser Heinrichs, in günstigen Augenblicken zu Tage tritt. Und dieser Fürst sollte den Kampf aufnehmen gegen Hildebrand, mit Unterthanen, die an Treulosigkeit es ihm bei weitem zuvor thaten und jede Schmach, die ihm widerfuhr, jedes Unglück, das ihn traf, mit Jubel begrüßten?! Für den Augenblick empörte nichts ihn mehr, als daß die Fürsten ihn zwangen Bertha von Turin zu heirathen. Er wollte überhaupt nichts wissen vom Joch der

Ehe, er wollte nicht diese Gemahlin. Sie wurden getraut; — aber bald erklärte der König den Fürsten, er wolle von diesem Weibe nichts wissen, er verstoße sie. Der Erzbischof von Mainz hatte heimlich eingewilligt; der König hatte ihm versprochen mit Waffengewalt von den Thüringern den Zehnten einzutreiben. — Doch der Papst verbot die Scheidung; Damiani ermahnte den König; er gab nach, — es ward eine glückliche Ehe und Bertha hat sich in den Tagen der Trübsal als königliches Weib bewiesen. — Nicht umsonst aber hatte Damiani tief hineingeblickt in die Zersplitterung des Reichs und in die Verderbniß der Großen.

Heinrich aber vergaß die Demüthigung nicht, die seine Unterthanen ihm bereitet. Den Fürsten des Reichs wandte er den Rücken, er fragte sie nicht mehr um Rath, er zog sie nicht mehr an den Hof, nur Adalbert weilte jetzt bei ihm, eine schlechte Gesellschaft; in nächster Nähe des Königs ein Rath aus jungen Männern, Jugendgenossen, von dunkeler Herkunft und lockeren Sitten, rücksichtslos gegen Alle und ohne Pietät gegen die Traditionen des Reichs, Emporkömmlinge, die eine kurze Zeit der Macht ausnutzen wollten, das Volk drückten, die Großen beleidigten, geistliche Pfründen und reiche Abteien wie königliche Domänen verpachteten. Ueberall schaarten sich die Fürsten zusammen, im Volke gährte es; Adalbert starb, noch einmal kam Hanno an den Hof, ergriff das Steuer, hemmte den Unfug, aber mit diesem Könige ließ sich nicht mehr regieren, Hanno nahm seinen Abschied. Und es dauerte nicht lange, so war der Norden des Reichs, waren die Sachsen in hellem Aufstande gegen den König der sie bedrückte, — Vorkämpfer der Freiheit in den Augen der übrigen Unterthanen, der Fürsten und Völker.

Nun aber zurück zu Hildebrand. Die deutsche Hülfe zur endlichen Beseitigung des Gegenpapstes hatte er abgewiesen; jetzt war sie nicht mehr zu erwarten, er rechnete nicht auf sie. In den lombardischen Stieren hatte Honorius seine Partei. Das alte Mittel, der Aufstand der Pataria, mußte helfen. Erlembald — der Führer dieser fanatisirten Pöbelhaufen — ward in Rom in alle Plane eingeweiht, er kehrte heim nach Mailand mit einer Fahne des heiligen Petrus, sammelte die Schaaren der Kämpfer, schlug sein Hauptquartier mitten in der Stadt auf und begann den Kampf gegen die simonistischen und beweibten Priester — gegen den Anhang des Gegenpapstes in Stadt und Land. Es gelang; und 1072 starb der „alte Drache" Honorius II. Die Lombardei war eine Beute der Demokratie, und so lange diese herrschte, mit Rom verbunden.

Dazu kam ein zweiter Glücksfall. Herzog Gottfried von Canossa war gestorben. War er auch treu der Curie verbunden, — er war doch ein Mann und hatte persönliche Interessen. Beatrix und Mathilde herrschten fortan unbeschränkt über diese reichen und mächtigen Gebiete und — ihr Abgott war Hildebrand. Er wußte sie zu lenken. — War Beatrix ein großes Weib, Mathilde war doch noch größer. Nur darüber konnte man streiten woran sie reicher sei, an Einsicht oder an Kraft des Willens. Als 20jähriges Mädchen führte sie ihre Mannen in die Schlacht; 50 Jahre hindurch hat sie die Gedanken Hildebrand's verstanden und seine Schöpfungen mit ihrem Schwerte geschützt, seiner Politik Alles, und endlich ihren Besitz sogar geopfert. Sie war fromm bis zum Aberglauben, und, nicht zufrieden mit ihrer Seligkeit, wollte sie die Welt zu den Füßen Christi sehen. Das war „die große Gräfin", „Mathilde von Gottes Gnaden, wenn sie etwas ist" wie sie sich selbst nannte.

Endlich folgte noch ein drittes Ereigniß, freudig begrüßt von Rom: die Eroberung Siciliens durch die Normannen, die Ausbreitung der lateinischen Kirche in den Süden Italiens, in weite Gebiete die dem griechischen Ritus bisher sich anschlossen, auf der reichen Insel, in welcher der Halbmond bisher das Kreuz unterdrückte. Und die Sieger im Kampf, Robert, Richard Roger — sie waren zwar weder Mönche noch Sclaven des römischen Stuhls, aber ihr Interesse war der Anschluß an Rom, an Italien. Warum sollten sie nicht, ihren Raub sich zu sichern, ihn in unverletzliches Eigenthum zu wandeln, ein Lehnsverhältniß eingehen zur Kirche anstatt zum Reich, zur Kirche die ihnen nur nützte, niemals aber hinderlich werden konnte? Treffliche Bundesgenossen des Papstes — ebenso wie er darauf bedacht, die kaiserliche Macht für immer aus dem herrlichen Italien zu bannen.

In England inzwischen befestigte sich die neue Eroberung; inniger wurden die Beziehungen zwischen Rom und Brittanien. In der Normandie aber war Wilhelm zum Eroberer für die Kirche gebildet, die Normandie hing fest an Rom, und das berühmte Kloster Bec huldigte nicht blos den Lehren Clugny's — nein den Doctrinen Hildebrand's. Und der normannische Adel stand in seinem kirchlichen Sinn nicht allein; überall in Frankreich hatten, ein Verdienst Clugny's, die adligen Abenteurer eine geistliche Färbung angenommen. — Tief nach Spanien hinein hatten die Cluniacenser Wege gefunden und mahnten dort zum Kampf gegen die Ungläubigen, zum Anschluß an Rom. In den Jahren, von denen wir reden, entsandte

Hildebrand schon einen Legaten, der für die Treuga Dei und gegen Simonie und Priesterehe wirken, und einen Kreuzzug vorbereiten solle, um Spanien den Saracenen zu entreißen und dem Statthalter Petri zur Verfügung zu stellen. — Selbst in Deutschland begannen eben jetzt die Lehren Clugny's vom Kloster Hirschau aus Boden zu gewinnen. Die reformirten Mönche, was waren sie anders als die leichten Truppen, die Tirailleure Rom's im Sinne einer absoluten Herrschaft, wie sie bisher nicht bestanden, nirgends und zu keiner Zeit?

So etwa standen die Sachen als Papst Alexander II. in Rom den Bann aussprach über jene jugendlichen Räthe des Königs, weil sie die Kirche beraubten und Bisthümer für schwere Summen verkauften. Es war der Schlußstein seiner Wirksamkeit — der Anfang einer größeren. Als er das gethan starb er im April 1073 und es folgte Hildebrand. Peter Damiani war schon ein Jahr vorher in's Grab gestiegen, zornig über den Herrn von Rom. Selbst ein glänzender Geist hatte er doch, Zeit seines Lebens, sich gefesselt gesehn durch den Genius Hildebrands. Wie mit magischen Banden fühlte er sich an ihn gekettet. „Er hat mich — so schreibt er — mit der Liebe eines Nero gehegt, mit Adlerskrallen gestreichelt, wie ein heiliger Satan hat er mich beherrscht." Er wußte selbst nicht, und seine Worte bezeugen es, ob er mehr ihn liebe oder ihn hasse. Grollend schrieb er ihm „dein Wille hat für mich immer unbedingte kanonische Autorität gehabt und nie habe ich so geurtheilt, wie es meine Meinung war, sondern nur wie es dir beliebte. Möchte ich doch so Gott und dem heiligen Petrus gedient haben, wie ich alle deine Bestrebungen stets zu unterstützen bestrebt war." Gott möge doch, seufzte er ein anderes Mal — den armen Petrus befreien aus der Hand Hildebrands, dieses Herodes. Er war im Unrecht, Hildebrand ihm gegenüber völlig im Recht. Der Abt war ein Schwärmer, der Cardinal ein nüchterner Kopf. Dem Abte war eine röm. Kirche und die Reform Alles und doch — traurige Halbheit, — die Politik ein Gräuel; diesem war beides Eins, beides seine Sache, die Sache Gottes. Jener träumte von einer Läuterung der Kirche, von Ausrottung der Simonie und der Priesterehe durch geistliche Mittel und kirchliche Strafen, hoffte Alles von der Ausbreitung mönchischen Sinnes — dieser wußte, daß eine römische Kirche nur dann ist was sie sein und leistet was sie leisten will, wenn keine Macht der Erde mächtiger ist als sie. Es war, wenn der Abt wider Willen dem Cardinal folgen mußte, nicht die Magie der Person, der er sträubend

sich beugte, — es war die Magie der Consequenz, die Hildebrand rücksichtslos, ohne zu beben, bis in die äußerste Spitze verfolgte.

Rom war ohne Papst aber nicht ohne Haupt. Hildebrand ordnete — wie es die Sitte verlangte — die Leichenfeier, das dreitägige Fasten zur Vorbereitung für die Neuwahl. Es war sein Triumph, daß Niemand da war, der es wagte die Ordnung zu stören. Doch noch am selbigen Tage, — der Papst war eben beerdigt und Hildebrand noch in der Kirche beschäftigt, — strömte in unabsehbaren Zügen das Volk, Männer, Weiber und Kinder in die Kirche zum heiligen Erlöser und plötzlich erscholl wie aus einem Munde der Ruf „Hildebrand sei unser Bischof." Er aber erschrack, er wollte die Kanzel besteigen, zur Ruhe zu mahnen — aber schon hatte Hugo der Weißkopf, Cardinal, sie früher erreicht. Männer und Brüder — ihr wißt es, rief er hinab in die Menge, daß Hildebrand es gewesen, der seit den Tagen Leo's die Kirche erhöht und das römische Gemeinwesen befreit hat. Keinen Besseren giebt's — wählen wir daher ihn, der euch allen bekannt und theuer ist, zum Papste." Eben kam auch die Kunde, daß die gesammte Geistlichkeit Roms ihn als Gregor VII. gewählt und jubelnd stürmte man ein auf den Zögernden, zog ihn fast mit Gewalt in die Peterskirche, hob ihn dort auf den päpstlichen Stuhl. Den 21. April 1073 ward Hildebrand Papst ohne daß Heinrich eingewilligt hätte.

Hat Hildebrand selbst es also gewollt? Er hatte keine Begier nach der Tiara. Und Alles lag ihm daran, die Ordnung der Wahl peinlich zu wahren; darum sträubte er sich, und fügte sich erst als Ausflucht unmöglich war. Nun aber war er gewählt, und glaubte, Gott und der heil. Petrus hätten ihn ausersehen, die Last der Weltregierung zu tragen. — Am ersten Tage bereits, — sicherlich nicht ohne Absicht — entbot er in zwei Schreiben als Papst einen Abt und einen Fürsten zu sich nach Rom. Dann aber schickte er, der Form zu genügen und dem Versprechen getreu, das Hanno errungen, Boten an den deutschen König. Sie sollten die Wahl anzeigen und die Bestätigung nachsuchen. Wirklich hat er die Weihe bis zur Rückantwort verschoben. Und doch war Alles leere Formalität. Denn nimmer wäre er herabgestiegen vom Stuhl auf dem er, canonisch gewählt, im Namen Gottes das Scepter geführt hatte. Die Meldung unterließ er nicht, denn die Erfüllung seines Versprechens konnte ihm nur nützen, nichts schaden, der König mochte nun „Ja" sagen oder „Nein". Die Ueberraschung

war nicht gering, als vom Hofe ein Schreiben einlief des Inhalts: Der König stimme mit wahrer Freude ein. Ganz ohne Grund ist die Vermuthung, es sei geschehen von Seiten des Königs, um den gewaltsamen Bruch, die Katastrophe herbeizuführen und mit dem Schwerte den heimlichen Krieg, der von Rom aus gegen die Krone geführt wurde, für immer zu entscheiden. Nur eine überkluge papistische Geschichtschreibung kann die Zusammenhänge so darstellen *). Was blieb doch dem Könige anders übrig? Die Sachsen zum Aufstande bereit, die Fürsten mit ihm zerfallen, der Papst bereits inthronisirt, die Lombardei in den Händen der Pataria, die Herrschaft von Canossa dem Papste zur Verfügung, der römische Adel in der Mehrzahl gedemüthigt, und endlich die geistlichen Fürsten wenigstens für den Augenblick zweifelhaft. Es wäre Alles aufs Spiel gesetzt — hätte er die Bestätigung versagt. Er ertheilte sie, und da er es that, natürlich: mit Freuden. Weil Gregor die Lage der Dinge also durchschaute, darum hat er die äußere Form erfüllt, den Bruch seines Worts vermeidend.

Ein gutes Geschick hat uns die Briefe bewahrt, die dieser Papst an Hoch und Niedrig geschrieben. So wird es möglich nach 800 Jahren noch sicher und klar hineinzuschauen in seine Seele, nachzudenken seine Gedanken, welche mächtiger gewesen sind als rohe Gewalt, mächtiger als Schwerdt und Spieß, als Gold und Heeresmacht. Denn wo sie dem Andrange der Verhältnisse erlagen, wurden sie doch nicht überwunden, sondern als fruchtbarer Keim in den Schooß der Zeiten niedergelegt, um in staunenerregenden Gebilden doch wieder zu Tage zu treten. Die folgenden Jahrhunderte sind ganz von denselben beherrscht.

Wie ein fernes Wetterleuchten das kommende Gewitter so künden seine ersten Briefe die kommenden Stürme. — Wenige Tage nach seiner Erhebung hat er durch ein Schreiben einem französischen Grafen alle Gebiete Spaniens als Lehen übertragen, die er den Saracenen abnehmen werde. Um denselben Preis wolle er es auch Anderen geben. Spanien sei von Alters her Eigenthum Petri. Er ist als schriebe der König von Spanien. — Er ist aber auch Herr des deutschen Königs. „Niemand ist — schreibt er — um des Königs zeitliches und ewiges Heil besorgter, Niemand hegt größeres Wohlwollen gegen ihn, als wir. Es ist unsere Absicht, ihn durch unsere Gesandten väterlich und dringend auf das hinzuweisen — was nach unserer

*) Gfrörer a. a. O. II., 389.

Meinung zum Nutzen der Kirche und zur Ehre seiner königlichen Würde erforderlich ist. Am sichersten wird er sein Heil begründen, wenn er, in der Gerechtigkeit zu bleiben, sich in unsere Rathschläge ergiebt. Erwidert er aber unsere Liebe mit Haß, so wird das Wort des Höchsten „Verflucht sei, der sein Schwert aufhält, daß es nicht Blut vergießet", über uns, so Gott will, nicht kommen. Denn es stehet nicht in unserer Macht aus persönlicher Vorliebe das Gesetz Gottes zu vernachlässigen. Wenn ich den Menschen noch gefällig wäre, so wäre ich der Knecht Gottes nicht". — Und bald darauf: „Höret er uns nicht — so können und dürfen doch wir von der Kirche nicht lassen. Denn es ist besser für ihn und für mich, im Kampfe für die Wahrheit ihm um seines eigenen Heils willen bis aufs Blut zu widerstehen, als ihm den Willen zu thun, der Ungerechtigkeit zuzustimmen, und mit ihm in das Verderben zu stürzen". — Zittern ergriff seine Feinde, Begeisterung seine Freunde, als Europa vernahm, wer den Hirtenstab führe. „Wer deiner Herrschaft zuwider ist, der achtet seiner Seligkeit nicht — ruft der Abt von Metz. Gürte das Schwert um die Lenden, laß dich durch Drohungen nicht abhalten vom heil. Kampf. Du stehst auf hoher Warte: aller Augen sind auf dich gerichtet, Jeder erwartet Großes von dir! — Doch Thorheit ist es, dich anzufeuern; denn du faßt, voll wunderbarer Begeisterung, Größeres ins Auge, als unsere Kurzsichtigkeit erreichen kann, und wie ein Adler wendest du deine Blicke der Sonne zu".

Gregor vergaß den Triumph, daß dem päpstlichen Heere der römische Adel sich beugte, er vergaß den Schreck, den die Weigerung des Normannenherzogs Robert Guiscard, den Lehnseid zu schwören, ihm bereitet, als er von Heinrich ein Schreiben empfing das alle Erwartungen weit übertraf. Von Demuth und Unterwürfigkeit flossen die Lippen des Königs über. „Ich habe gesündigt in den Himmel und vor Dir: ich bin nicht mehr werth, daß ich Dein Sohn heiße; sündig und elend bin ich, durch meine Jugend, durch meine schrankenlose Gewalt verführt. Ich habe die Güter der Kirche an mich gerissen, sie an unwürdige und simonistische Priester verkauft. Jetzt bitte ich mir hierin, wie in allen unseren Angelegenheiten, euren Rath und Beistand zu leihen; mit der größten Sorgsamkeit soll euer Befehl in allen Dingen erfüllt werden." In der That süß und lieblich für das Ohr eines Priesters. Auch für Gregor? — Er hat sich gefreut von Herzen, aber ein Mann der That, wog er nach Thaten. Worte verklingen und das Papier ist geduldig. Er kannte die Menschen und wußte: so

schreibt ein König nur in der Drangsal. Und Drangsal war über Heinrich gekommen. Es tobte der Aufruhr, er war von Allen verlassen. „Wieviel wir ihm nützen können — schreibt Gregor nach Empfang dieses Briefes seinem Vertrauten Erlembald, dem Haupte der Pataria — wieviel wir ihm schaden können, wenn wir unsere schützende Hand von ihm ziehen, wirst du bald, wie wir hoffen, auf das Augenscheinlichste erfahren und also einsehn, daß Gott mit uns ist und uns sichtlich unterstützt". Auf die Probe also sollte es ankommen, ob Heinrich gehorchen werde. Im Fall er sich beugte, war Gregor bereit ihm beizustehen, ihn mit der Kaiserkrone zu schmücken, und ihn — so sah er es an — zum Vollstrecker seiner Befehle, zum vornehmsten Diener Christi, zum ersten Sohne der Kirche zu weihen. Mißbrauche er aber seine Gewalt — nun dann ständen ja bereit: das gedrückte Volk und beutegierige Fürsten, um auf des Papstes Befehl den Eid der Treue zu brechen, und den in den Staub zu treten der sich erhebe wider den Gesandten Gottes. Der Papst allein habe das geistliche Amt, so meint es Gregor, so hat er es ausgesprochen, und sei berufen von Gott die Herrschaft des Reichs Christi zu gründen auf Erden. Petrus vertheilt die Kronen den Söhnen Nimrods, ihm sind sie verantwortlich für den Mißbrauch ihrer Vollmachten, für die Verletzung der Kirche in ihren Gebieten, für die Unterdrückung der Unterthanen, für Vorenthaltung der Freiheiten, die in den Augen des Christenthums für eine gedeihliche und sittliche Entwickelung unentbehrlich sind. Ihm sind sie verantwortlich für unerlaubte Vergrößerungssucht und für Eroberungsgelüste, welche den Frieden der christlichen Völkerfamilie stören. Denn Niemand vermag es zu leugnen: von Gott tragen alle Fürsten ihre Herrschaft zu Lehen, und mit Hülfe der christlichen Kirche haben sie die Völker unterjocht; sie haben demnach kein unbedingtes Recht, sie dürfen nicht thun was ihnen beliebt, sie sind Gottes Unterthanen und Christi Vasallen und haben dem Gesetze Christi Folge zu leisten. Nur wenn sie das thun, sind sie Könige. Es hieße die Tyrannei auf Erden legitimiren und die Sclaverei der Menschheit verewigen — wollte man die Söhne Nimrods walten lassen nach ihren Gelüsten. Es muß Schranken geben und Fesseln. Und wer will es behaupten, daß es genüge, den Herrschern der Welt ihre Pflichten zu predigen? Den Gottlosen fesselt die Predigt nicht, und der Uebelthäter spottet der Lehre. Nur der Gewalt beugt sich der Mächtige. Darum hat Gott auf Erden gesetzt eine Gewalt, die über Alle ist, seine Kirche, selbst zwar nur ausgerüstet mit geistlichen Waffen

aber bekleidet mit dem Recht, aufzurufen die Mächte der Erde zur Strafe über den Uebelthäter. Sie hat das Recht, durch ihr Haupt, durch den Mund des heiligen Vaters zu entfesseln den Groll gedrückter Unterthanen gegen den gottlosen Herrscher, sie hat das Recht zu richten zwischen Königen und Völkern, und den Neid, die Eifersucht, den Haß der Staaten untereinander zu brauchen, um den Einen durch den andern zu zertrümmern und so die Herrschaft des Rechts aufzurichten. Wie sie die Gewalt der Obrigkeit braucht, um die Gesetze Christi den Völkern einzuprägen, so umgekehrt braucht sie das Recht der Völker und die Gewalt der Massen, die Fürsten zu zwingen, ihre Staaten im Sinne Christi, und nicht zu persönlichem Vortheil zu regieren. Nicht immer aber bedarf es des offenen Kampf's. Wie ein Fürst durch sein stehendes Heer — durch tausend gewappnete Männer, die unbedingt seinem Winke gehorchen, — dem Gesetze Nachdruck verleiht und das Gewicht des Staates nach außen begründet, also auch der heilige Vater der Welt, das Haupt der gesammten Christenheit auf Erden. Auch er hat ein stehendes Heer, mächtig und furchtbar. Das ist die Schaar der Bischöfe und Aebte in allen Landen der Erde. Ihre Pflicht zu erfüllen sollen sie in allen Staaten der Erde einen großen Theil und den besten des Staates besitzen — und in ihren Gebieten Recht und Gerechtigkeit üben und Strafgewalt haben. So nur hat ihr Wort im Rathe des Königs, im Kreise der Stände Gewicht. Nur wenn sie wollen, wenn sie Geld und Heerbann bewilligen, kann der Herrscher ein Heer aufbringen das seinem Willen gehorcht. Sie bilden den Schwerpunkt der Stände und so die Grundlage jeder Verfassung, die den absoluten Willen des Königs beschränkt und die Freiheit der Völker begründet und erhält. — Aber freilich sie sind eine Waffe, die leicht den eigenen Herrn verwundet. Denn der Kirche danken sie nur ihr Amt, dem Könige ihre Macht, ihren Besitz. Der König belehnt sie mit Land und Leuten, er verleiht ihnen einen Theil seiner Vollmachten, die Regalien. Sollten sie ihm nicht gefällig sein, sollten sie nicht seine Rache fürchten? Eben weil es bisher so gewesen, ist es ein gräulicher Mißbrauch in den Augen Gregor's, daß irgend Jemand sein Bisthum empfange oder eine Abtei nehme aus den Händen eines weltlichen Fürsten, welcher nicht nach heiligem Wandel noch geistlicher Tüchtigkeit fragt, sondern nach sclavischer Gesinnung. Rom allein soll in Zukunft die Bischöfe wählen, die Kirche allein soll ihnen nicht blos die geistlichen Weihen ertheilen, nein, auch den geistlichen Besitz und das Recht seiner Verwaltung, indem Rom allein

die Amtsträger ernennt. Hat der Fürst Beschwerde zu führen über die Gewählten der Kirche, die Soldaten Christi — er thue es in Rom. Rom wird — seinen Mund aufthun und das Urtheil sprechen. So nur ist Rom was es sein soll, mächtig und furchtbar. So nur gehorchen seinem Befehle die Bischöfe alle und die Schaaren der Priester, die Aebte und die unabsehbare Masse der Mönche, das stehende Heer des heiligen Petrus; so nur beugt sich dem Einfluß der Priester und ihrer geistlichen Gesetzgebung der Laie, das niedere Volk, der Adel, die Fürsten in allen Landen der Erde. Aber noch Eins. Es mundet dem Menschen das Herrschen und Niemand kostet einmal von der süßen Frucht des Besitzes, ohne den Wunsch zu hegen, es möge doch immer so bleiben. Herrschsucht und Geiz sind die Sünden der Mächtigen und der Reichen. Hat aber jemand Weib und Kind, dann giebt er den Sünden mildere Namen, er findet sie natürlich und opfert sein Leben der Sorge für Geld, Gut und Macht. Und das Gewissen beruhigt sich schnell und tröstet sich mit — der Liebe. Diese Liebe, diese Sorge für Weib und Kind, sie ist ein gewaltiges und, wer mag es leugnen, auch ein gefährliches Ding. Sie fesselt die Menschen, sie hemmt nur zu leicht kühne Entschlüsse, aufopfernde Thaten; sie drängt den Menschen hinein in Bahnen, die ihm nicht vorgezeichnet sind, macht den Herrn der Erde zum Lastthier, das gesenkten Hauptes sein Futter sucht, und den sittlichen Aufgaben, dem Dienste der Menschheit entfremdet. Ja noch mehr, sie verschließt das freie Manneswort in die verborgenen Tiefen des Herzens, damit es nicht beleidige, nicht reize die Mächtigen und die Reichen, und den, der furchtlos bekannt, mit Weib und Kind ins Verderben stürze, in bittere Armuth und Noth. Diese Liebe — sie theilt das Herz und die Sinne des Menschen zu leicht, und selten trifft sich der Mann, der unerschüttert im Glauben: Gott nähret den Sperling und kleidet die Lilie — sich Preis giebt und nach nichts Anderem trachtet, als nach dem Einen: wie er dem Beruf gehorche, der Sache, dem Willen Gottes und der Förderung seiner Ehre und seines Reichs. Darum räth der Apostel in göttlicher Weisheit, in Zeiten der Drangsal, vor Allem den Dienern der Kirche, dem heiligen Recht der Ehe, wenn es möglich, frei zu entsagen. Aus demselben Grunde befiehlt, in Verkehrung göttlicher Ordnung, der Stellvertreter Petri: der Bischof, der Priester dürfe nicht ehelich werden. So nur ist er Soldat, ein gefügiges Werkzeug. Was kümmerts die Kirche, daß Gott es anders gewollt, daß Er Geduld hat? Was kümmert die Kirche Sünde und

Schande des Einzelnen? Sie hat keine Geduld und ihr Werk duldet nicht Aufschub; sie wirft den Einzelnen weg, wenn er die widernatürliche Fessel bricht, sie benutzt sogar die Qual der Gewissen, um die Bethörten noch unbedingter zu knechten. Von der Forderung läßt sie nicht ab; denn ein Bischof mit Weib und Kind ist verflochten in weltliche Händel, kann nicht in seinem Besitz, den er doch haben muß, sich — er sei denn ein Heros — frei erhalten von dem Interesse für denselben, um über die Welt mit der Kirche zu herrschen. Das ganze System geht zu Grunde — und das System ist ja heilig!

Kaum noch brauchen wir weiter zu sagen, daß den Schlußstein des Ganzen die Forderung bildet, der Herr dieser Welt, der Statthalter Christi dürfe selbst nicht eines Menschen Unterthan sein, sondern müsse frei als Fürst in der Kirche auch den größten Besitz in der Kirche verwalten, von der Kirche gewählt, von Niemand bestätigt. Hat er aber ein Reich — eine weltliche Herrschaft und bedarf er ihrer, um so kann er nicht anders als mit Waffen und Geld sie regieren und vertheidigen; er muß Soldaten haben und Einkünfte; und wenn diese nicht reichen, die Freiheit seines Besitzes zu wahren, so muß er im Interesse der Weltherrschaft der Kirche darnach trachten seinen Besitz zu vergrößern, und wenn das nicht möglich erscheint, dann muß er, wie immer der Schwache, Politik treiben, die Feinde zersplittern und Bundesgenossen sammeln auf Grund gemeinsamer irdischer Interessen. Naturgemäß ist es Italien, das dem Kirchenstaat zu verbünden das höchste Interesse und deshalb die nächste Aufgabe des heiligen Petrus ist. Niemand hat aber Rechte auf Italien, niemand kann unter Rechtsvorwänden sich dort als Herrscher geriren, als allein der römische Kaiser und das deutsche Reich. Darum gilt es, für immer Italien dem Kaiser und dem Reich unangreifbar zu machen durch Einheit unter der Herrschaft Roms, und die Wahl des Papstes unabhängig zu machen und in die Hand des Clerus von Rom zu legen. Das Nationalgefühl der Italiener muß man reizen, und mit diesem Feuer die Eifersucht und den Neid unter den Staaten der Halbinsel tilgen. Niemand kann dieses Feuer schüren, als nur ein Italiener. Darum soll Niemand anders — vor Allem kein Deutscher — die päpstliche Krone tragen, als nur womöglich ein Glied des Clerus von Rom. Dann steht Rom da, „unbesiegt im Glauben, unbesiegt in Waffen." Und das war der Wahlspruch Gregor's.

Dieses der Riß des Gebäudes in „römischem Stil", und Niemand

wird das Ebenmaaß läugnen. Gewaltig der Geist, dem der Gedanke klar wurde, und der Mann, welcher mit sicherer Hand das Bild entwarf, dem Jahrhunderte lang in dunklem Triebe die katholische Welt die Arme entgegengebreitet hat. Und er wie keiner berufen, Hand ans Werk zu legen. Das Fundament war fertig, Kalk und Mörtel bereit, Felsentrümmer und künstlich behauene Steine in Massen gehäuft — jetzt galt es die Arbeit. Und von allen Seiten sollte, so hatte es den Anschein, das Werk gefördert werden. Vieles gelang, manches brach zusammen; die Vollendung hat Gregor nicht erlebt; die Vollendung nicht, nicht den Einsturz, nicht den Wiederaufbau in anderer Form.

Und wie war ihm selbst denn zu Muth? „Ungern — so schreibt er dem Freunde Wilhelm, König von England, dem einzigen Fürsten den er achtete — ungern haben wir das Schiff bestiegen, das durch die Gewalt der Winde, durch den Andrang der Stürme, durch himmelhoch steigende Wogen auf dem unsicheren Meer oft gegen verborgene Klippen geschleudert wird, aber dennoch durch Gottes Gnade Stand hält. Die heilige römische Kirche, zu deren Steuermann wir unverdient und wider unsern Willen erkoren wurden, hat ja schwer zu kämpfen gegen Heuchler, Ketzer und gegen die Verfolgung irdischer Gewalthaber.“ Wir glauben es gern, daß er lange zögerte, ehe er sich entschloß, die Welt aus den Angeln zu heben. Nun aber hat er das Steuer — und glaubt an seinen Beruf. Folgendes schreibt er demselben Fürsten, einem Könige wohl zu merken: „Deiner Fürsichtigkeit ist nicht verborgen, daß der Allmächtige zwei Gewalten, die apostolische und die königliche, über alle andern erhöht und beiden die Leitung der Welt übertragen hat. Gleichwie er nämlich zwei ausgezeichnete Himmelslichter, die Sonne und den Mond schuf, damit durch ihre Strahlen erleuchtet, das körperliche Auge die Schönheit der Welt erkennen möge: also hat Er zwei Mächte, die apostolische und die königliche beauftragt, die gesellschaftliche Ordnung zu wahren, damit nicht das Menschengeschlecht, das der Ewige nach seinem Ebenbilde zu erschaffen würdigte, in seelenverderbliche Irrthümer versinke. Diesen beiden Gewalten hat er eine solche Stellung zu einander gegeben, daß die apostolische Würde den Vorzug vor der königlichen genießen solle. Es hat die heilige Schrift mit klaren Worten bezeugt, daß dereinst die apostolische Würde die Könige und Völker vor dem Richtstuhl des Ewigen vertreten und von ihren Missethaten Rechenschaft ablegen müsse. Liegt mir daher die Pflicht ob, dereinst vor dem furchtbaren Tribunal des Allwissenden, der keine Lüge duldet und der Schöpfer aller Creaturen ist, die Verantwortung für dich zu übernehmen, so folgt, daß ich verpflichtet bin, mit großem Eifer dein Heil zu fördern und daß du mir willigen Gehorsam schuldest.“ — Wer verkennt den Ernst dieser Worte, mag der sie spricht auch in furchtbarem Irrthume befangen sein. Es ist ihm Gewissenssache; und vor der Last, die er trägt, fühlt er nicht die Wonne des Herrschens, vor der Größe der Aufgabe, Sonne zu sein an dem irdischen Himmel, kommt es ihm nicht in den Sinn, sich selbst zu beschauen und Mond und Sterne zu verachten. Rastlos entsandte er seine Legaten' — die Mittel seiner Allgegenwart, die Strahlen der irdischen Sonne — in die Reiche der Erde „sämmtliche Nationen den Weg des Herrn zu lehren, Könige und Fürsten zu ermahnen, alle einzuladen durch gesetzliche Zucht die ewige Seligkeit zu erlangen. Denn weiter reicht — so schreibt er dem Könige Sven von Dänemark — das Gesetz der römischen Päpste, als einst das Gesetz der römischen Kaiser. In alle Länder ist ihr Wort gedrungen und über ausgedehntere Gebiete als die, welche ehedem Augustus beherrschte, herrscht Christus.“ Wir würden irren, wenn wir diese Worte deuteten als eingegeben vom Stolz eines Imperators. Dort gerade, wo er seine geheimsten Gedanken, wo er am meisten seine Empfindungen zu Tage treten ließ, in den Briefen an die Markgräfinnen Beatrix und Mathilde, tritt ein Ton der Wehmuth zu Tage, der Zeugniß giebt von dem Druck der auf seiner Seele lastet und von dem Gefühl, der Aufgabe die ihm gestellt ist, als Mensch nicht gewachsen zu sein. Er war — ein Jahr nach Antritt seines Pontifikats — von einer schweren Krankheit genesen. „Ich glaube, schreibt er, man muß mich deßhalb weit eher bedauern, als beglückwünschen. Meine Seele sehnt sich mit Macht nach jenem Vaterlande, wo der Ewige, der die Qualen, welche wir hier unten erdulden, abwägt, den Müden Ruhe und Labung gewährt. Jetzt wieder in das Irrsal gewohnter Arbeiten und Sorgen hineingeworfen, fühlen wir stündlich die Schmerzen einer Gebärenden; da unsere Kraft nicht ausreicht, die Kirche, die jeden Augenblick mit Schiffbruch bedroht ist, durch die Klippen zu steuern“. Und nicht vorübergehend ist solch ein Gefühl des Verzagens, solch niederdrückendes Bewußtsein der übermenschlichen Last, die auf seinen Schultern ruht. Ein volles Jahr war seit jenem Schreiben vergangen — und wieder schreibt er dem Freunde, dem würdigen Abte von Clugny, Hugo: „Ich wünsche, du kenntest den

vollen Umfang der Trübsal, die mich ängstigt, der Sorgen, die täglich neu mich bestürmen und beinahe zu Boden drücken, damit dein Herz in Erbarmen über meine Nöthe aufwalle und sich vor dem Herrn ergieße im Gebet für mich, flehend, Jesus der Bildner und Regent des Weltalls möchte mir die Hand reichen und mit gewohnter Milde mich Armen befreien. Schon oft habe ich Ihn angerufen, wie er es befohlen, daß er mich aus diesem Leben wegnehme, oder mir Kraft schenke, der gemeinsamen Mutter zu nützen, und doch hat er mich weder aus meiner großen Trübsal erlöst, noch auch in Stand gesetzt, besagter Mutter, der ich verpflichtet bin, ersprießliche Dienste zu leisten. Unermeßlicher Schmerz lastet auf mir, alle Fasern des Herzens erfüllend, weil ich sehen muß, wie die morgenländische Kirche vom katholischen Glauben abgefallen ist. . . . Wenn ich dann wiederum mein inneres Auge auf die Provinzen des Abends, des Mittags, oder des Nordens richte, gewahre ich fast nirgends Bischöfe, deren Leben und Wandel dem Gesetze des Herrn entspricht, oder welche das christliche Volk in priesterlicher Liebe und nicht mit weltlicher Ehrsucht regieren. Noch weniger finde ich unter den Laienfürsten solche, welche die Ehre Gottes über die eigene setzen oder Gerechtigkeit dem Gewinne vorziehen. Diejenigen aber, in deren Mitte ich lebe, die Römer, die Longobarden, die Normannen sind in gewisser Hinsicht schlechter als Juden und Heiden. Kehre ich endlich in mein eignes Innere zurück, so finde ich mich durch die Last meines Geschäftslebens so beschwert, daß mir keine andere Hoffnung des Heils bleibt als allein im Hinblick auf die Erbarmung Jesu Christi. So athme ich schwankend zwischen täglich erneuertem Schmerz und zwischen Hoffnung, von tausend Stürmen hin und her geworfen, mehr todt als lebendig. Täglich harre ich dessen, der mich seinem Dienste verpflichtet. Oft spreche ich zu ihm: eile o Herr, zögere nicht, befreie mich aus Liebe zur seligen Jungfrau Maria und zum heil. Petrus. Aber weil Lob und Gebet nicht schnelle Erhörung findet im Munde des Sünders, dessen Sinn zwar löblich, aber dessen Wandel der Welt zugekehrt ist: — so beschwöre ich dich — laß für mich beten die, welche um der Verdienste ihres Lebens willen Erhörung hoffen dürfen". „Das Leben ist mir — heißt es drei Jahre später — zum Ekel und der Tod des Fleisches Ziel meiner sehnsüchtigen Gedanken. Seufzend rufe ich zu Jesu „Hättest du Mosi und Petro eine solche Last auferlegt, so würden auch sie dadurch beschwert sein. Einzig das Wort der Schrift tröstet mich: ich bin für Viele wie ein Räthsel, aber du o Herr

bist mir ein starker Helfer, und die Verheißung: Gott vermag dem Abraham aus Steinen Kinder zu erwecken." — Fällt es nicht auf, daß vor der Seele Gregor's Gott, ja — was mehr noch bezeichnet — selbst Christus vorzugsweise nur dasteht als der Schöpfer aus Nichts, als der Grund alles Seins, als der allmächtige Herr, der seine Gesetze aufrichtet unverbrüchlich und heilig, und der als Richter thront in den Wolken des Himmels? Es ist als hörte man einen, der auf Mosis Stuhl säße, aber doch nichts wüßte von der Erlösung, der Gnade. Die Christenheit ist nur das erweiterte jüdische Volk, das Volk der Erwählung, das nach einem neuen Gesetz, vollkommner als das erste, zu leben berufen ist, und regiert wird von Einem der König und Priester, Moses und Aaron in einer Person ist. In dieser Verzerrung des alttestamentlichen Wesens liegt ein Schlüssel zum Räthsel der Persönlichkeit Gregors, in der — seine Briefe geben deß Zeugniß — sittlicher Ernst, erhabener Sinn, redlicher Eifer, Demuth gepaart sind mit düsterem Fanatismus, borniter Einseitigkeit, empörender Härte und geistlicher Herrschsucht. Richtig beurtheilt diese gigantische Erscheinung nur, wer den Irrthum versteht, dem er dient und erliegt. Faßt man aber die Sache ins Auge die er vertritt, so bleibt nichts übrig als ihn, den Knecht der Idee, mit den ältesten Zeugen unserer Kirche sammt der Idee zu verdammen, oder ihn als das Kind seiner Zeit aufzufassen und dann die Zeit um ihres Irrthums und seiner Tyrannei willen zu beklagen, den Irrthum aber sammt der Tyrannei zu verdammen, und die Person dem Urtheile Gottes zu überlassen. Nur ein verschiedener Gesichtspunkt ist's, das Urtheil dasselbe.

Wir sind ihm näher getreten, und Manches werden wir besser verstehn und tiefer zu würdigen wissen in dem Kampfe der sich zwischen ihm und dem Könige entspann. Reicht auch seine Wirksamkeit weiter, als in das römische Reich deutscher Nation, wir beschränken uns auf ein Stück seines Lebens. Ist es doch immer dieselbe Aufgabe, deren Lösung er nachjagt, immer derselbe Plan den er verfolgt, derselbe Kampf mit denselben Mitteln, den er durchficht in Island, in Norwegen und Schweden, in England und Spanien, in Frankreich und Dänemark, in Ungarn und Böhmen, in dem griechischen Reich und bis an die Grenzen des Chalifats. Ein Ziel: die Aufrichtung der Universalmonarchie Christi; — nur Zeit und Ort und Umstände werden erwogen, und zwingen zur Vorsicht. Gregor zu verstehen, genügt ein Blick in die Kämpfe mit Kaiser und Reich. Nur die bedeutsamen Phasen des Streits führen wir vor.

Noch bevor Gregor mit Heinrich in Conflikt gerieth, hatte er seinen alten Lieblingsgedanken, die Einführung des Coelibats, in mehreren italienischen Synoden berathen und diesen Beschlüssen gemäß den beiden deutschen Erzbischöfen von Cöln und von Mainz Befehle zugehen lassen, den Cölibat in ihren Sprengeln durchzuführen. Aber das war leichter befohlen als durchgeführt. Kam es auch nicht zu solchen Scenen wie in Frankreich, so verließ doch sofort bei Ankündigung dieses Befehls durch den Mainzer die niedere Geistlichkeit die Synode, schäumend vor Wuth, sich berufend auf die heilige Schrift, mit Verwünschungen begegnend der Tyrannei des römischen Mönchs: lieber die Pfarren wollten sie lassen, als ihre Weiber, und der heilige Vater möge sich umsehen nach Engeln zur Bedienung des Amts und selbst die Verantwortung tragen für all' die entsetzlichen Folgen solcher gottwidriger und unmenschlicher Befehle. Der Erzbischof von Mainz bebte zurück vor dieser Sprache. Hanno von Cöln hatte in kluger Voraussicht den ganzen Versuch unterlassen, er verzichtete darauf seine Geistlichkeit zu bereden, sie möchte sich von Menschen binden lassen, wo Gott selbst nicht gebunden hat. So standen sich Papst und Clerus gegenüber.

Auf den König war für's erste von keiner Seite zu rechnen. Er war völlig gelähmt. Den Aufständischen, den sächsischen Rebellen war er mit genauer Noth entgangen. Er war bei Nacht und Nebel aus der Harzburg nach Hersfeld entflohen und hatte dort die oberdeutschen Fürsten und Bischöfe getroffen. Er hatte sich ihnen zu Füßen geworfen und sie angefleht, im Unglück ihn nicht zu verlassen, des Reiches Verfall nicht mit zu verschulden. Er hatte damals jenen kriechend demüthigen Brief dem Papste geschrieben, und sich als Frevler gegen die Kirche bekannt. Rudolph, Herzog von Schwaben, hatte diese Unterwerfung unter den Papst gefördert. Nur zögernd hatten die Fürsten eingewilligt in den Kampf gegen die Sachsen — zur Aufrechterhaltung des Reichs. Man fing an von Seiten des Königs zu unterhandeln, zu Corvey zuerst. Die entsetzlichsten Beschuldigungen gegen den sittlichen Wandel des Königs wurden erhoben, man drang auf seine Absetzung durch die Kirche. — Zum zweiten Male ward zu Gerstungen verhandelt — und nun erklärte auch Rudolph von Schwaben sich für die Absetzung, und die übrigen Unterhändler des Königs stimmten ein, auch Hanno von Cöln. Es war schmählicher Hochverrath. Noch hielt man Alles geheim. Ein lügnerisches Gerücht, der König habe die Fürsten ermorden wollen, sollte ihm erst alle

Herzen entfremden. Das Mittel wirkte; — und er wäre von Allen verlassen gewesen, wenn nicht die Städte, und besonders Worms, sich auf seine Seite gestellt hätten, und der falsche Ankläger des Königs im Wahnsinn gestorben wäre. Durch äußerste Nachgiebigkeit kam für's erste ein Friede zu Stande. Es war ein Jahr etwa nachdem Gregor Papst geworden war. — Allmälig indeß gelang es dem Könige wieder Boden zu gewinnen und schon um Ostern 1075 war er so mächtig, daß er daran denken konnte, die Sachsen und ihre Fürsten zu bestrafen. Nun berief Gregor eine Synode.

Es ist die denkwürdige Fastensynode des Jahres 1075. Er erneuerte den Bann gegen fünf Räthe des Königs wegen Verkauf's geistlicher Güter und setzte viele Bischöfe ab, die vom deutschen Hofe ihre Aemter erhalten hatten für Geld und treu dem Könige ergeben waren. Und dann wagte er es zu beschließen: „Jeder Kleriker, Bischof und Abt — der in Zukunft Bisthum oder Abtei aus den Händen eines Laien empfängt, unterliegt dem Bann und wird von der Kirche nicht als Inhaber des Amts anerkannt. Jeder Kaiser, König, Herzog und Graf der sich untersteht die Belehnung mit Bisthümern, Abteien oder anderen geistlichen Würden an Kleriker zu ertheilen, wird von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen". Der Beschluß war gefaßt, und ein Gregor war bereit, ihn zur Ausführung zu bringen. Die Hand hatte er ausgestreckt nach den Stützen der königlichen Gewalt. Er mußte so handeln als Papst. Er hat es gewagt, diese Erfindung des Papstthums zu schützen mit dem Schlüssel der Kirche, den ihr Christus verliehen zur Bestrafung derer, die die heiligen Gebote Gottes verachten und die Gnaden des N. Testaments mit Füßen treten. So weit war man gekommen, daß man die ärgste Gewaltthat nicht blos thun mußte, sondern auch sie zu thun wagte im Namen dessen, der gekommen war, nicht zu herrschen, sondern zu dienen.

Warum that er es jetzt? Fürchtete er etwa die steigende Macht des Königs? Wollte er den Fürsten einen Anhaltspunkt geben, sich im Falle der Noth auf die Kirche gegen den König zu stützen? — Nun jedenfalls eröffnete die Drohung des Bannes, der den König treffen sollte, wenn er mit seinen gebannten Räthen noch ferner Gemeinschaft hielt, wenn er Bisthümer und Abteien vergabte, eine düstere Aussicht, und konnte nach Umständen zum Gehorsam gegen die Curie, zu frommen Thaten drängen, und mußte ein Hemmschuh sein für mancherlei Plane. — Unterdeß zog der König mit einem mächtigen Heer in's Feld gegen die Sachsen;

bald kam es zur Schlacht — sie war blutig — die Sachsen erlagen endlich der Uebermacht. Mehrere Monate zwar versuchte man noch den Widerstand — doch im October ergaben sich die sächsischen Fürsten persönlich und wurden verhaftet. Als Hanno von Cöln das erfuhr, da brach er zusammen. Er hatte Alles gethan, die Allgewalt der Könige zu brechen, dem Reiche eine Verfassung zu geben, er hatte den sächsischen Aufstand mit Theilnahme verfolgt, seine nächsten Freunde waren verwickelt, jetzt war Alles gescheitert. Er sah im Anzuge eine despotische Regierung, und starb von mannigfachem Leid gebeugt im December 1075.

Heinrich schien den Weg des Glücks zu betreten. Auch in Rom war man, trotz der Drohungen, jetzt ebenfalls milder gestimmt. Ein harter Schlag traf den Papst. Die Tyrannei der Pataria hatte alle Gemüther erbittert. Die Aristokraten gewannen Terrain, überredeten viele vom Volk, im wilden Gemetzel ward Erlembald erschlagen, und die lombardischen Stiere erhoben wieder ihr Haupt und suchten Schutz bei dem Könige. — der Sturz der Pataria hatte weitere Folgen. Bis nach Rom hin spürte man die Nachwirkungen dieser Bewegung. Ueberall gab es Priester und Laien, die nur murrend dem Joch des fanatischen Papstes sich beugten. Schon mehrfach hatten sich in Rom selbst Spuren gezeigt einer weitverzweigten Verbindung, die nichts Geringeres wollte, als Rückkehr der alten Zeiten, da noch die Heilsgüter der Kirche und das Ansehen Roms der Geistlichkeit dort und dem umwohnenden Adel eine Quelle des Erwerbs und ein Mittel lustigen Lebens gewesen war. Jetzt waren düstere Zeiten. Frömmigkeit schien, eine langweilige Aussicht, unverbrüchliches Lebensgesetz werden zu sollen. Eine Verkehrung alter bewährter Ordnung dünkte das die Unzufriedenen. Sie dachten an Umsturz. An ihrer Spitze stand Cencius. Nun kam die Nachricht vom Siege der Lombarden — man faßte Muth, man wühlte nach Kräften. Große Prälaten, selbst Cardinäle schlossen sich an. — Dem scharfen Blick Gregor's war die Bewegung nicht entgangen, und so, in Rom gefährdet, in Mailand überwunden, — lenkte er ein gegen den König und dieser ließ sich herbei, hinderte Simonie, förderte den Cölibat und schickte einige Boten nach Rom — Unterhandlungen anzuknüpfen, Verständigung anzubahnen. Auch sollte die Gesandtschaft wegen der Kaiserkrönung mit Gregor sich verabreden. Zwanzig Jahre bereits hatte die Welt keinen Kaiser, und noch Niemand hatte den Mangel gefühlt. Das war gefährlich.

Aber Heinrich war nicht ein Mann im Sinne seines Vaters. Seine Stärke war List. Seinem Worte konnte man nicht trauen. So leicht es ihm ward, in der Stunde der Noth, in Aussicht augenblicklichen Vortheils, über das Maaß demüthig zu reden und alles Erdenkliche zu versprechen — ebenso leicht war er bei steigendem Glück darauf bedacht Vorwände zu suchen und Auswege zu finden, um seinen Verpflichtungen sich entziehen, angeknüpfte Verbindungen zerreißen zu können. Die völlige Unterwerfung der Sachsen machte ihn übermüthig. Hart behandelte er die Gefangenen, rasch brach er, weil er sich stark und Rom schwach sah, auch die Verhandlungen mit Gregor ab oder führte zum Schein sie nur fort, und knüpfte Verbindungen an mit den Lombarden, und setzte, einem raschen Erfolge gedankenlos nachjagend, um seine Partei in der Lombardei zu verstärken, einen Erzbischof ein zu Mailand — während der päpstlich Gesinnte noch lebte und nur der Gewalt gewichen war. Mit Ostentation zog er dann die alten Räthe, die unter dem Banne des Papstes standen, an seinen Hof, achtete nicht der Fürsprache des Papstes für die gefangenen sächsischen Bischöfe — hielt sie gefangen und gestattete ihnen nicht die Rückkehr. Selbst mit Robert Guiscard ließ er insgeheim unterhandeln, ihn zu bereden, er möge den Vasalleneid dem Papste doch brechen, vom Reiche sein Land zu Lehen nehmen. Was für ein Ziel er im Auge gehabt und ob Heinrich überhaupt was anderes gewollt, als zunächst die Macht des Papstes untergraben, — es läßt sich klar und deutlich kaum mehr bestimmen. — Gregor war entrüstet über den König, der ein doppeltes Spiel spielte, seine Gesandten noch immer zu Rom weilen ließ, als wolle er unterhandeln — und doch zugleich offen mit den Feinden Roms in Mailand Hand in Hand ging, und die Normannen gegen Rom aufzuwiegeln suchte.

Trotz seiner eigenen verzweifelten Lage war Gregor entschlossen zu handeln. Warnend schrieb er dem kaiserlichen Erzbischof von Mailand, er möge sich bei Zeiten besinnen, er möge erwägen, daß aller Kaiser und Könige Macht und alles Ankämpfen der Menschen gegen die Rechte des apostolischen Stuhls nur gleich Spreu und Asche sei", und dann schickte er die königlichen Gesandten fort aus Rom und gab ihnen mit einen Brief an ihren Herrn, den letzten den er an den König geschrieben. Eins vor Allem betont er, den unerklärlichen und verwerflichen Widerspruch zwischen den Worten und Thaten des Königs, die Unwahrheit, die jedes Zutrauen zerstöre. Dieses Benehmen stimme aber nur zu gut mit der Nichtachtung

kirchlicher Satzungen, mit seiner Nichtachtung der Drohung des Bannes und mit dem Ungehorsam gegen das Verbot der Investitur. Er möge doch einlenken und nicht vergessen des Königs Saul, den Gott gestürzt, weil er im Uebermuth seines Triumphs die Warnungen des Propheten verachtet, während David wegen seiner Demuth erhöht worden sei. — Dazu noch sollten die Gesandten mündlich ihm sagen, der Papst könne den Lebenswandel des Königs nicht länger dulden, und, wofern er nicht Besserung verspreche und vor Allem nicht die gebannten Räthe entlasse, werde zu Ostern des kommenden Jahres der Bann und die Ausschließung aus der Gemeinde der Gläubigen über ihn verhängt werden.

Es war der 1. Januar 1076 als die Gesandten am königlichen Hoflager in Goslar eintrafen. Sie thaten wie ihnen befohlen. Heinrichs Zorn wallte auf. Er sah im Papste nichts anderes, als einen Feind seiner königlichen Macht, einen geheimen Verbündeten seiner empörerischen Unterthanen, einen Unruhestifter im Reich. Das sollte er der Sieger sich bieten lassen von einem machtlosen Priester? Die Gesandten jagte er fort. Wie durften sie sich zu Trägern solcher Botschaft brauchen lassen! Klar liege es ja am Tage, daß der Mensch da in Rom ihm nach der Krone und nach dem Leben trachte. Nach kurzer Berathung mit den gebannten Räthen entschied er: man müsse den Papst aus dem Mittel thun, ihn absetzen, einen andern ernennen, der es besser verstehe die königliche Prärogative zu achten, dem Haupte der deutschen Nation die schuldige Ehre zu erweisen, d. h. die Kaiserkrone aufzusetzen. Wie Heinrich III. gehandelt, so sei es Zeit jetzt auch zu verfahren. Könne man zur Verurtheilung des Papstes keine allgemeine Synode zusammenbringen, so genüge ein deutsches Concil. Ende Januar solle es Statt finden. Er hoffte, daß die Befehle des Papstes, das Verbot der Simonie und der Priesterehe, in dem deutschen Clerus die rechte Erbitterung wach rufen werde. Er hoffte auf die Lombardei die so gut wie abgefallen war. Gährte es doch schon in Rom. Es waren treffliche Aussichten, der König siegesgewiß. — In der That, es stand um den Papst einen Augenblick noch schlimmer, als selbst der König es wußte *). Kaum war in Rom die Kunde verbreitet, die königlichen Gesandten seien entfernt und der Bruch mit dem Reiche stehe bevor, so waren die Verschwörer entschlossen zu handeln. Es war Weihnacht 1075, der Papst in der Kirche S. Maria Maggiore. Er hielt dort in der h. Nacht die Frühmesse. Nur wenige Laien waren erschienen, es regnete in Strömen — da brachen plötzlich die Verschworenen, von Cencius geführt, in die Kirche, drangen an den Altar, wo Gregor das Abendmahl reichte, fielen über ihn her, bald lag er blutend am Boden, am Kopfe war er getroffen; an den Haaren zog man ihn fort, riß ihm die Priestergewänder vom Leibe, setzte ihn auf ein Pferd und jagte durch die dunkle Nacht und den strömenden Regen zum festen Thurm des Cencius (in der Nähe des Pantheons) und warf ihn dort in den Kerker. — Der Weihnachtsmorgen brach an und der Frevel ward bald in Palästen und Hütten ruchbar, die Kriegstrompete ertönte weithin durch die Straßen, eine unermeßliche Schaar wälzte sich wuthentbrannt zum Kerker des Papstes. Niemand wagte zu widerstehn. Gregor ward befreit — selbst schützte er die Verschworenen vor der Rache des Volkes und eilte zurück nach Maria Maggiore, den unterbrochenen Gottesdienst fortzusetzen und das Weihnachtsfest in gewohnter Weise zu feiern. Cencius floh aus der Stadt. Ein andrer war schon früher entwichen. Es war Cardinal Hugo der Weißkopf, derselbe, welcher Gregor proclamirt hatte. Dieser hatte in Ravenna den Erzbischof Wibert, die Lombarden und den Erzbischof von Mailand zum Widerstande gegen den Tyrannen von Rom ermahnt, und traf gerade noch Ende Januar zu Worms ein, wo bereits auf Befehl des Königs die deutschen Prälaten versammelt waren um über Gregor Gericht zu halten. — Der Primas des Reichs, der Erzbischof von Mainz präsidirte, ein Speichellecker schändlichster Art. Hugo der Weißkopf schürte die Wuth durch schamlose Lügen. Vom sittlichen Wandel des Papstes erzählte er greuliche Dinge. Mit großem Behagen hörten's der König, hörten's die Bischöfe, — es war ja Oel auf die Wunden ihres Gewissens. Mit großem Nachdruck ward auch betont: er habe widerrechtlich den päpstlichen Stuhl bestiegen. Wir wissen, wie sich's verhielt. — Er müsse herab vom päpstlichen Thron, das war das Urtheil dieser sauberen Gesellschaft. Jeder Bischof mußte mit Namensunterschrift sich verpflichten, ihm nie mehr zu gehorchen. Dann fertigte man ab ein Schreiben, Lüge und Wahrheit trefflich gemischt, nicht an Gregor, an Hildebrand. Friede und Liebe sei aus der Kirche gewichen seit seinem Pontifikat. Mit Härte und Uebermuth habe er die Flamme der Zwietracht in Rom entzündet, in alle Kirchen Italiens, Deutschlands,

*) Gfrörer meint fälschlich, der König habe das Folgende angestiftet. Vgl. dagegen Hefele in der Tübinger Quartalschrift 1862, I.

Frankreichs und Spaniens sie getragen; alle Gewalt der Bischöfe habe er gebrochen, die Verwaltung der Kirche dem aufständischen Pöbel übergeben; die ganze herrliche Ordnung der Kirche, wie sie von der ältesten Zeit der Kirche bestanden, sei durch seine Dekrete vernichtet worden indem er behaupte, daß er allein die Schlüsselgewalt habe oder wen er mit ihr bekleide. Auch habe er seinen Eid gebrochen und habe wider sein Versprechen den päpstlichen Stuhl bestiegen, auch habe er mitgewirkt zur Ausschließung des deutschen Königs von der Papstwahl. „Somit kündigen wir den Gehorsam: Keinem von uns sollst du fortan als Papst gelten." — So das Schreiben der Bischöfe, dem noch ein Schreiben des Königs sich anschloß, das mit sehr heftigen Worten den Mönch Hildebrand belehrte, daß des Königs Gewalt von Gott sei, und daß Gregor durch Gewalt und List und Volksgunst berufen, gegen den Gesalbten des Herrn gefrevelt habe. Verflucht sei er, der nicht achte das Wort des heiligen Petrus „ehret den König", verflucht er, der ein anderes Evangelium lehre denn Paulus. „Steige herab und ein Anderer steige hinauf, der nicht Gewalt übt unter dem Deckmantel der Religion. Ich Heinrich von Gottes Gnaden rufe dir mit den Bischöfen zu: Steige herab, steige herab." — Zwei Bischöfe wurden entsandt die Briefe zu überbringen. Eine Synode der Lombarden schloß sich den deutschen Beschlüssen mit Frohlocken an und schwur einen heiligen Eid, Gregor nie mehr zu gehorchen. Die Bevölkerung von Rom, vom Könige zur Gewalt aufgefordert, ließ sich zu nichts bewegen. Das Weihnachtsfest und das Leiden des Papstes und seine erhabene Ruhe lebte in Aller Gedächtniß. — Die Bischöfe wagten es nicht Rom zu betreten. Ein Kleriker aus Parma und ein königlicher Beamter waren bereit. — Abermals war eine Fastensynode zu Rom in der Kirche des Lateran versammelt, als die Gesandten eintrafen und sich alsbald in die Sitzung begaben. Roland der Kleriker schrie den Papst sofort an mit den Worten: „der König und unsere Bischöfe gebieten dir, von dem Stuhle Petri zu steigen, den du nicht durch Recht, sondern durch Raub erlangt hast". Die Cardinäle anredend rief er sie auf, nach Deutschland Boten zu senden und vom Könige dort einen andern Papst zu empfangen „denn dieser ist kein Papst, sondern ein reißender Wolf." Wüthendes Geschrei erhob sich, mit Schwertern drang man auf die Männer ein, der Papst schützte sie mit seinem Leibe, stellte die Ruhe her, hieß sie niedersitzen und nahm gelassen die Verhandlung wieder auf, ihre Gegenwart gar nicht beachtend. Am andern Tage ließ Gregor in öffentlicher Sitzung

die Briefe des Königs und der Bischöfe verlesen — und verhängte dann den Bann über den deutschen, den italienischen Clerus, je nach Verdienst, in milderer oder schrofferer Form. Dann aber sprach er den Bann über Heinrich, nahm ihm die königliche Würde und entband die Unterthanen des Eides. „Heiliger Petrus — so betete er — du Fürst der Apostel, neige zu uns gnädig dein Ohr, vernimm mich deinen Knecht, den du gnädiglich errettet hast. Du bist mein Zeuge, daß die heilige römische Kirche mich wider meinen Willen genöthigt hat, deinen Stuhl zu besteigen. Deshalb glaube ich war es dein Wille, daß mir die Christenheit, nicht nach meinem Verdienst sondern nach deiner Gnade, gehorchen solle, und um deinetwillen ist mir von Gott verliehen die Macht zu binden und zu lösen, im Himmel und auf Erden. In diesem Glauben untersage ich im Namen des dreieinigen Gottes, in Kraft deiner Vollmacht, dem Könige Heinrich die Regierung des ganzen deutschen Reiches und Italiens, löse alle Christen von der Verpflichtung des Eides . . . . . denn es gebührt sich, daß wer die Würde deiner Kirche zu mindern sucht, selbst die Würde verliert, die er besitzt . . . . Ich schlinge um ihn die Bande des Fluchs. Und darum spreche ich im Vertrauen auf dich diesen Bann aus, daß alle Völker wissen und erkennen sollen, daß du bist Petrus und daß auf deinen Felsen der Sohn des lebendigen Gottes seine Kirche gebaut hat und daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden."

Es war, so lange die Welt stand, das erste Mal, daß der König des deutschen Reichs, der Erbe des Kaiserthums, der Urquell alles Rechts in der abendländischen Christenheit, von dem römischen Bischof, dem Haupte der Kirche, verflucht ward. Es war ein furchtbarer Akt, in dem sich vollzog die Umgestaltung der Welt. Fortgestoßen ward das bisherige Centrum; es sollten fortan die Welten um einen neuen Mittelpunkt kreisen, von einer anderen Sonne ihr Licht empfangen. Ohne Erschütterung konnte dieser Wechsel sich nimmer vollziehen. — Die Erschütterung trat ein und hat es bewirkt, daß schließlich Aller Bahnen sich kreuzten, keinem irdischen Centrum mehr folgend, sondern dem eignen Gesetz, nur vorübergehend zu einem Ganzen vereint durch gemeinsamen Vortheil; dann wieder streitend, und doch trotz allen Gewirres und Streites dem gehorchend, der ohne Schwanken seine Plane verfolgt und die Widerstrebenden seinem ewigen Rathschluß dienstbar macht.

Werfen wir hier die übliche Frage auf: wer trägt an dem Bruche die Schuld? Es lautet die richtige Antwort, die von Einzelnem und Zu-

fälligem absieht: Keiner von beiden, weder König noch Papst, es mußte so kommen. Kaiserthum und Papstthum, sie fordern sich gegenseitig und sie schließen sich aus. Daraus folgt fortwährende Annäherung und dann wieder Abstaßung, ewige Reibung. Sie gehen nie und bestehen nie bloß neben einander. Sie mußten sich beide ins Leben rufen, sich beide vernichten, nachdem sie beide viel Unheil aber auch viel Heilsames gewirkt. Niemals konnte auch ein Papst, der die Idee der römischen Kirche verstand und die Aufgabe der christlichen Kirche im römischen Sinne erfaßte, anders das Ideal der Kirche sich vorstellen und es anders zu verwirklichen suchen, als so wie Gregor es that. Niemals konnte ein Kaiser wiederum anders als gregorianischen Planen entgegentreten. Und niemals konnte ein Papst solchen Widerspruch dulden — ohne den Kaiser zu bannen. Und durch solchen Kampf mußten sich beide verzehren. — Solche Betrachtung allein schafft Gewinn, und lehrt uns den rechten Standpunkt einnehmen zu der Frage nach den persönlichen Motiven, welche mitgewirkt haben zu diesem riesigen Drama. Laster und Tugend sind zu allen Zeiten vorhanden und immer dieselben, aber nicht sie entscheiden den Gang der Weltbewegung — das thun die Ideen, denen sie dienen. Wissen wir das, so werden wir nicht die Lüge bewundern, weil Jemand ihr mit Ueberzeugung dient, noch der Wahrheit mißtrauisch begegnen, weil das Laster sich auch an seine Fersen heftet. Wir urtheilen nach der Idee. Unter allen Ideen aber gewinnt nur Eine den Sieg — das ist die Wahrheit, den Menschen faßbar in Gottes Wort und Gebot; das ist das Maaß des Urtheils, wie es die Richtschnur des Handelns sein soll. Nur wer schlicht und einfach gehorcht, sein Gewissen lauter bewahrt im Gehorsam gegen das Wort, der ist — wo er auch steht, ob hoch oder niedrig, — an seinem Theile ein Träger der Kraft, die Bleibendes schafft und einen Sieg gewinnt nach dem andern. — Gregor war groß und rechtschaffen, Heinrich unlauter und kleinlich — und beide gingen zu Grunde, denn das Kaiserthum war nicht die Wahrheit und das Papstthum ebenso wenig.

Die Würfel waren gefallen. Furchtbar strafte Gregor die Boten des Königs, die es gewagt, ihn auf dem Stuhle Petri zu lästern. Dann sammelt er Truppen — dann knüpft er Verhandlungen an mit Robert Guiscard und findet ihn willig. Fester noch schließt sich Mathilde ihm an, da auch ihr Gatte gestorben. Sie unterstützt, ruft wieder ins Leben die Pataria. Und doch — das Alles war eitel, wenn das deutsche

Reich wie ein Mann für seinen König und Herrn sich erhob, die Schmach desselben zu rächen. Was aber geschah? Kaum war die Nachricht von dem was in Rom geschehen über die Alpen gedrungen, so regte sich allüberall nur der Aufruhr. Selbst von den Bischöfen, die zu Worms so tapfer geflucht hatten, baten viele schnell um Verzeihung, und arbeiteten nun für die Curie. Gregor erließ ein Schreiben an die Fürsten, rechtfertigte seinen Schritt, und erklärte sich gern bereit, die Hand zum Frieden zu bieten, wenn die Fürsten und Bischöfe den König zur Reue bewegen könnten." Der versöhnliche Ton brach allem Groll den Stachel ab und stimmte die Halben vollends zur Umkehr. — Der König, welcher noch dazu die Großen des Reiches beleidigt hatte durch Einziehung des Herzogthums Lothringen (nach dem Tode Gottfried's des Gemahls der Gräfin Mathilde) erhielt in Utrecht die Nachricht, er sei vom Papste gebannt, seine Unterthanen des Eides entbunden. Er schäumte vor Wuth und ließ den verhaßten Gegner vom Bischof von Utrecht verfluchen. Am selben Tage zerstörte ein Blitzstrahl den Utrechter Dom — und das Volk glaubte dem Blitz mehr als dem Bischof. Der König berief ein Concil. Nur wenige Fürsten, geistliche und weltliche, erschienen. Ein anderer Termin wurde bestimmt. Es ward dem Könige schon unheimlich zu Muthe. Bald stand ganz Sachsen in Flammen — die Truppen des Königs wurden verjagt. — Nun kamen nach Mainz zwar noch viele Bischöfe zusammen und verfluchten Gregor, — doch was war dem Könige damit gedient? Jeder Tag brachte neue Kunde von Abfall und von Verrath. Meineid war ja ein Scherz, er war eine Tugend, seit Rom den Eidbruch geheiligt und so der Niederträchtigkeit den Stempel der Frömmigkeit aufgedrückt hatte. „Wie der Schnee an der Sonne, zerrann der Anhang des Königs." Schon begannen von Seiten der oberdeutschen Bischöfe und Fürsten Unterhandlungen mit dem Papste; Absetzung des Königs und eine Neuwahl stellten sie in Aussicht. Es war im September als Gregor diese Pläne erfuhr und beantwortete. — Mit Entschiedenheit spricht er sich gegen einen solchen Bruch aus. Er bittet, man möchte mit dem Könige nicht nach dem Recht, sondern milde verfahren, ihn zur Reue ermahnen, nicht aber absetzen; ihn zur Entlassung seiner Räthe, zur Anerkennung der Oberherrlichkeit Roms und zur Entsagung auf das Recht der Investitur bewegen und dann gemeinsam mit Rom die Art seiner Aufnahme in die Kirche berathen. War das etwa Heuchelei? Nicht im Geringsten. Ihm war ein deutscher König in Nöthen weit

lieber als ein neuer König, der als der Gewählte der Nation wenigstens für eine Zeit lang auf den Beistand der Fürsten zählen durfte und somit aller Wahrscheinlichkeit nach kein gefügiges Werkzeug in den Händen des Papstes sein werde. Darum wollte er Heinrich als König — aber als einen solchen, den die Großen des Reichs nur unter der Bedingung wieder anerkannten und für alle Zukunft anzuerkennen beschlossen, daß er dem Papste sich füge. Von persönlichem Haß gegen Heinrich, von Rache ist bei Gregor niemals die Rede gewesen. Dennoch hat er für den äußersten Fall eine Neuwahl gebilligt, die Bestätigung dieser Wahl aber — eine unerhörte Forderung — für sich beansprucht und die strengsten Bedingungen in seinem Sinne für die Anerkennung und Legitimirung des Usurpator's gestellt.

Im Oktober 1076 bereits kamen die Fürsten und Bischöfe in Tribur zusammen. Jetzt herrschte kein Zwiespalt — alte Feinde söhnten sich aus; die Bischöfe hatten sich alle vom Legaten des Papstes für ihren Widerstand gegen Gregor und für die Wormser Beschlüsse absolviren lassen. Sie wollten mit reinem Gewissen bei dem neuen Frevel mitwirken. Man war entschlossen den König zu stürzen und man verbrämte die Sünde mit heiligen Phrasen. Dennoch — das wirft ein Licht auf die Lage der Dinge — wagte man nicht, den Beschluß zu fassen. Man zitterte vor — dem Papste. Man zitterte um so mehr, als Heinrich, völlig entmuthigt, mit Nachdruck verkündigen ließ, er sei zu jeder Buße der Kirche gegenüber bereit. — Es lag am Tage, daß man sich seiner entledigen wollte aus politischen Gründen und daß man den päpstlichen Bann nur als eitlen Vorwand benutzte.

Heinrich war derweilen in Oppenheim eingetroffen, am andern Ufer des Rheins grade Tribur gegenüber. Täglich sandte er Boten, täglich gab er neue Versprechungen, willigte täglich in neue Beschränkungen seiner künftigen Regierung. Es war ein erbarmungswürdiges Schauspiel; denn höhnisch antworteten ihm die Fürsten und die Prälaten: — sein Wort sei nichtig, er halte es nie.

Da trat ein Mann in's Mittel, wir kennen ihn, es war Hugo v. Clugny, der Pathe des Königs und der Vertraute Gregor's. Persönliche Liebe zu Heinrich und Einsicht in die Plane Roms bewogen ihn, sein Wort in die Wagschale zu legen. Er verhütete die Absetzung. Man kam überein, daß Heinrich sich im Laufe eines Jahres vom Tage des Bannes gerechnet, also bis zum 22. Februar 1077 vom Banne reinigen müsse — widrigen Falls er die Krone verliere. Von allen übrigen Beschuldigungen solle er am 2. Februar 1077 auf einem Reichstage zu Augsburg sich in Gegenwart der Fürsten und des Papstes, den man einladen wolle, rechtfertigen. Bis dahin habe er in Speier zu bleiben, sich jedes selbstständigen Regierungsacts zu enthalten — auch dürfe er die Reichsinsignien nicht tragen. Wenn er irgend etwas davon bräche, würden die Fürsten ihn, ohne alle Rücksicht selbst auf den Papst, verlassen; wenn er das hielte, würden sie ihm zur Kaiserkrone verhelfen. — Heinrich — es ist schmählich zu sagen — fügte sich in Alles und versprach Alles. Nur ein Sclave konnte das thun, oder ein Fürst, der zum Bruch seines Worts von vorn herein entschlossen war. Und er war kein Sclave. Seine Lage war furchtbar — aber er beging ein Verbrechen. Vertheidigen kann, was er that, nur wer von Ehre nichts weiß und die schandbare Lehre verkündet, daß Unrecht im Kampfe gegen Unrecht zum Recht wird.

Gregor war äußerst befriedigt, als er erfuhr was Hugo v. Clugny erzielt. War doch Alles gegangen, wie er es gewünscht, und war doch der Sieg über Heinrich ein Unterpfand mehr für den Papst, daß es seiner Kraft und seiner Weisheit gelingen müsse die neue Weltordnung durchzuführen und dem Reiche Christi eine Herrschaft zu bereiten, wie noch nie zuvor. Freilich am Ziele war er noch nicht. Erst dann war Alles erreicht, wenn der Reichstag von Augsburg zu Stande kam, und Gregor als Schiedsrichter die Fürsten sicher stellte gegen Heinrich, den König sicher stellte gegen seine Unterthanen, wenn sein Wort von Allen als die Macht anerkannt war, welche irdischen Verhältnissen Bestand verleihe und in dem Kampf der Interessen das unentbehrliche Gleichgewicht herstelle. Er war entschlossen nach Augsburg zu gehn. Das Anerbieten des Königs, in Rom zu erscheinen und Buße zu thun, um Lösung vom Bann zu erhalten, wies er zurück. Es waren die Tage seines größten Triumphs!

Wie ganz anders sah es zu Speier aus! In tiefer Zurückgezogenheit weilten dort Heinrich und Bertha. Als ein Gebannter erschien der König von Deutschland nicht einmal in der Kirche. Tag und Nacht brütete er über Plänen, wie er den furchtbaren Bund zwischen dem Reich und der Kirche zu sprengen vermöchte, wie er dem Tage zu Augsburg entgehn könne, den Gregor so sehnlichst herbeiwünschte. Dieser Tag war sein Tod, der Tod des Königthums, des Kaiserthums, der ganzen bestehenden Ordnung der Dinge — das begriff er so gut wie Gregor. Dieser Tag solle, koste es was es wolle, nie kommen! Nur das war die Frage, sollte er sich

der Fürsten gegen den Papst bedienen, oder des Papstes wider die Fürsten? Das erste war völlig unmöglich; er kannte die Fürsten. Aber das zweite? Hier war doch ein Schimmer von Hoffnung. Der Versinkende greift nach dem Strohhalm. Nochmals sandte er Boten dem Papste und bat um Vergebung — um Lossprechung vom Banne. Auch dießmal vergebens. Schon sah er das Aeußerste nahen! — Und wirklich schon war Gregor auf dem Wege, schon stand er in Mantua — es war Januar — da plötzlich vernahm man, der König sei in Vercelli, einige Tagereisen entfernt. Die Flucht war geglückt. Heinrich hatte erfahren, daß die Fürsten in kluger Berechnung die Alpenpässe besetzt hielten, und wählte darum den Weg über Genf und über den Mont Cenis. Der Uebergang mitten im Winter mit Weib und Kind war entsetzlich. Doch er gelang, und kaum war der lombardische Boden betreten, so strömten auch von allen Seiten die Feinde des Papstes, der Adel, die Bischöfe ihm zu. Sie meinten, er komme zur Rache — und stellten ihm Geld und Truppen zu unbedingter Verfügung. Gregor sah die Gefahr und war, einen Ueberfall fürchtend, zurück nach Canossa geeilt, in das festeste Schloß der Gräfin Mathilde. Dort weilte auch Hugo. Doch Vorsicht war unnütz. Heinrich verzichtete in kluger Berechnung auf einen vorübergehenden Erfolg, er rang mit Gregor um höhere Ziele. Seine Brust schwellten kühnere Pläne, als er mit einigen Grafen und Herrn der stolzen Felsenburg nahte. Er dünkte sich Sieger — und war es, wenn es gelang den Tag von Augsburg in Canossa zu vereiteln. — Er unterredete sich mit Mathilde, mit Hugo: er sei bereit, alle Forderungen des Papstes zu erfüllen, wenn er nur Eins erreichen könne, daß der Papst ihn hier und sofort vom Banne löse. — Das wurde gemeldet. Die Antwort lautete: „Nein." — Daß die einfache Bitte nimmer Gregor bewegen werde die ungeheuren Erfolge zu opfern, die er errungen, den Tag von Augsburg fallen zu lassen, die Freundschaft der Reichsfürsten zu verscherzen, und damit die Grundlage seiner gegenwärtigen Machtstellung im deutschen Reich, ja seiner Herrschaft über die Welt Preis zu geben — das konnte jeder begreifen, das begriff Heinrich. Der König beschloß seinen Gegner zu zwingen, an das Herz und Gewissen des Bischofs und Seelsorgers zu appelliren. In jedem Falle brachte ihm dieser Schritt Vortheil. Ließ Gregor sich erweichen, nun dann war der Tag von Augsburg vereitelt. That er es nicht — nun dann war es am Tage, daß dieser Papst kein Bischof mehr sei, sondern ein schnöder Politiker, und die

Christenheit war ihm entfremdet. — Am 25. Januar des Jahres 1077 erschien der König am Thor im härenen Gewande und barfuß. Er bat um Einlaß. Vergeblich. Am anderen Tage, bei eisiger Kälte, dasselbe Schauspiel. Viele Stunden flehte der König und bat unter Thränen. Das Thor blieb verschlossen. Der dritte Tag kam heran, und wieder erschien der büßende König. Schon bestürmten Alle Gregor, man nannte ihn einen rohen Tyrannen. Immer noch konnte Gregor sich nicht entschließen, so nah am Ziele wieder umzukehren und sich zu begnügen mit Versprechungen und Zusagen, die, wenn sie auch Himmel und Erde umfaßten, doch sicher nichts nützten. Er wußte, Heinrich werde sie brechen. Für diesen Kaufpreis — und es gab keinen andern — sollte er die eben erprobte Fessel des Bannes lösen, um sie vielleicht nie mehr unter gleich günstigen Umständen seinem Gegner anlegen zu können? Sprach er ihn los, so war nur ein Doppeltes möglich: entweder Heinrich söhnte sich aus mit den Fürsten, und dann hatte Gregor die Rache beider zu fürchten, oder, was eher zu erwarten stand, Heinrich trat, des Bannes ledig, gegen die Fürsten auf; dann wurde ohne Zweifel Heinrich abgesetzt, und dann, ohne Rücksicht auf Gregor, ein neuer König gewählt. In beiden Fällen ging dem Papste die Herrschaft im Reiche verloren. Schwer war der Kampf, den Gregor zu Canossa kämpfte, eine Krisis war eingetreten in diesem gewaltigen Leben. — Es wirft ein Licht auf Gregor's Charakter, daß nach dreitägigem Kampfe erst, aber doch endlich der Bischof in ihm den Sieg davon trug über den Papst *). Am 28. Januar gestattete er die Verhandlung. Heinrich gelobte „zu einer vom Papste festzusetzenden Frist den Fürsten nach dem Urtheil des Papstes Genugthuung zu geben oder sich mit ihnen nach dem Wunsche des Papstes zu vergleichen;

*) So im Wesentlichen faßt Giesebrecht den Vorgang zu Canossa auf. Gfrörer ist anderer Meinung. Er behauptet, Gregor sei dem Wunsche des Königs, in Italien absolvirt zu werden, entgegen gekommen. Gezögert habe Gregor mit der Absolution so lange, nur um den König zu bewegen, solche Zusagen zu machen, die in jeder Hinsicht den Forderungen des Papstes wie denen der Fürsten genügten. — Diese Darstellung scheint mir völlig verfehlt; ist auch durch die einzig dastehende Aussage des Donizo „Vita Mathildis" (vergl. Gfrörer 7, 574) nicht genügend gesichert. Die Aussagen Gregor's selbst strafen ihn Lügen. Vergl. Gfrörer 7, 573. Das ganze Benehmen des Papstes wäre, im Falle die Sache sich so verhielte, unerklärlich; denn Gregor erschiene dann wankelmüthig, grausam, thöricht. Und das war er nicht. Vergl. auch Gfrörer 7, 595.

sollte er oder der Papst jene Frist einzuhalten aus bestimmten Gründen verhindert sein, so wird der König sich nach Beseitigung des Hindernisses die Anberaumung einer andern Frist gefallen lassen u. s. w." Heinrich versprach das — aber verweigerte den Eid. Für ihn schworen geistliche und weltliche Eideshelfer. — Nun ward das Thor geöffnet, und zum ersten Male standen sich, seit den Tagen der frühesten Kindheit des Königs, Gregor und Heinrich gegenüber. Der König fiel dem Papste zu Füßen. Alle die Versammelten weinten. Der Papst war tief ergriffen. Er hörte die Beichte, und sprach die Absolution und den Segen. Gemeinsam ging man zur Kirche. Gregor küßte den König und hielt dann die Messe. Dann setzte man sich zum Mahl, und Heinrich schied von der Burg, von Segenswünschen des Papstes begleitet.

Und nun beginnt eine Geschichte, trauriger noch als alles Bisherige. Um so trauriger, als alle Sünden die Heinrich fortan auf sich lud, alle Erfolge die er errang nicht im Stande waren ungeschehen zu machen die Beichte zu Canossa und die darin vollzogene, vor den Augen aller Welt vollzogene Anerkennung des Rechts des Papstes, den König des deutschen Volks, den Erben des römischen Kaiserthum's zu bannen, aus der Gemeinde der Gläubigen auszuschließen und seine Absetzung auszusprechen.

Vom Banne gelöst, schwankte Heinrich noch einige Zeit, ob er die Zügel der Regierung ohne Weiteres ergreifen dürfe, oder ob er das den Fürsten gegebene Wort halten solle. Daß eine Verständigung noch zu erfolgen habe, wie er dem Papste zugesagt, schließe ja nicht aus, daß er bis zu dieser Verständigung als König schalte und walte. Sein Versprechen, in Speier als Privatmann bis zum Reichstage von Augsburg zu leben, meinte er, da der Grund dieser Forderung, der Bann, beseitigt war, nicht mehr halten zu müssen. In diesen versuchlichen Gedanken erschütterte ihn das Benehmen der Lombarden, die überall wo er hinkam unzweideutige Beweise ihres Widerwillens an den Tag legten, weil er sich mit dem Papste und zwar so versöhnt hatte. Sie verschlossen vor ihm die Thore der Städte. Dort also, wo man ihn als Gebannten mit Jubel empfangen, dort wo ihm Geld und Soldaten in Menge zu Gebote standen, dort sollte er einem Worte zu Liebe alle Sympathien verscherzen, die ihm zum Siege verhelfen konnten? Er sollte die Lombarden fahren lassen, um als Gefangener nach Deutschland zurückzukehren und sich von seinen Unterthanen richten zu lassen? Die Versuchung war groß, sich durch geheime Zugeständnisse, d. h. durch offenen Wortbruch der Lombarden zu versichern. Er erlag, blieb in der Lombardei — und den Termin von Augsburg ließ er verstreichen.

So rüsteten sich die deutschen Fürsten zum Sturze Heinrichs, zur Absetzung ihres Königs. Im März 1077 sollte man zu Forchheim zusammenkommen. Vergeblich meldete Gregor, dem Alles daran lag die Absetzung zu verhindern, den Termin dem Könige. Er möge doch hineilen, er selbst wolle auch kommen. Heinrich merkte, der Tag von Augsburg solle in Forchheim abgehalten werden — und antwortete, er könne nicht kommen. Der Papst schickte eilends Legaten, und bat, die deutschen Fürsten möchten noch warten bis Er kommen könne, doch freilich könne er die Fürsten nicht hindern. Bald war man entschlossen; wiederum die Bischöfe voran. Man entsetzte den König und wählte — längst war es entschieden — Rudolph von Schwaben. — Gregor weilte noch bis zum Herbst in den Gebieten Mathildens und kehrte dann heim nach Rom. Er war tief betrübt über den Gang der Ereignisse. „Welchen Schmerz ich über die deutschen Wirren fühle, ja welche Angst an meinem Herzen nagt, weiß nur der Allmächtige, dem nichts verborgen ist," schreibt er. „Möge der Allmächtige sich jenes Volkes erbarmen . . . . und durch seine Allmacht den Zunder der Zerwürfnisse ersticken und ein Ende voll Schrecken durch seine weise Leitung gnädig abwenden."

Doch das Ende voll Schrecken trat ein. Für uns ist nur wenig zu sagen. Gregor hatte seinen Höhepunkt erreicht. — Rudolph war wie Alle in ähnlicher Lage ein Sclave. Die Städte grollten ihm als dem Günstlinge der Fürsten, und schauten aus nach Heinrich dem Bürgerkönige. Unter solchen Umständen hielt Gregor es für möglich, noch immer sein Kommen nach Deutschland in Aussicht zu stellen, um dort zwischen beiden Königen zu richten. Er entschied sich zunächst für keinen. Er hoffte noch immer, den größten Triumph des heiligen Stuhls zu erleben und als Schiedsrichter im Reich walten zu können, kurz die Palme zu erringen, die ihm in Augsburg so sicher schien. Er dachte immer noch daran Heinrich wieder einzusetzen. — Heinrich erfuhr zu Pavia was in Deutschland geschehen war. Er bat Gregor, er möge den Gegenkönig bannen. Ohne Untersuchung, hieß es, dürfe er das nicht. Nun war Heinrich entschlossen sich selbst zu helfen. Geld hatte er von den Lombarden bekommen, und sofort eilte er nach Regensburg. Bald war ein Heer von 12000 um ihn versammelt, auch mehrere Fürsten erschienen. Gold bewährte seine Macht

über Herzen. Den Gegenkönig verließen Viele, weil er von tausend Forderungen bestürmt keine zu erfüllen wagte, und so Alle täuschte. Heinrich zeigte Muth und Scharfsinn. Er stützte sich auf die Bauern, das Bürgerthum. Er wußte den Einen gegen den Andern zu brauchen, er organisirte im Stillen neue Stützen der absoluten Gewalt. — Bald begann der Krieg. Vergeblich mahnte der Papst die Könige, die Fürsten, einen Reichstag einzuberufen, der friedlich unter seiner Leitung entscheide. Mord und Verwüstung dauerten fort und ein fast unentwirrbares Gewebe von Ränken. Sieg und Niederlagen wechselten. Von allen Seiten klagte man den Papst an, daß er den Bruderkrieg verschulde, weil er sein Urtheil hinhalte. — Und nun zauderte Gregor nicht länger. Auf der Synode in Rom 1080 bannte er abermals Heinrich, weil er trotz aller Versprechen und Eide den Reichstag nicht zusammenrufe, sich nicht zur Verantwortung stelle. Rudolph wurde bestätigt. — Heinrich war nicht überrascht. Er eilte nach Brixen, berief dorthin die Lombarden und verfluchte Gregor in entsetzlichen Worten. Dort wählten sie zum Papst den Patriarchen Wibert von Ravenna. Gregor antwortete durch ein Bündniß mit den Normannen. Heinrich mußte zurück in das Reich. Er schlug die Schlacht bei Mölsen. Rudolph ward tödlich verwundet und starb. Doch änderte das wenig an der Sachlage. Die Sachsen waren noch nicht überwunden. Dennoch brach Heinrich auf nach Italien. Schon zu Pfingsten 1081 erschien er mit einem unbedeutenden Heere vor Rom. Gregor zog sich in die Engelsburg zurück. Unverrichteter Dinge mußte Heinrich wieder abziehn. Im Winter kehrte er wieder. Endlich, erst 1083, nahm er den Theil der Stadt ein, in welchem die Peterskirche lag. Es begannen noch einmal Unterhandlungen zwischen Gregor und Heinrich. Doch vergeblich. Durch Bestechung drang Heinrich im Jahre darauf in die Stadt und ließ seinen Papst als Clemens III. weihen und sich von ihm zum Kaiser krönen. Da nahte der Normanne Robert zum Schutze des Papstes und vertrieb die Deutschen. Rom ward während der Straßenkämpfe durch Brandstiftung furchtbar verwüstet. — Gregor verließ Rom und ging nach Salerno; dort hielt er eine Synode und bannte aufs Neue den König und seinen Papst. Wie durch ein Wunder sah Gregor sich gerettet, obgleich Rom für längere Zeit den echten Päpsten verschlossen blieb und fürs erste Clemens III. daselbst residirte. In einem feierlichen Rundschreiben verkündete Gregor das Geschehene den Völkern Europa's.

Im Frühling 1085 aber erkrankte er schwer. Auf dem Todbette löste er Alle Gebannten außer Heinrich, der sich einen König nennt, und außer dem Erzbischof Wibert von Ravenna; — Alle aber nur sofern sie unerschütterlich glaubten, daß dem Papste die Vollmacht zu bannen und zu lösen übertragen sei. Dann sprach er sein letztes Wort „ich habe die Gerechtigkeit geliebt und Unrecht bekämpft, darum sterbe ich in der Verbannung." Es war den 25. Maï 1085. Er starb als Sieger. Denn immer heller strahlte fortan sein Stern. Die welterschütternden Bewegungen die seinem Tode folgten, die Kreuzzüge, der Investiturstreit, kurz die Ereignisse nach denen das Jahrhundert sich nannte, sie sind Früchte seines Geistes, der nach dem Tode noch fortwirkt. Heinrich's Stern war, wenn er je geglänzt, im Verbleichen. Heinrich starb im Elend, erniedrigt aufs tiefste, gebannt von der Kirche, verstoßen vom Thron, mißhandelt von seinem eigenen Sohn. Das Papstthum war die erste Würde der Christenheit geworden.

---

2) **Valentin von Holst,** Pastor in Fellin. Dargestellt von E. Loffius, Pastor in Werro. Dorpat. Karow. 1862.

Angezeigt von Oberpastor **W. Schwartz** in Dorpat.

Unsere Zeit ist auf literärischem Gebiete reich an Biographieen, reicher noch an Material zu denselben. Mit einer Hast, welche Sichtung und Verarbeitung verschmäht, läßt man Tagebücher und Briefe kaum Verstorbener drucken, und gibt so Vieles der Oeffentlichkeit preis, was aus Pietät gegen Todte und Lebende hätte verborgen bleiben müssen, nimmt die allgemeine Aufmerksamkeit für Dinge in Anspruch, die höchstens für einen kleinen Kreis Nächststehender von Bedeutung und Interesse wären. Ist es das Bewußtsein um die Kurzlebigkeit unserer Zeit, welches solche Bücher ins Dasein ruft, und die Abneigung gegen ideale Darstellungen, welche denselben in weiten Kreisen Leser schafft? Sind dort wie hier andere, schlimmere Motive wirksam? Die Entscheidung darüber lassen wir dahin gestellt sein und wenden uns der Biographie zu, welche uns zur Anzeige vorliegt. Findet das Gesagte auch auf sie seine Anwendung? Vor Allem müssen wir es aussprechen: uns Livländern, und zwar nicht blos den Amtsbrüdern des seligen Pastors Holst, ist es ein liebes und werthes Buch, und wir sind dem Verfasser aufrichtigen Dank dafür schuldig, daß er es uns geschenkt

hat. Denn weit über die Grenzen seiner Gemeinde hinaus hatte Holst's Namen einen guten Klang und durch seine Confirmandenlehre wurde er Vielen von nah und fern ein Wegweiser zum ewigen Leben. Was aber sein Andenken im Segen sein läßt, das ist in erster Stelle seine Treue in seinem Beruf und seine völlige und freudige Hingabe an die Zucht und den Trost des Wortes Gottes, das er zu verkündigen hatte; es sind aber auch die reichen Gaben, mit denen der HErr diesen Seinen Knecht an Geist und Gemüth ausgerüstet und ihn als ein tüchtiges Rüstzeug für sein Reich hingestellt hatte; er war durch und durch eine frische, ursprüngliche Natur, auch das Bekannteste gewann in seinem Munde einen eigenthümlichen Reiz, und mag er in seinem Leben und Wirken mit dem, was seines Herzens Krone war, auch so Manchem fremd geblieben sein, bedeutungslos und langweilig kann dieser Mann, in welchem der tiefste Ernst und der köstlichste Humor in so seltenem Verein sich fanden, Niemand erschienen sein, der mit ihm einmal in Berührung gekommen war. So tritt er uns auch in dem vorliegenden Buche entgegen, und es ist schön von dem Verfasser desselben, daß er, anstatt über ihn zu reden, mit Vorliebe ihn selbst reden und uns den unmittelbaren Eindruck seiner Persönlichkeit gewinnen läßt; die ihn genau kannten, finden ihn so mit Freuden wieder, und die ihm ferner standen, nehmen mit Dank eine Vervollständigung und Berichtigung des von ihm gewonnenen Bildes daraus. Darum möchten wir auch Nichts von dem uns Mitgetheilten vermissen, vielmehr hie und da wünschen, es möchte dessen noch mehr gegeben sein. Nur in Bezug auf einen Abschnitt wäre uns — unserm Gefühl nach — größere Kürze lieb gewesen; wir meinen den letzten, „das Leben im Tode" überschriebenen. Wir stimmen zwar von Herzen dem Verfasser bei, daß Holst's „von Gott gekröntes herrliches Sterben der christlichen Kirche nicht verborgen bleiben dürfe;" steht doch in Bezug auf die Lehrer, die das Wort Gottes gesagt haben, geschrieben: Welcher Ende schauet an und folget ihrem Glauben nach; wir gedenken des tiefen Eindrucks, welchen namentlich dieser Theil des Nekrologs auf der Synode von 1860 auf Alle machte und hoffen heilsame Mahnung daraus genommen zu haben; aber doch hätten wir es für angemessen gehalten, wäre in dem Buche von der Ausführlichkeit des Tagebuchs abgewichen und unterschieden worden zwischen dem, was ausschließliches Erbe der Angehörigen ist und was zur Ehre Gottes und zur Erbauung für Viele veröffentlicht werden mußte. Doch das ist nur unsere

individuelle Meinung und wir erkennen gern jede andere entgegengesetzte darüber an.

Wenn wir, auf den Anfang des Buches zurückblickend, noch den Wunsch aussprechen, es möchte um der Gleichheit des Stils willen die Jugendgeschichte des Verewigten von der Hand des Verfassers überarbeitet worden sein, so meinen wir eines weitern Eingehens auf den Inhalt nicht zu bedürfen; für die Freunde Holst's ist ein solches nicht nöthig; denn sie haben das Buch schon längst in Händen und erfreuen sich an demselben; die ihn aber erst kennen lernen wollen, müssen das Ganze lesen, um ein rechtes Bild von ihm zu gewinnen. Auszüge lassen sich hier nicht gut machen, wo es sich nicht um Ansichten und Urtheile einer weltbekannten Autorität, sondern um Darstellung einer in sich geschlossenen, wahrhaft liebenswerthen Persönlichkeit handelt. Aber ist es überhaupt ein Buch, das auch in weitern Kreisen bekannt zu werden verdient? Hat es nicht bloß den Werth eines für die Freunde gedruckten Manuscripts? Diese Frage führt uns auf das zu Anfange unserer Zeilen Gesagte zurück, nicht aber, um in diesem Buche eine Bestätigung des dort Ausgesprochenen zu finden, sondern um dasselbe vor derartigem Vorurtheil in Schutz zu nehmen. Freilich finden wir hier nicht, wie in dem Leben Aßmuth's, ein Stück livländischer Kirchengeschichte; wir haben es nur mit dem Leben Holst's zu thun, lernen nur ihn in seinem Wirken, seinen Freuden und Leiden kennen. Aber das nimmt dem Buche nicht das Recht auf weitere Verbreitung; wir weisen auf das hin, was der Verfasser S. V. über Biographieen schön und tief gesagt hat. Ist es überall von hohem Interesse, einen Menschen recht kennen zu lernen, so wird es lehrreich und tröstlich, sich in das Wesen und Wirken eines Menschen nach dem Herzen Gottes zu vertiefen. Unsere Tage sind nicht so reich an Männern, daß man nach ihrer Bekanntschaft nicht fragen sollte; Holst aber war ein rechter Mann und Streiter Jesu Christi. Als solchen finden wir ihn nicht allein in seinen Predigten, die weiter unten von einem andern Amtsbruder besprochen werden sollen; als solcher tritt er uns auf Schritt und Tritt entgegen. Das ist ein wahrhaft Erbauliches an dem Buche, daß es uns einen Mann vorführt, der sich auf allen seinen Wegen vom Worte Gottes tragen und dasselbe allezeit sein Licht und seine Kraft sein läßt. Dabei wird es zu einer Apologie des Christenthums nach einer nicht unwichtigen Seite hin. Es giebt noch genug Solcher, die in dem Christenthum ein todtes Lehrsystem sehen und meinen

Alle, die sich zu ihm bekennen, müßten ihre Individualität todttreten und einer Uniformirung der Geister huldigen. In Holst haben wir nun eine lebensvolle, scharf ausgeprägte Individualität, die unter der Zucht des Glaubens an ihrer Eigenthümlichkeit Nichts einbüßt, sondern dieselbe vertiefen und keusch machen läßt im Gehorsam der Wahrheit. Mag darum in seinen Reisebriefen auch so Manches sein, was zunächst bloß für die Empfänger derselben von Werth war und was wir in unserer vielbelesenen und vielbereisten Zeit besser und genauer wissen: den Werth haben sie durchweg für Alle, daß sie uns ihn in seiner frischen und eigenthümlichen Weise näher führen.

Noch ein anderes Moment tritt uns in seinem Leben vor die Seele, das beschämend und zugleich tröstend wirkt und wohl in weiten Kreisen beherzigt zu werden verdient: es ist die große Freudigkeit, mit welcher der Herr ihn unter dem schweren Kreuze getröstet hat. Zu dem schweren Kreuze rechnen wir aber nicht die mannigfachen Sorgen des äußern Lebens, welche er mit fröhlichem Gottvertrauen von sich scheuchte; auch nicht die Schmerzen der Krankheit an sich, wie heiß und beängstigend sie auch waren; aber seine Krankheit hinderte ihn des köstlichen Amtes zu warten, dem er mit Leib und Seele angehörte, und drohte ihm so, an der verwundbarsten Stelle zur Versuchung zu werden. Der Herr half auch hier Seinem Knechte durch, daß er kämpfen und den Sieg behalten durfte. Das ist eine ernste Mahnung für unser Christenthum, das vor dem Kreuze flieht und unter demselben so leicht verzagt und klagt; was der Herr an ihm gethan, will Er auch an uns thun, so wir nun lernen wollten unverrückt auf Ihn zu blicken und uns der gewissen Gnaden Seines Kreuzes zu getrösten.

So ist das Buch ein lebendiges Zeugniß rechtschaffenen Glaubens und wir geleiten es mit dem Herzenswunsche hinaus, es möge recht viele Leser finden und an seinem Theil reichen Segen schaffen.

---

3) Predigten für alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres von **Valentin von Holst**, † Pastor zu Fellin und Köppo. Mit einem Vorworte von Theodosius Harnack, Dr. und Prof. der Theologie in Erlangen. Dorpat 1862.

Angezeigt von E. Hasselblatt, Pastor zu Kambi.

Jedes neue Jahr bringt Predigtsammlungen für alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. Die Predigtliteratur schwillt zu einem Strome

heran, den zu überwältigen dem Einzelnen unmöglich wird. Bald sind es Predigten heimgegangener, bald lebender Zeugen. Die Predigenden fühlen sich gedrungen aus dem engern Kreise der Hörer in den weitern Kreis der Lesenden zu treten, oder ihrer Gemeinde das gehörte liebgewordene Wort schriftlich zu hinterlassen. Die Gemeinden wollen, was sie in der Kirche predigen gehört, wiederum im Kreise der Ihrigen im Hause lesen hören, sie wollen den Eindruck, den das gepredigte Wort auf sie gemacht, festhalten und bewahren. Doch das gepredigte Wort ist nicht Wort, das sich ebenso gut hören, als lesen läßt. Denn in das gepredigte Wort setzt der Predigende seine ganze Persönlichkeit ein und so predigt nicht nur das mit dem Munde gesprochene, sondern das von der Persönlichkeit getragene und belebte Wort, es predigt mithin die ganze vom Inhalt des Evangeliums ergriffene Person. Daher kommt es, daß so viele Predigten, die gehört, der Gemeinde in's Herz und Leben griffen, im weiteren Kreise der Lesenden nicht Anklang finden wollen. Daher kommt es, daß viele Predigtsammlungen, in welchen das Evangelium gepredigt wird, doch auch, wie die Zeit sie gebracht, die Zeit wieder wegspült und sie der Vergessenheit anheim fallen. Denn nicht der evangelische Inhalt der Predigten, noch auch das warme Interesse, welches die Gemeinde an dem Hören des verkündigten Wortes genommen, geben schon Bürgschaft, daß das Wort, wenn es aus dem Kreise der hörenden Gemeinde hinaustritt, innerhalb der Kirche sich eine lesende Gemeinde wird sammeln. Die Gemeinde, der das Wort verkündigt ist, hat das gehörte Wort liebgewonnen. Es ist ihr Eigenthum geworden, das sie liebend bewahrt und bewahren will, in ihr ist das Wort geboren, aus ihr hervorgegangen, mit ihrem innern geistigem Leben vielleicht verwachsen. Darum wünscht sie das gehörte Wort schriftlich zu haben. Aber darf man erwarten, daß solche Predigtsammlungen, welche aus einem localen Bedürfnisse hervorgegangen und denen darum eine locale Berechtigung zusteht, ein weiteres Interesse, als das der Localgemeinde in Anspruch nehmen werden? Wir meinen nur solchen Predigtsammlungen ist es vorbehalten, mit dem Strome der Predigtliteratur nicht fortgetragen zu werden, in welchen Christus mit bestimmt individuellem Gepräge verkündigt wird und die einen bestimmt ausgesprochenen Charakter an sich tragen und so sich von andern guten christlichen Predigten unterscheiden. Predigtsammlungen, welche über den engern Kreis der Localgemeinde hinaus einen Wirkungskreis finden sollen, müssen über dem Niveau der gewöhnlichen evangelischen Predigt

stehen, sie müssen die eine, oder die andere Seite des christlichen Glaubens und Lebens hauptsächlich, wenn auch einseitig vertreten, sie müssen individuell und originell sein. Und nun welches Schicksal wird der Holstschen Predigtsammlung beschieden sein? Eigenthum der Gemeinde und derer, die den seligen Holst gehört und gekannt haben, wird diese Predigtsammlung bleiben. Seine Gemeinde und die Freunde des Seligen haben es sehnlichst gewünscht, nachdem er nach des Tages Last und Arbeit zur ewigen Ruhe eingegangen und sein Mund für sie geschlossen blieb, ihn reden zu hören durch das Wort, das er zu ihnen geredet von heiliger Stätte. Ihnen ist diese Predigtsammlung ein liebes Andenken an den heimgegangenen geliebten Verkündiger des Evangeliums, aber auch eine Stimme, welche die Eindrücke, die das gesprochene Wort in ihnen hervorgerufen, wieder wach ruft und belebt. Nicht werden sie diese Predigtsammlung lesen, wie Andere sie lesen werden, sondern Holst wird ihnen mit seiner klangvollen Stimme und mit seinem seelenvollen Auge durch das geschriebene Wort ferner noch predigen. An seinem Worte und durch sein Wort wird seine Persönlichkeit ihnen lebendig vor die Augen treten und sie werden ihn hören, wie er zu ihnen sprach, da er mit ihnen lebte, und das geschriebene Wort wird durch die Erinnerung an seine ganze Persönlichkeit Wärme und Leben empfangen und ihnen persönlich und lebendig werden. Die Gemeinde, sie braucht keine Anzeige von der Predigtsammlung des heimgegangenen Pastors Holst zu Fellin. Ihr Wunsch und ihr Werk war die Herausgabe seiner Predigten. Sie hat schon die Predigten ihres Holst und freut sich derselben, sie hat sie noch anders, als im geschriebenen Worte. Denn was er gepredigt, das haben Viele bewahrt und verschlossen im eigenen Herzen, es ist ein Theil übergegangen in ihr Fleisch und Blut, ein Stück ihres innern Lebens geworden. Aber was werden die Predigten von Holst denen sein und bieten welche ihn nicht gehört und gekannt haben? Werden sie auch ihnen eine Stimme sein, die mit heiligem Ernste zur Buße rufet und mit dem Troste des Evangeliums locket und tröstet und wird das schriftliche Wort, wie das mündliche Christum den Gekreuzigten und Auferstandenen so predigen, daß Seelen zu Christo geführt werden und das verborgene Leben mit genährt und gekräftigt wird? Wir wollen auf diese Fragen die Antwort eines Besseren hören, denn wir sind, und eine Stimme vernehmen, die ein Recht hat gehört zu werden. Herr Prof. Dr. Harnack in Erlangen in seinem Vorworte, mit welchem er dieser Sammlung von Predigten das Geleit

giebt auf ihrem Wege aus dem engern Kreise derer, die sie zu ihrem bleibenden Segen gehört haben in die weitere Gemeinde der Lesenden urtheilt S. VI über Holst's Predigtbegabung und Predigten folgendermaßen. „Was er aber für die Predigt von sich forderte, bezeugt er selbst in dieser Sammlung (S. 443): „Jede Predigt soll eine Buß- und Glaubenspredigt sein, gemäß dem unvergänglichen Wort der Bibel, wie solches von der evangelischen Kirche bekannt und gelehrt wird." Und so predigte er auch — als Zeuge seines Herrn und als Hirt seiner Gemeinde zumal. Beidem verdanken seine Predigten ihre Hauptvorzüge: ihre Schriftgebundenheit und Bekenntnißmäßigkeit, ihre Gründlichkeit und Faßlichkeit, ihre Feinheit in der Auffassung des Schriftsinns und ihre Frische und Originalität in der Ausführung desselben mittelst einer Dialektik, die nicht der Schule angehört, sondern aus dem Leben gegriffen ist, beidem verdanken sie ihre Einfalt, die nicht ermüdet, immer das Eine zu predigen und sich nicht irren läßt, weil ihr nichts groß erscheint, als der Herr und sein Wort allein; und ihre Sorgfalt im Eingehen auf die praktischen Beziehungen, der kein Bedürfniß der Gemeinde, keine Erscheinung der Sünde, keine Seite des beruflichen und häuslichen Lebens oder des einzelnen Menschenherzens zu klein erscheint, um dieselbe nicht in das strafende oder tröstende Licht des Evangeliums zu stellen. Daher stammt ihr einschneidender, bis zur Erschütterung ergreifender Bußernst, der mit unbestechlichem Wahrheitssinn und feiner Seelen- und Lebenskenntniß die Sünde und alles Eigenleben bis in die letzten Wurzelfasern mit allen Mitteln, auch denen einer heiligen Ironie, verfolgt; und daher wiederum ihre Hirtenliebe, die an Christi Statt bittet und lockt, weil sie nur Ein Heil und Einen Heiland für das verlorene Menschenherz kennt, und die — wie er es selbst (S. 445) ausspricht — „nichts anders will, als die Seelen suchen und retten, die sie theuer hält, weil der Herr sie sich erworben hat durch sein eigen Blut."

„Aus dem Leben gequollen, das von Gott ist, wollen diese Predigten auch nichts Anderes, als eben dieses Leben wecken und nähren. Es ist ihnen allen um die Hauptfrage und Hauptsache zu thun, um das Eine das Noth thut. Wenn sie darum ohne Umschweif auf das Gewissen losgehen, gleich das Herz in Beschlag nehmen und immer wieder zur Buße rufen, so thun sie es nicht so, daß sie mit der Geißel des Gesetzes treiben und schlagen; sondern den Hebel des Evangeliums wollen sie nur an entscheidender Stelle einsetzen und mit dem Stachel desselben den Boden auf-

lockern, damit dieſer empfänglich werde für die Verkündigung die das ſtehende Thema aller Predigten bildet: daß Jeſus Chriſtus in die Welt gekommen, die Sünder ſelig zu machen. Und wenn ſie wiederum den Ernſt der Heiligung predigen, ſo geſchieht es nicht, um etwa einen heimlichen Verſteck für die Selbſtgerechtigkeit zu eröffnen, ſondern abermals nur um tieferen Raum für die Gnade und ſie allein zu ſchaffen und dem argen Selbſtbetrug entgegen zu arbeiten, welcher dieſes Eine Jedem zu rauben droht, der da meinet, den Glauben, ohne die rechtſchaffenen Früchte deſſelben, haben und bewahren zu können. Dabei fühlt's ſich aus allen Predigten heraus, einige ſprechen es gradezu aus, daß der Predigende es vor Allem genau ſtreng mit ſich ſelbſt nimmt, daß er ſich ſelbſt unter das göttliche Wort ſtellt, redlich beſorgt, das Heil der eignen Seele zu ſchaffen, um nicht Anderen zu predigen und ſelbſt verwerflich zu werden." Nun wir meinen, daß eine Sammlung von Predigten, über welche ein competenter Richter alſo urtheilt, ein Recht hat aus der Einzelgemeinde in die Kirche zu treten und Anſpruch machen darf geleſen und gehört zu werden. Wir leben der guten Zuverſicht, daß dieſe Sammlung von Predigten, wenn auch nicht alle an Inhalt und Form einander gleich ſtehend, ſich ſelbſt empfehlen und Eingang in die Herzen und Häuſer der leſenden Gemeinde gewinnen werde. Wir danken den Freunden des Heimgegangenen, daß ſie ſeinen Wunſch erfüllt haben und ihn noch nach ſeinem Tode laſſen Chriſtum den Gekreuzigten predigen, den er im Leben geliebt und bekannt hat und mit dem er den Tod überwunden. Und ſo möge dieſe Sammlung denn ausgehen und Seelen werben für Chriſtum, und der Gott, der an den Herzen der Hörer die Verkündigung ſeines Worts durch den Mund ſeines Knechtes geſegnet hat, wolle an den Herzen der Leſer daſſelbe Wort ſegnen und durch daſſelbe Frucht ſchaffen zum ewigen Leben!

Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche,

unter Mitwirkung mehrerer Pastoren

herausgegeben

von

den Professoren und Docenten

der theologischen Facultät zu Dorpat.

Vierter Band.

Jahrgang 1862.

III. Heft.

Dorpat.

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

1862.

Zum Druck befördert im Namen des Conseils der Kais. Universität Dorpat.
Dorpat, am 14. April 1862.
Rector Bidder.

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

von
Prof. Dr. A. v. Oettingen.

Erster Artikel.
Wiedergeburt und Taufe.

Der Gegenstand unserer vorliegenden Untersuchung ist ein schier abgegriffener. So massenhaft ist heut zu Tage die baptistische und antibaptistische Literatur! Auch diese unsre Zeitschrift hat dieselbe Frage schon von verschiedenen Gesichtspunkten aus behandelt. Man fühlt daher dem Leser die Müdigkeit ab, wenn solch' eine Ueberschrift, solch' ein Thema ihm entgegentritt, das mit dem perhorrescirten Begriff der „Kirchlichkeit" so eng verwachsen ist. Was kann da Gutes, was kann da insbesondere wirklich Neues vorgebracht werden? Der Verwirrung wird doch nicht abgeholfen und der Epidemie des Baptismus doch nicht gewehrt! Selbst „das lutherische Präjudiz zu Gunsten der Kindertaufe" ist nicht im Stande, die „Lehreinigung" zu Stande zu bringen, „die in diesem Stücke noch sehr fehlt" [1]!

Ich gestehe offen, — ich mag weder etwas „Neues" bringen, noch kann ich beabsichtigen, eine „Lehreinigung" erst zu Stande zu bringen. Denn des „Neuen" haben wir schon viel zu viel und Lehreinigung wird nicht durch Neuerung, sondern durch Vertiefung in den Schatz des Alten bewirkt. Auch fehlt uns die Lehreinheit nicht, sondern wir sind nur zu zaghaft und zu matt, sie dem Baptismus gegenüber zu behaupten und mit heiligem Muth, mit der sieghaften Zuversicht des Glaubens zu vertheidigen. Es ist in der That ein Elend und Jammer, anzusehen, mit welcher Halb-

---

1) Vgl. F. Seeberg: Ueber die Taufe mit Rücksichtnahme auf obschwebende Fragen, in dieser Zeitschrift III, 3. S. 384 f.

heit, mit welch' kühler Gerechtigkeit, ja mit welch' liebängelnder Vorsicht und Zartheit der Kampf gegen diesen gefährlichen Feind der Kirche und des Christenthums geführt wird. Es ist gar kein freudiger Aufblick im Namen des Herrn und seines Rechts, es ist kein davidischer Schwung im Streit mit diesem geistlich und heuchlerisch prahlenden Goliath. Nicht ohne tieferen Grund ist selbst von der vermittelnden Theologie aus behauptet worden [1]), daß „die Baptisten deßhalb so muthig seien, weil innerhalb der Christenheit dasjenige, was des neuen Lebens Anfang und Basis sein soll, nicht mit Vertrauen auch Seitens der Kirche behandelt worden sei". Wie soll man sich rüsten zum Streit, wo die Posaune keinen deutlichen Ton angiebt? Wie soll die „Rechte des Herrn den Sieg behalten", wenn man nicht wagt „im Namen des Herrn zu zerhauen" (Ps. 118, 10. 16.) diese Feinde des Reiches Gottes, die seinen Weinberg zerwühlen? Ich weiß es wohl, daß die „Liebängler", die mit den „evangelisch gesinnten" baptistischen „Gotteskindern" so gern eine ephemere Mesallianz zu schließen geneigt sind, über die Härte solch' einer Beurtheilung sich empören werden. Sind doch die Baptisten gute fromme Christen? Halten sie doch fest am Evangelium und an der Rechtfertigung allein durch den Glauben? Beweisen sie doch durch ihre Kirchenzucht und durch ihr frommes Leben die Wahrheit und geistliche Lebendigkeit ihres Glaubens? Sind sie nicht eifrig in ihrem missionirenden Thun und brünstig im Geist? Haben sie nicht den Vorzug unmittelbarer biblischer Treue für ihre Anschauung und betonen sie nicht die geistliche Innerlichkeit des Christenthums gegenüber der Gefahr des opus operatum — und des kirchlichen Traditionalismus?

Es hüllt sich auch hier der diabolische Pferdefuß in scheinheilige Gestalt und engelgleiche Geistlichkeit und es werden Tausende getäuscht, die nicht geistlich zu richten und tiefer zu blicken verstehen, um den νοῦς τῆς σαρκὸς (des Fleisches Sinn Col. 2, 18.) in diesen aufgeblasenen stolzen Heiligen zu erkennen, die einen viel gefährlicheren „Werkteufel" lehren, als je die Papisten gethan. Denn bei den Papisten war er offen und greifbar zu Tage; bei den Baptisten verbirgt er sich unter dem Deckmantel geistlich-tiefer Innerlichkeit. Jene treten das Kleinod der Rechtfertigungslehre mit Füßen, diese mißbrauchen dasselbe in scheinheiligem Selbstbetruge, indem sie des Menschen Heilsgewißheit nicht auf die Unverbrüchlichkeit göttlicher Verheißung und Heilsthat in Wort und Sacrament gründen, sondern auf die Lebendigkeit und das Maaß des eigenen Glaubens. Daher behält noch heut' zu Tage Luthers scharfes Wort seine volle Geltung, da er sagt [1]): „Es ist aber ein Werkteufel bei ihnen, der giebt Glauben für und meinet doch das Werk (scil. menschlich Thun und Leisten) und führet mit dem Namen und Schein des Glaubens die armen Leute auf Trauen der Werk. Nach dem Glauben fragen sie in Wahrheit nichts, ohne daß sie ihn rühmen allein zum Schein. . . . Das ist des Teufels rechtes Meisterstück, daß er die Christen von der Gerechtigkeit des Glaubens auf die Gerechtigkeit der Werke nöthigt. Wahr ists, das man glauben soll zur Taufe; aber auf den Glauben soll man sich nicht taufen lassen. Es ist viel ein ander Ding den Glauben *haben*, und sich auf den Glauben *verlassen* und also sich darauf taufen lassen. Wer sich auf den Glauben will taufen lassen, der ist nicht allein ungewiß, sondern auch ein abgöttischer und verleugneter Christ: denn er trauet und bauet auf das Seine . . . und nicht auf *Gottes Wort alleine*; gleich wie ein andrer bauet und trauet auf seine Stärke, Reichthum, Gewalt, Weisheit, Heiligkeit". — Diese Worte, die der Sache auf den Grund gehen, erinnern uns aber an die herrliche Stelle im großen Katechismus, der in der That ein antibaptistisches Bollwerk genannt werden kann, — an die Stelle, welche lautet [2]): „Da liegt die höheste Macht an, daß man die Taufe trefflich, herrlich und hoch halte, darüber wir allermeist streiten und fechten, weil die Welt jetzt so voll Rotten ist, die da schreien, die Taufe sei ein äußerlich Ding, äußerlich Ding aber sei kein nütze. Aber laß äußerlich Ding sein, als es immer kann; da stehet aber Gottes Wort und Gebot, so die Taufe einsetzet, gründet und bestätiget. Was aber Gott einsetzet und gebeut, muß nicht vergeblich, sondern eitel köstlich Ding sein, wenn es auch dem Anschein nach geringer, denn ein Strohhalm wäre. Aber hie hat der Teufel zu schaffen, daß er uns mit falschem Schein blende und *von Gottes Werk auf unser Werk führe*. . . Aber die Schrift lehret also: wenn man gleich aller Mönche Werk auf einen Haufen schlüge, wie köstlich sie gleißen mögen, so wären sie doch nicht so edel und gut, als wenn Gott ein Strohhalm aufhübe.

1) So Dorner auf dem ev. Kirchentag zu Berlin; vgl. K.-Ztg. 1854. S. 996.

1) In dem Brief an zwei Pfarrherrn von der Wiedertaufe. Vergl. Walch Bd. XVII., S. 2671 u. 2676.

2) Vgl. Müller libr. symb. S. 486. Ich citire stets nach der Ausgabe von Müller.

Warum? — Darum, daß die Person edler und besser ist. Nun muß man hie nicht die Person nach den Werken, sondern die Werke nach der Person achten, von welcher sie ihren Adel nehmen müssen" [1]). Daher bezeichnet Luther alle geistlichen Werklehrer, sie mögen auf das rein Aeußerliche, oder auf das rein Innerliche fallen, — als eitel Nicodemi, die von der rechten Wiedergeburt nichts wissen [2]). Denn: „Gerechtwerden heißt nicht wirken, sondern geboren werden . . nemlich aus dem Wasser und Geist". — In dem Maaße nun, als er die Taufe hochstellt, als die „unaussprechliche Gabe", welche „unser einiger Trost ist und Eingang zu allen göttlichen Gütern und aller Heiligen Gemeinschaft" [3]), erscheinen ihm die Wiedertäufer ohne weiteres als des Teufels Rotte und Apostel, die uns das Kleinod rauben wollen, und gegen welche es wacker zu ringen gilt. Denn „es wird die liebe heilige Taufe hart gestürmt von allen Seiten, daß uns noth ist, wohl vorzusehen und zu wachen, denn die schöne, liebe Braut des Teufels, welche heißt auf deutsch die Welt, fast wider sie tobet. — Also thun jetzt unsre schändliche Wiedertäuferrotte, des Teufels Apostel, die hin und wieder in Landen irre laufen und wider uns predigen; schelten uns und alle Christen übel, aus ihrem hohen Verstande, daß wir so große Narren sind und meinen durch Wasser selig zu werden. Und sind fürwahr hochgelehrte Meister und treffliche hohe Geister, die uns solche neue Kunst lehren, daß Wasser ist Wasser! Wer hätte solches können wissen oder erdenken, wenn diese hocherleuchteten Doctores nicht wären kommen, — er hätte denn ein Kind von 7 Jahren drum gefragt oder wäre eine Weile mit Ochsen und Kühen in die Schule oder mit Säuen zur Schwemme gegangen! — Aber diese Rottengeister brüsten sich allein über dem ersten Stücke und fahren daher mit großem Schreien und prächtigen Worten: was? sollte eine Hand voll Wasser, als einer Creatur, der Seelen nützen oder Sünde tilgen?

1) Es ist interessant, wie Luther in dieser Beziehung die wiedertäuferische Rotte mit den Papisten ganz und gar in eine und dieselbe Kategorie stellt. Denn wenn die letzteren verlangen, „man müsse die Sünden nach der Taufe begangen, durch unsre Werkbuße und Genugthun tilgen:" — so thue man nichts anderes, als „unsere Werke anstatt der h. Taufe setzen und damit auch eine Wiedertaufe, nicht durch Wasser, sondern durch Werke anrichten." Vgl. die Predigt von der Taufe aus dem J. 1535. Walch Bd. X., S. 2577.

2) Vgl. den Sermon von der Rechtfertigung, Wiedergeburt und Taufe. Walch. Bd. XII., S. 2420 f.

3) So im Taufbüchlein. Vgl. Müller Conc. S. 836.

Der Geist muß es thun. So fahren sie darnach zu und geifern viel vom geistlichen Baden der Seele u. s. w. Mit solchen Worten ziehen sie den unverständigen Haufen an sich, daß er meinet es sei also, und sich nicht läßt davon weisen. Und ist doch im Grund nichts anderes, denn falsch und erlogen Geplerr und Geschwätz, damit sie lästerlich und verrätherisch unsre liebe Taufe schänden, als die wissentlich und muthwillig die besten Stücke davon reißen und aus den Augen rücken und darnach von dem bloßen Wasser geifern . . und dieweil ins Schlauraffenland reisen und eigene erträumte Geisterei fürgeben. Denn wir wissen und lehren solches auch Gott Lob! mehr und besser denn sie, was der heilige Geist in uns wirket. Aber wir wollen ihn nicht also von der Taufe und dem Sacrament lassen reißen und dafür in einen ledigen Winkel weisen lassen, wie sie nach dem Geist gaffen und heimliche Offenbarung suchen außer dem Wort und Gottes Ordnung! — Ja, — das ist ein heimlicher, aufrührerischer Teufel, der gerne die Krone von der Oberkeit reißen wollte, dazu alle Gottes Werke und Ordnungen uns verkehren und zu nichte machen. Darum müssen wir wacker und gerüstet sein" [1]).

O wenn wir doch auch heute mit dem milden Melanchthon, der doch in diesem Punkte nicht zarter urtheilt, als der durchschlagende Luther, sagen könnten im Hinblick auf unser Volk und unsre Gemeinden, wie es in der Apologie lautet: „Unser Volk ist Gottlob unterrichtet durch Gottes Wort wider die gottlosen, aufrührerischen Rotten derselbigen mörderischen Böswicht, und so wir viel andern Irrthum der Wiedertäufer dämpfen und verdammen, so haben wir den doch sonderlich wider sie erstritten und erhalten, daß die Kindertauf nicht unnütz sei [2])."

Heut zu Tage steht es leider anders, — nicht etwa weil die Baptisten besser und milder geworden sind, als sie es damals waren, sondern weil die Erkenntniß dessen, was es um die Kindertaufe ist und wie tief die Lehre von der Widergeburt durch die Kindertaufe mit dem articulus stantis et cadentis ecclesiae, mit der Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnaden verwachsen ist, ja daß die letztere ohne die erstere gar nicht festgehalten werden kann, — weil diese Erkenntniß nicht bloß unseren Gemeinden, sondern zum großen Theil auch unseren Theologen fehlt. Gegen-

1) Vgl. Predigt v. d. Taufe; Walch Bd. X., S. 2534 ff.

2) Vgl. Ap. Conf. Aug. Art. IX.; bei Müller S. 163, 53.

über dem unklaren und zaghaften Schwanken der Meisten dürfte jene „Anlehnung an den starken sichtbaren Bau“ einer kirchlichen Tradition immer noch ehrwürdig erscheinen und müßte eher als ein Zeichen kindlicher Pietät geehrt, denn als „haltlose Abhängigkeit, die rankenartig den Formen der alten, winkligen Mauer nachgeht [1])“ — mit unerlaubtem Spott gebrandmarkt werden. — Solch ein Spott ist um so verwerflicher, als grade bei den Baptisten der Mangel an traditioneller Pietät gegen das uralte kirchliche Herkommen ihre gradezu kirchenstürzende Irrlehre hervorgerufen hat. Ja, es reichte vollkommen aus, die Anschauung und Tendenz des Baptismus als eine grundstürzende zu erweisen und aufzudecken, wenn nur die naheliegenden Consequenzen ihrer Tauflehre nachgewiesen und ans Licht gestellt würden. Wenn die Baptisten mit ihrer Verwerfung der Kindertaufe als eines schriftwidrigen Mißbrauches, als einer gottlosen Ceremonie, die factisch gar keine Taufe sei, und eben deshalb eine emendirende Wiedertaufe nöthig mache, — wenn sie damit Recht hätten, so gäbe es thatsächlich keine christliche Kirche mehr, der Geist des Herrn wäre von seiner Gemeinde gewichen, alle Continuität der kirchengeschichtlichen Entwickelung wäre zerrissen, ja die Pforten der Hölle hätten dann durch ein widriges Lügensacrament die Kirche des Herrn überwunden und zu nichte gemacht und seit 1700 Jahren hätte dem Volke Gottes die nach Marc. 16, 16 und Joh. 3, 5 zur Seligkeit heilsordnungsmäßig nöthige Taufe gefehlt. Ist das nicht ein monströser Gedanke, der an sich schon ausreichte für jeden aufrichtigen Christenmenschen, den Baptismus zu Boden zu schlagen? — Sagen unsere Bekenntnißschriften nicht mit Recht, daß diejenigen als des „Teufels Rotte“ sich klar darstellen, welche durch Läugnung der Kindertaufe den Christenstand aller der also Getauften in Frage stellen? — das ist der zweite Punkt, welcher die furchtbare Lüge dieses diabolischen Spiritua-

1) So Seeberg a. a. O. S. 384. Seeberg hätte doch an die Mahnung des großen Katechismus zur Einfalt denken und vor solch' einem Ausspruch sich hüten sollen, welcher die Scheu vor dem Bruch mit der kirchlichen Vergangenheit als „Menschenfurcht“ bezeichnet. Wollte Gott, wir hätten noch viel mehr christliche Sitte und volksthümliche Gewohnheit. Luther beginnt in dem großen Katechismus (Müller S. 492) den Artikel von der Kindertaufe mit den Worten: Hiebei fällt nun eine Frage ein, damit der Teufel durch seine Rotten die Welt verwirret, von der Kinder Taufe, ob sie auch gläuben und recht getauft werden? Dazu sagen wir kürzlich: Wer einfältig ist, der schlage die Frage von sich und weise sie zu den Gelehrten.“ Hier wird Seeberg wohl auch „lutherisches Präjudiz für die Kindertaufe“ finden! —

lismus [1]) an den Tag legt, der seine Destillationsexperimente macht gegenüber der Realität der Sacramente. Unsere Heilsgewißheit und Heils-Zuversicht untergräbt er. Nicht bloß so fern der Baptismus, darin eins mit der reformirten Anschauung, auf unseren Glauben und auf das Maaß der persönlichen Empfänglichkeit die Realität des Sacramentes und seiner Heilswirkung gegründet sein läßt, ist er im Stande unsere Heilsgewißheit zu Schanden zu machen und uns den zuversichtlichen Trost zu entziehen, der in der Anfechtung uns den wahren Halt giebt. Nein er thut viel mehr. Er zieht einen Schluß, vor dem allen Principien zu Trotz die reformirte Kirche in glücklicher Inconsequenz zurückschreckt, — er behauptet die Ungültigkeit der Taufe, mit welcher wir alle sind getauft worden; er behauptet dieselbe mit Scheingründen aus der Schrift und bringt auf diesem Wege ein zagendes Gewissen zur Verzweiflung. Ja geradezu zur Verzweiflung! Denn da der Baptismus selbst statt der angeblich nichtigen Kindertaufe eine erneute Taufe giebt, die — wie Luther richtig sagt und so schlagend durchführt — nichts anders ist, als eine „Taufe auf Ebentheuer“ [2]), weil statt des gewissen Grundes der göttlichen Zusage und Verheißung wiederum der eigene Glaube des Menschen zur Bedingung der wahren Taufe gemacht wird, so kommt das angefochtene Gewissen doch nicht aus der Ungewißheit heraus. — Wie mächtig und durchschlagend kämpft Luther gegen diese gefährliche Consequenz des Baptismus in seinem herrlichen Brief von der Wiedertaufe [3]) in welchem eigentlich Alles schon enthalten ist, was gegen diese Rotte vorgebracht werden kann. Es ist bekannt, wie in Sachen des Heils und der Seligkeit ihm die Ungewißheit gleich der Hölle ist. Daher sagt er mit Recht: „Wer die Taufe will gründen auf den Glauben der Täuflinge, der muß nimmermehr keinen Menschen taufen: denn wenn du gleich einen Menschen tausendmal taufest einen Tag, dennoch weißt du keinmal ob er gläube. — Eben also auch rede ich vom Täuflinge, wo er die Taufe auf seinen Glauben gründet oder empfähet. Denn er ist seines Glaubens auch nicht also gewiß. Denn ich setze gleich, daß sich ein Mann heute lasse wiedertaufen, als der sich dünken und ansechten lasse, er habe in der Kindheit nicht geglaubt: wolan, wenn morgen der Teufel kommt, ficht sein Herz an

1) Vgl. Zeitschr. f. luth. Theol. 1854, II. S. 252. in dem Aufsatz von Voß über den Begriff des ἄνωθεν γεννηθῆναι.

2) Vgl. Brief an zwei Pfarrherrn. Walch Bd. XVII. S. 2658.

3) Vgl. a. a. O. Bd. XVII., S. 2659 f.

und spricht: Owe, jetzt fühle ich erst rechten Glauben, gestern hab ich wahrlich nicht recht geglaubt? Wolan ich muß mich abermal taufen lassen. Meinst du, der Teufel könne solches nicht? Ja, lerne ihn bloß kennen, er kann wohl mehr lieber Freund." — Also machen jene geistlichen Werklehrer „ihnen selbst und allen andern böse, erschrockene, unsichere Gewissen, Verzagung im Tod und wissen nicht, wie sie mit Gott dran sind, achten's, die Taufe sei durch ihre Sünde verloren und nicht mehr nütze. Da hüte dich für, beileibe. Ist jemand in Sünde — oder Unglauben — gefallen, so gedenke er am stärksten an seine Taufe, wie sich Gott daselbst mit ihm verbunden hat, alle Sünde zu vergeben, so er wider sie fechten will bis in den Tod. Auf dieselbe Wahrheit und Verbindung Gottes muß man sich fröhlich erwegen, so wird der Herz wieder zufrieden und fröhlich. Aber den Glauben ficht der Teufel am meisten an und wenn er den umstößt, so hat er gewonnen [1]). Denn: „Unglaube und ungewisser Glaube ist gleich viel." — In geistlichen Dingen ungewiß sein heißt seinen Heilsboden verloren haben!

Also die wirkliche Zerstörung der christlichen Kirche durch Zerreißen der Taufcontinuität und die Untergrabung der persönlichen Heilsgewißheit (certitudo salutis), durch Läugnung der Wahrheit der Kindertaufe sind die beiden grundstürzenden Consequenzen der Baptisten, denen man, wie allezeit dem Teufel, nicht zaghaft, sondern sieghaft begegnen muß. Schon der Hinweis auf dieselben muß dem Volke gegenüber genügen, die Baptisten als gottlos zu brandmarken.

Aber, — so könnte mancher fragen, — sind das nicht von uns gezogene Consequenzen, die die Baptisten selber nicht ziehen? Erscheint's nicht hart und ungerecht, sie derselben zu zeihen? Sollen wir nicht lieber durch freundliches Entgegenkommen oder wie W. Seeberg will [2]) durch organisirte Conventikel ihrer verführerischen Thätigkeit einen Damm entgegensetzen? — Warum nicht, wenn es gilt die noch nicht Verführten vor der Seuche zu bewahren. Aber mit den Baptisten selbst breche man ja jede Geistesgemeinschaft ab, damit auch jeglicher Schein brüderlicher Concession falle. Und wenn sie selbst, um nicht abzuschrecken, jene obigen Consequenzen nicht ziehen, — nun so müssen wir sie ziehen, um klar aufzudecken, weß Geistes

1) Vgl. Sermon vom Sacrament der Taufe. Walch Bd. X., S. 2604.
2) Vgl. Dorpater Zeitschr. 1861. Heft IV. S. 571. ff.

Kinder sie sind. Mit Zartheiten und Halbheiten, — wie der Kirchentag und die evangelische Allianz sie lieben — wird hier, wie überall, dem Feinde des Reiches Gottes gegenüber nichts ausgerichtet. Wie kann in so ernstem Kampf, wo es sich wirklich um Leben und Sein der ganzen christlichen Kirche handelt, mit lauwarmer Connivenz die baptistische Anschauung als ein „zu idealer Standpunkt" bezeichnet werden, „der von der streitenden Kirche nie erreicht werden könne", wie Richter [1]) in seinem von Berkholz [2]) so anerkannten und belobten Aufsatze will? Was hilft in dieser Lebensfrage eine „beruhigende Belehrung", weil dieselbe „nicht ohne praktisches Interesse sei", — so lange man das „sense recidendum" nicht bloß in polizeilicher, sondern auch in geistiger Kampfesweise desavouirt und perhorrescirt, und es als „klar und ausgemacht" hinstellt, daß „der Mensch heiligen Geist und Vergebung der Sünden nur haben könne, wenn sein Geist einen bestimmten Eindruck mit Bewußtsein von solchen Gnadengaben in sich trage [3])." Wird da die Kindertaufe nicht eo ipso zu einem geistlosen Ceremoniell degradirt und bleibt wirklich nur noch — wie Berkholz sagt — ein „declamatorischer Weiheact." Ist's nicht weit gerathener, ja ein Zeugniß ernsterer Ehrerbietung vor dem heiligen Sacrament, daß man es dann hinausschiebt bis zu einer Zeit, wo es nicht bloß rein negativ — wie Steinmeyer will — eine „Voraussetzung zum Empfang des Geistes ist, sondern ein wirkliches „Vehikel" desselben [4])? Oder kann man einen erfolgreichen und freudigen Kampf gegen jenen gefährlichen Feind in Aussicht stellen oder erwarten, so lange man überzeugt ist: „ein Herabgehen von der geistigen Stellung im Glauben liege darin, daß unsere Zeit der Wiedergeburt in der Taufe einen so hervorragenden Werth gegeben habe [5])?" Was den Anfang unseres Heilslebens in Christo macht, hat das keinen hervorragenden Werth? Ist die Taufe nicht das Bad der Wiedergeburt? Oder hat es wirklich einen Sinn, in der Kindertaufe die „Aufnahme in die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott", in das „Kindesverhältniß" zu

1) Vgl. Stud. u. Krit. 1861. Heft 2. „Die Kindertaufe, ihr Wesen und Recht." S. 260.
2) Mittheilungen 1861. S. 222. in dem Art. „die Taufe des schriftgemäßen (?) Bekenntnisses."
3) So Berkholz a. a. O. S. 219 f.
4) Vgl. Steinmeyer Ev. K. Ztg. 1854. No. 93 ff.
5) So J. Carlblom, Dorp. Zeitschr. 1861 S. 381.

Gott anzuerkennen, aber zu leugnen, daß sie das Bad der Wiedergeburt sei [1])? Ist denn wirklich eine kindliche Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott möglich ohne Wiedergeburt des sündigen Menschen? Freilich, wem Joh. 3, 5. „nichts Neues" sagt, der kann eine solche wunderbare Scheidung vornehmen, aber den Baptisten gegenüber muß und wird er nothwendig in die Luft streichen. Wer da meint, daß einer Lehreinigung in dem Lehrstück von der Kindertaufe noch vorgearbeitet werden müsse, weil sie in unserer Kirche ganz fehle [2]), dem muß freilich der Muth entsinken, die Phalanx der Wiedertäufer zu durchbrechen. Aber so steht die Sache Gottlob nicht. Freilich von dem Boden eines reformirten oder unionistisch und synergistisch verwaschenen Standpunktes aus erscheints gradezu unmöglich, die Gründe des Baptismus zu widerlegen [3]). Was bei einem Ebrard und Schenkel, als den neuesten reformirten Dogmatikern nackt und rückhaltslos hervortritt, daß nämlich — wie der erstere meint [4]) — die Kindertaufe nur insofern „gestattet" werden darf, als sie eine „modificirte Taufe" auf die später zu hoffende Bekehrung sei, oder — wie Schenkel behauptet [5]) — eine „sinnbildliche Handlung", welche „auf das bewußtlose neugeborene Kind gar keine Wirkung ausübe, weder vermittelst des Wassers, noch vermittelst des Wortes, noch vermittelst des heiligen Geistes, sondern nur auf die gegenwärtigen Erwachsenen", — diese rein baptistische Anschauung findet sich im Principe schon bei Calvin und Beza und fast allen älteren reformirten Dogmatikern. Nie wird von ihnen die Nothwendigkeit der Kindertaufe zugestanden, da ja die Kinder schon durch die Geburt von christlichen Eltern in foedere Dei, also — wie Schenkel sich ausdrückt „in die christliche Gemeinschaft schon hineingeboren seien." Wenn also schon die Geburt heiligt, wozu eine Wiedergeburt? — Außerdem fassen aber alle reformirten Dogmatiker in Uebereinstimmung mit ihrem Sacra-

1) So P. Seeberg a. a. O. S. 398.

2) Vgl. P. Seeberg a. a. O. S. 385.

3) Wir stimmen darin ganz mit dem Verf. des Artikels in der Erlanger Zeitschr. 1841, II. S. 1 ff. „Wer soll getauft werden" ꝛc., wo es heißt: „Nur vom Standpunkt der luth. Kirche und von ihrem Sacramentsbegriff aus läßt sich der Baptismus mit Erfolg bekämpfen und gründlich widerlegen." — Für die obigen Behauptungen von der baptistischen Ader der reformirten Kirche gedenken wir nächstens einen dogmengeschichtlichen Beweis zu bringen.

4) Vgl. Ebrard Dogmatik § 534. S. 621.

5) Vgl. Schenkel Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens. Bd. II. S. 1070.

mentsbegriff die Taufe überhaupt nicht als ein Gnadenmittel, sondern lediglich als ein Gnadenzeichen, Gnadensiegel auf, und halten eben deshalb die Application derselben an noch unbewußte Kinder für erlaubt, weil bei denselben die Taufe nicht wirken, sondern lediglich bezeugen soll (testari), daß das Kind schon durch seine Geburt von christlichen Eltern heilig sei. — Also auch noch ganz abgesehen vom deterministischen oder synergistischen Standpunkte (bei beiden ist eine objective Taufwirkung an Kindern eo ipso ausgeschlossen) erscheint nach reformirter Anschauung die Kindertaufe nur ein erlaubter, gleichsam unschädlicher frommer Ritus, aber kein innerlich gebotenes, die Aufnahme der Kinder in's Reich Gottes vermittelndes Sacrament. — Wo bleibt also dann noch ein zwingendes Argument für die von baptistischer Seite so hart angefochtene Kindertaufe übrig, namentlich da dem reformirten Theologen auf die Bewahrung der kirchlichen Tradition es nicht ankommt, und — nach Ebrard's ausdrücklicher Behauptung [1]) der „Hinweis auf die Heilsgewißheit, die die Taufe angefochtenen Seelen gebe, der armseligste Grund für die Kindertaufe" sein soll? Ja, wir müssen aufrichtig gestehen, daß die Wiedertäufer in gewissem Sinne das Sacrament der heiligen Taufe höher stellen und mit mehr heiligem Respect es ansehen, weil sie es lieber hinausschieben bis auf eine Zeit, in welcher es doch für sie eine hohe und heilige Bedeutung und Wirkung hat; während die Reformirten es nur für eine zulässige und erlaubte Ceremonie halten, die thatsächlich gar keine Wirkung an dem Täufling ausüben soll. Ich kann nicht anders, als der Meinung des alten Hunnius [2]) vollkommen beistimmen, der von den Reformirten sagt: ne unum quidem argumentum pro asserendo paedobaptismo possunt proferre, quin ingeniosus aliquis anabaptista illos proprio gladio jugulare queat.

Aber wir haben hier nicht die reformirten Brüder zu richten, sondern uns vor ihrer subjectivistischen Umdeutung der Taufe zu hüten und in

1) Vgl. Ebrard a. a. O. S. 615.

2) Vgl. Aeg. Hunnius in seiner trefflichen Monographie: Articulus sive locus de sacramentis V. et N. T. Frankfurt a. M. 1590. S. 263. „Est itaque hoc" — heißt es da unter Anderem — „fixum firmumque, Calvinistarum doctrinam de paedobaptismo cum fanatica opinione anabaptistarum coincidere. Dieselbe Behauptung s. bei J. Gerhard in seiner: „Ausführliche schriftmessige Erklerung der beyden Art. von der h. Tauffe und vom h. Abendmahl." Jehna 1610. bes. S. 139 ff.

den Schatz des „schriftmäßigen Bekenntnisses“ uns zu vertiefen, um desselbigen uns von neuem bewußt zu werden, gegenüber den verwässerten Theorien der sogenannten modernen Theologie. Auch wollen wir nicht verhehlen, daß von „modern“ lutherischer Seite in der Betonung der objectiven Taufwirkung am Kinde mannigfach gesündigt worden ist. Man hat vielfach die Taufe und die in ihr vollzogene Wiedergeburt in so abstracter Weise behauptet, daß nicht bloß der mißverständliche Satz ausgesprochen wurde: „nur in der Taufe und nur mittelst derselben vollzieht sich die Wiedergeburt“, — sondern daß man auch die Möglichkeit des Glaubens oder einer Bekehrung des Menschen vor der Taufe oder ohne dieselbige gradezu leugnete. Ja man hat wohl die Kindertaufe in übertriebener Weise als die einzige wahre Taufe hingestellt, und gemeint „Getauftsein“ und „Wiedergeborensein“ seien identische Begriffe. Auch ist nicht zu leugnen, daß die neuere Theologie grade innerhalb des lutherischen Lagers durch Betonung einer leiblichen Naturwirkung der Taufe den klaren Standpunkt des Kampfes gegenüber dem baptistischen Feinde verrückt hat, und daß durch solche Einmischung theosophischer Begriffe in die lutherische Sacramentslehre grade der articulus stantis et cadentis ecclesiae gefährdet erschien. So weit ist jedoch meines Wissens niemand im lutherischen Lager gegangen, daß er — wie P. Seeberg sagt (a. a. O. S. 399 ff.) — von allen Getauften behauptet habe, sie müßten selig werden, oder auch nur, daß die Taufe in irresistibler Weise die Wiedergeburt vollziehe. Aber mißverständliche Aeußerungen sind allerdings in großer Fülle vorgekommen, namentlich durch eine zu exclusive Begränzung des Begriffes der Wiedergeburt, sowohl was ihr Wesen, als was die Mittel betrifft, durch welche sie bewirkt werden soll [1]). Daher erscheint es mir nothwendig, bevor speciell auf die Nothwendigkeit und Berechtigung der Kindertaufe eingegangen werde, zuvor das Verhältniß von Taufe und Wiedergeburt einer erneuten Untersuchung zu unterziehen, um so mehr da ich mich mit den im vorigen Jahrgange dieser Zeitschrift über diese Punkte dargelegten Anschauungen nicht einverstanden erklären kann. Ich kann den gewagt klingenden Satz, der in der Ueberschrift dieser Abhandlung enthalten ist, daß „die Wiedergeburt durch die Kindertaufe ein articulus stantis et cadentis ecclesiae“ sei, gegenüber der baptistischen Negation nicht eher mit Erfolg durchführen, als bis ich die Taufe als das gottgesetzte Bad der Wiedergeburt, Seeberg gegenüber aus der heiligen Schrift und Carlblom gegenüber aus den Bekenntnißschriften zu rechtfertigen versucht habe. — Das bezweckt dieser erste Artikel. Ein zweiter, der, so Gott will, bald nachfolgen soll, wird dann die Nothwendigkeit und Möglichkeit der Wiedergeburt des Kindes durch die Taufe oder das Verhältniß von Kindertaufe und Kinderglauben darzustellen haben. —

1) Die neuere Literatur über die Kindertaufe vom luth. Standpunkt aus ist in der That massenhaft. Zu den oben angedeuteten Gefahren scheinen mir namentlich hinzuneigen: Axelsen: „die Kindertaufe in ihrem Verhältniß zur Schrift ꝛc.“ Zeitschr. für luth. Theol. 1847. III. bes. S. 9 f. — Münchmeyer: „die Bedeutung des Glaubensbekenntnißes bei der christl. Taufe“ in ders. Zeitschr. 1849, II. S. 200 ff. — Voß a. a. O. 1854. II. S. 249. Vgl. auch Erlanger Zeitschr. f. Prot. und Kirche bes. Jahrg. 1852, II. S. 279 f. Die Betonung der specifischen Naturwirkung der Taufe und die Behauptung von der besonderen Idealität der Kindertaufe findet sich bei Martensen, „die Taufe und die baptistische Frage 2. Aufl. 1860“ und ist in ein widriges Extrem geführt von Nägelsbach „Ein Versuch über das Sacrament der Taufe.“ Zeitschr. für luth. Theol. 1849. 4. S. 612 ff. — Leider hat sich auch Huschke zu dieser modern-lutherischen Ansicht fortreißen lassen in seinem Aufsatz: „Wort und Sacrament“ luth. Zeitschr. 1849, I. — Gegen ihn ist mit fast zu starken Waffen neuerdings aufgetreten: Könnemann in seiner Schrift: Wort und Sacramente, die Gnadenmittel der Kirche. 1861. — Hier scheint wiederum jeglicher Unterschied von Wort und Sacrament geleugnet! S. darüber unten.

Wie das Leben selbst, so ist auch die Geburt das tiefste und wunderbarste Geheimniß, dessen reale Früchte wir genießen, ohne thatsächlich in die Tiefe seines Grundes und Wesens eindringen zu können. Ist das schon bei der leiblichen Geburt in das physische Leben der Fall, bleiben sowohl der Zeugungsmoment als der Lebensproceß mit den sogenannten „vitalen Acten“ uns ein siebenfach verschlossenes Buch, wie viel mehr die geistliche Neugeburt, das tiefe Wunder der geistlichen Neuschöpfung, durch welche wir aus dem Tode ins Leben, aus der Knechtschaft der Sünde in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes, aus Kindern des Zornes zu Kindern der Gnade geboren worden. Ja, so unsäglich viel tiefer ist das Geheimniß der geistlichen Wiedergeburt, daß wir nicht ohne Gefahr der Verflachung das Wesen derselben aus der Analogie der leiblichen Geburt zu deduciren ein Recht haben. Denn geistliche Dinge wollen auch geistlich gerichtet sein und die z. B. neuerdings von Beck in Tübingen so ängstlich durchgeführte Parallele dieses Gnadenwunders mit dem leiblichen Naturwunder hinkt doch nach verschiedenen Seiten hin. Namentlich dürfen wir nicht durch einen Rückschluß von der leiblichen auf die geistliche Geburt, die ja schon durch Joh.

1, 13 als ein Gnadenwerk in Gegensatz gestellt ist zu jenem Naturgeheimniß, uns verleiten lassen, die Wiedergeburt ihrem Wesen nach als in Einem Augenblicke vollzogen zu denken, als einen plötzlichen und fertigen Act, durch welchen — wie durch einen Zauberschlag der neue Mensch da ist und die Wiedergeburt vollendet erscheint. Man hat solch eine — wie sollen wir sie nennen — mechanische oder magische Anschauung der geistlichen Wiedergeburt vielfach grade der „kirchlichen" Richtung vorgeworfen. Allein, wenn auch hier und da durch einen Mißverstand der lutherischen Anschauung von der Taufe, eine solche Begriffsbestimmung von orthodoxistischer Seite aus gegeben worden ist, — so erscheint sie doch keineswegs als ein specifisches Charakteristicum derselben. Vielmehr werden wir später zu erkennen Gelegenheit haben, daß sowohl die Bekenntnißschriften, als die alten Dogmatiker ganz gemäß der heiligen Schrift von der Wiedergeburt einen viel tieferen, so zu sagen extensiveren, reicheren Begriff haben. Nein, grade von methodistischer Seite aus, in gewissem Sinne selbst von den Baptisten, ist die punctuelle und momentan plötzliche Eigenthümlichkeit der Wiedergeburt behauptet worden, freilich nicht in Folge sacramentaler Vermittelung, sondern durch unmittelbare, innerlich erweckende und den alten Menschen zusammenschüttelnde Geisteswirkung. Das kommt aber ganz auf eins heraus, ob man dieselbe objectiv oder subjectiv vermittelt sein läßt. Es bleibt immer eine unlebendige, mechanische Anschauung derselben, wenn man sie als in einem Moment vollzogen oder vollendet sich denkt. Hat doch neuerdings Richter, dem man wahrlich keinen „kirchlichen" Orthodoxismus vorwerfen kann, behauptet [1]), die Wiedergeburt werde, entsprechend der leiblichen Geburt, überall den Charakter des Momentanen haben. — Das kommt eben von der gefährlichen Parallele mit dem Naturgebiete. Es ist ja nicht zu leugnen, daß die Wiedergeburt, wie alles geistlich Lebendige, einen realen Anfang nehmen muß, der — wie wir sehen werden — eben mit der Taufe nach Gottes Heilsordnung gesetzt ist; aber mit diesem realen Anfang ist nicht der Begriff, das gesammte Wesen der Wiedergeburt gesetzt. Sonst hätten wir einen plötzlich fertigen neuen Menschen und das tiefste Mysterium, ja der Mittelpunkt alles geistlichen Lebens verlöre seinen ethischen Charakter. Soll die Neugeburt kein mechanischer Begriff werden, so müssen wir sie in nothwendigen und wesentlichen Zusammen-

1) Stud. u. Krit. 1861, II. a. a. O. S. 222.

hang setzen, mit der ganzen Entwickelung des Menschen von seiner Geburt bis zum Tode, in welchem gleichsam die letzten Geburtswehen zur ewigen παλιγγενεσία (Matth. 19, 28) des Menschen sich vollziehen. Eben deshalb trägt das geistliche Leben des Christen den Charakter des Freiheitskampfes zwischen Tod und Leben, weil ein Christ nicht steht „im Gewordensein, sondern im Werden" (Luther) und weil durch Gottes Gnadenwirkung in Christo ihm zwar die Heilsgewißheit in der Kindschaft, aber noch nicht die Heilsvollendung in der Verklärung gegeben ist. Deshalb kann auch die Wiedergeburt kein Punkt, kein Moment, kein Zauberschlag, kein fertiger Augenblick, kein irresistibel oder gar mechanisch wirkender Nu göttlicher Gnadenwirksamkeit sein. Das läßt sich auch practisch am allerdeutlichsten dadurch widerlegen, daß wir doch nimmermehr einen ungläubigen, ungeistlichen Menschen, an welchem jener angebliche Moment neuschöpferischer Geburt sich einmal vollzogen hat, deshalb einen „wiedergeborenen Christen" nennen dürfen, wenn wir nicht gradezu dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift und der christlichen Tradition in's Angesicht schlagen wollen. Sonst kommen wir consequent zu dem Unsinn, daß jemand wahrhaft und wirklich wiedergeboren sein und doch dem Satan dienen, aus Gott geboren sein und doch Christum lästern kann! — Wie würde damit 1. Joh. 5, 1 f. stimmen?

Reden wir aber auf diese Weise nicht der pelagianisirend-synergistischen und pietistischen Anschauung das Wort? Ist die Wiedergeburt ein durch die geistliche Freiheitsbewegung des Menschen bedingter allmäliger Heilsproceß? Ist die in der Erweckung sich kundgebende, in bewußtem Buß- und Glaubenskampf sich vollziehende Bekehrung eben die wahre, eigentliche Wiedergeburt? Ist die freie geistliche Lebensbewegung des Menschen Mitfactor und Bedingung dieser nothwendig als innerer geistiger Proceß zu denkenden Entwickelung? Soll unser Ringen, unsere Freiheitsbewegung, unser Glaube, unser gehobenes Gefühl, kurz unsre wahre geistliche Zukehr zu Gott sich mit dem Begriff der geistlichen Wiedergeburt decken? — Ich leugne nicht, mich schaudert vor solch einem Gedanken! Meinen inwendigen Menschen überkommt ein Schwindel, gegenüber diesem unbegrenzten Raum geistlicher Freiheitsbewegung, — es wird mir sofort Angst um meine Heilsgewißheit, wenn ich mir vorstellen und mich dessen getrösten soll, daß meine bewußte geistliche Activität, meine Glaubenskraft und Freiheitsbewegung eins sein soll mit der Wiedergeburt! „Dem Ausdruck „„Wiedergeburt"" mangelte die Wahrheit, wenn darunter irgendwie ein eigenes Ergreifen der

Gnade durch unsere Freiheit zu verstehen wäre [1])." Ich rede keineswegs bloß davon, daß es die Freudigkeit der Menschen zerrütten muß, wenn auf das eigene zuvorkommende Thun sein Grundverhältniß Gott gegenüber basirt sein soll. Nein, auch bei Voraussetzung der zuvorkommenden Gnade bleibt es ein schrecklicher Gedanke, daß meine geistliche Freiheitsbewegung Grund und Bedingung der Wiedergeburt sein soll. Wiedergeburt und Freiheit können sich nur wie Grund und Folge, Ursache und Wirkung verhalten und sind in sofern allerdings von einander unzertrennlich. Aber daß der Mensch wenn auch mit Hülfe der Gnade sich durch seine Freiheit die Wiedergeburt erringen soll, ist nicht bloß geistliche Tantalusqual, sondern auch contradictio in adjecto. Geburt von oben und eigene Bemühung um Leben, neuschöpferische Gnade und freie Selbstarbeit, — wie vertragen sich die mit einander? Werden wir eine allmälige Fortschrittsbewegung von innen heraus je eine reale, wirkliche Geburt zu nennen berechtigt sein? Kommt denn überhaupt Leben aus Gott, wahres ewiges Leben, durch menschliche Freiheits- und Geistesbewegung zur Welt oder ists nicht vielmehr umgekehrt? Muß es nicht den Christenmenschen zur Verzweiflung an der Realität und Wahrheit seiner Wiedergeburt bringen, wenn er sie selbstbetastend ermessen soll an dem fortschreitenden Maaß seiner innerlichen, persönlichen Freiheit?

Also wir können doch nicht anders, als dieser gleichsam dynamisch-innerlichen, einseitig subjectiven Begriffsbestimmung der Wiedergeburt gegenüber das neuschöpferisch Punktuelle, was nothwendig im Wesen der geistlichen Geburt enthalten ist, kräftig betonen. Das fühlt und weiß jeder, daß Geborenwerden nicht durch eigene Freiheits- und Lebensbewegung bedingt ist; daß die Geburt, auch die geistliche, zunächst das Setzen eines neuen Lebensanfangs und insofern Bedingung und von Gott gewirkte Voraussetzung der freien, persönlichen Bewegung ist. Das gilt ohne Zweifel auf dem Gebiete der inneren Erneuerung des Menschen. „Er ist aus Gott geboren" kann zunächst nichts anders heißen, als Gott hat durch seine neuschöpferische Gnade Möglichkeit und Wirklichkeit des Lebens in ihm begründet. Alle Freiheit ist aus dieser That Gottes geboren. Gottes Zeugungskraft ermöglicht erst die Ueberzeugung. Gottes Schöpferwille ermöglicht erst einen geschöpflichen Willen. Was hast du, das du nicht empfangen habest? Allein durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin. Dieses Bewußtsein knechtet mich nicht, sondern macht mich kindlich frei.

1) Vgl. Bauer apologet. Würdigung der Kindertaufe. Herbronner Progr. für 1850. S. 25 und Höfling Sacrament der Taufe I., S. 7 f.

Ist nun das nicht ein Widerspruch? Bewegen wir uns nicht im Kreise herum? Erst leugnen wir das Punktuelle als eine äußerlich-mechanische Anschauung und betonen die Nothwendigkeit des Processes, der Lebensentwickelung, dann leugnen wir die freie innerliche Lebensentwickelung als Wesen der Wiedergeburt, verwerfen diese Anschauung als eine einseitig innerlich-dynamische und betonen die Nothwendigkeit des rein aus Gott geborenen Lebensanfangs? Nur Eins von beiden kann doch das Wahre sein, da sich, wie es scheint, beide Auffassungsweisen ausschließen?

In dieser exclusiv scheidenden Anschauung steckt eben der gefährlichste Irrthum, der — wie mir scheint — schuld ist an der unsäglichen Verwirrung auf diesem Gebiete. Der Begriff der Wiedergeburt ist ja — um doch einen Terminus dafür zu haben — ein organischer, jene Gegensätze des punktuellen Ursprungs und der dynamisch-wachsenden Lebensentwickelung nothwendig mit involvirender. — Wie in jedem Problem, so finden wir auch hier tiefe Einheit von Gegensätzen, durch welche eben das Geheimniß des Lebens bedingt ist, — ein bedeutsam „Widerspiel" voll tiefen Sinnes; kein „Widerspruch" voll Unsinn, wie die schale und gassenläufige Oberflächlichkeit des Welturtheils meint. „Der Wind bläset, wo er will und du höreſt sein Sausen wohl; aber du weißest nicht, von wo er kommt und wohin er fährt. Also ist ein jeglicher, der aus dem Geist geboren ist." Also: τὸ μυστήριον μέγα — das Geheimniß ist zu groß, selbst für die Priester in Israel und für den Nicodemus-Verstand. Es gilt, nicht auseinanderreißen oder scheiden, was Gott zu geheimnißvoller Ehe zusammengefügt, nämlich Geburt und Leben, Leben und Bewegung. Die Wiedergeburt ist allerdings gottgesetzter Anfang des Lebens, aber weil Lebensanfang, deshalb mit begrifflicher Nothwendigkeit als Proceß verlaufend, als Entwickelung sich kund gebend. Sonst wäre es ja keine Geburt zum Leben, sondern zum Tode. Die Wiedergeburt ist ein organischer Begriff. Denn das geistliche Leben, darin ein Urbild oder Spiegelbild des Leiblichen, ist tiefste Einheit in der Mannigfaltigkeit, concentrirte Lebensbewegung, von einem motorischen Centrum bedingt und doch in seiner Receptivität und Activität frei erscheinend. So ists in der

That mit dem geheimnißvollen Wesen der Wiedergeburt. Sie ist allein von Gott, als dem wahren schöpferischen Motor, gesetzter Lebensanfang, der aber mit begrifflicher Nothwendigkeit zugleich Lebensbewegung und Entwickelung in sich schließt. Beide verhalten sich nicht wie das noch Mangelhafte und seine Ergänzung, wie ein Theil zum andern, es müßte denn der Baum eine Ergänzung der treibenden Wurzel, der Mann eine Ergänzung des Kindes genannt werden. Nein, wie der Mann im Kinde, wie der Baum im Samen real und wirklich, wenn auch noch nicht in vollendeter und erkenntlicher Evolution enthalten ist, so ist bei dem Begriff der Wiedergeburt die organische Nothwendigkeit der geistlichen Lebensentwickelung, der Proceß der erneuerten Freiheitsbewegung im Glauben, die in der Bekehrung sich kund gebende subjective Wirklichkeit des Kindessinnes eo ipso mitgesetzt, als organisch mit demselben verbundene und aus demselben sich ergebende Momente. Mag man dann immerhin die erste grundlegende, in der persönlichen Freiheitsbewegung noch nicht erkennbar erscheinende wiedergebährende Gottesthat die objective, oder wesentliche, oder die potentielle, oder die keimartige, und die in Folge derselben sich kundgebende geistliche Lebenserneuerung in bewußtem Personleben durch die Bekehrung die subjective, die persönliche, die actuelle und entwickelte Wiedergeburt nennen [1]): das sind vollkommen irrelevante, die Sache doch nicht genau deckende, sondern nur für den menschlichen Verstand nothwendig Zusammengehörendes trennende Begriffsspaltungen. Weil die Wiedergeburt als das tiefste und köstlichste Geheimniß unser ganzes Leben gründet und vollendet, anfängt und schließt, weil unser Kindschaftsleben ebensosehr in ihr wurzelt als gipfelt, seines Wachsthums Anfang als auch seiner Entwickelung Zeit hat, weil so zu sagen in der Wiedergeburt beides, Geburt und Tod, Zeit und Ewigkeit, Nothwendigkeit und Freiheit, Lebensanfang und Lebensbewegung und Lebensvollendung zusammengefaßt erscheinen, deshalb ist sie ein organischer Begriff und will geistlich tief, nicht mit dem Verstande sondern mit dem Glauben, nicht mit dem Erkennen, sondern mit der innersten Erfahrung erfaßt sein.

1) Vgl. Martensen a. a. O. S. 154 über den Unterschied: wesentliche und wahre Wiedergeburt; und Richter a. a. O. S. 257: „objective und subjective Wiedergeburt.“ Sonderbarer Weise bezeichnet Richter die erstere als die ungeistliche, und nur die letztere als die eigentlich geistliche Wiedergeburt. Kann denn die Wiedergeburt anders als „geistlich“ sein?

Das haben wir in dem Bisherigen allerdings noch nicht gethan. Wir haben vorerst nur den normalen Grundbegriff festzustellen gesucht. Es gilt tiefer in das geistliche Wesen der Wiedergeburt eindringen, um die im Begriffe der Wiedergeburt organisch gegliederten und lebendig verwachsenen Momente klarer darzulegen.

Im allgemeinsten Sinne verstehen wir unter Wiedergeburt: durch die Gnade Gottes in Christo Jesu neuschöpferisch vermittelte Wiederherstellung der Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott, oder was dasselbe, Wiederherstellung des Kindschaftsverhältnisses zu Gott dem Vater durch Jesum Christum in Kraft des heiligen Geistes. Weil der Mensch von Natur als ein Kind des Zornes geboren, geknechtet durch seinen eigenen gottfeindlichen Willen, als Glied der alten Adamsmenschheit, den Tod in sich trägt und dem Tode unterworfen ist, deshalb kann nur durch eine Wiedergeburt Leben gebracht werden. Denn der Tod ist Loslösung von Gott, Trennung von seinem Liebesleben. Hätte die Sünde des Menschen Wesen ganz besessen und seine Substanz durchdrungen, so schwände die Wiedergeburtsmöglichkeit. Könnte aber der Mensch wirklich durch sich selbst und eigene Kraft zum Leben in Gott sich erheben, so schwände die Wiedergeburtsnothwendigkeit. Weil der Mensch noch hat den Seufzer nach der verlorenen Freiheit, geweckt durch den Mahnruf des Gewissens, weil die scintillula, der Rest des Gottesbildes in ihm nicht exstirpirt ist, sondern nur ohnmächtig erscheint, weil ihm eine capacitas mere passiva zukommt, so ist er empfänglich für die wiedergebährende Gotteswirkung, so ist er der Wiedergeburt fähig. Aber weil die Sünde und mit ihr nothwendig verbunden der Tod thatsächlich die Macht über ihn, über sein geistiges, sittliches Vermögen gewonnen hat und andrerseits die Ohnmacht des Gewissens sich eben darin kundgiebt, daß es zwar bezeugen, aber nicht ändern kann die knechtende Herrschaft der gottwidrigen, den Tod in ihrem Schooße bergenden Selbstsucht, — deshalb ist im Menschen selbst, wie die Geschichte der sich selbst überlassenen Menschen bezeugt, eine regenerirende Kraft nicht vorhanden, deshalb bedarf er einer Neugeburt von oben.

Diese Neugeburt, oder was dasselbe Neubelebung, Wiederherstellung des Kindesverhältnisses zu Gott, ist nun urbildlich in der Person des Mittlers, in Christo Jesu vollzogen. Die Herrlichkeit des Weihnachtswunders ist die thatsächlich, die heilsgeschichtlich vollzogene Wiedergeburt

der Menschheit. Aber auch dieses grundlegende, urbildliche Wiedergeburtswunder trägt an sich selbst betrachtet auch nicht bloß punktuellen momentanen, plötzlichen und unvermittelten Charakter. Es beginnt die Menschheitswiedergeburt mit dem Protevangelium und schließt nicht im Weihnachtswunder ab, sondern in der Erscheinung des verherrlichten und wiederkommenden Menschensohnes als des Hauptes der neuen, verklärten Adamsmenschheit. Demnach ist mit der Thatsache des Weihnachtswunders in grundlegender Weise, in realer Wirklichkeit das Leben aus Gott erschienen und die Menschheit zur Gemeinschaft mit Gott durch den Gottmenschen wirklich versöhnt, und neugeboren. Es ist thatsächlich: „Friede auf Erden und an den Menschen ein Wohlgefallen." Also schon in der grundlegenden, urbildlichen, so zu sagen heilsgeschichtlichen Wiedergeburt der Menschheit in Christo dem zweiten Adam erweist sich der Begriff der Wiedergeburt als ein tief organischer. Die Incarnation ist der wirkliche und wahrhafte Wiedergeburtstag der ganzen Menschheit. Und doch wird dieses neue Leben erst durch das Pfingstwunder zu einem bewußt persönlichen Besitz der Menschheit, so daß mit Recht auch der Pfingsttag als Wiedergeburtsfest der Menschheit durch die Inspiration und daher als Begründungstag der Kirche Christi, der neugeborenen Gemeinde bezeichnet wird. — Und wiederum ist der Pfingsttag ein neuer, weissagender Anfang auf die vollendete παλιγγενεσία der Menschheit am Ende (Matth. 19, 28), wenn durch den wiederkommenden Herrn nach den letzten Geburtswehen der großen Trübsal der Tod, als letzter Feind überwunden werden wird. Wäre es nun nicht thöricht gesprochen, wenn man in Rücksicht der erst am Ende zu vollendenden Wiedergeburt es leugnen wollte, daß der Pfingsttag und das Pfingstwunder ein wirkliches, reales „Bad der Wiedergeburt" für die Menschheit, gleichsam eine Menschheitstaufe, Geburt einer neuen Menschheit in Christo genannt werden könne und müsse? Und wiederum, — wäre es nicht schier gottlos, wenn jemand wegen des noch nicht vollendeten Pfingstwunders es bestreiten wollte, daß in der Geburt des Christkindleins wirklich und wahrhaft die heilsame Gnade Gottes allen Menschen erschienen sei, und somit die Weihnacht der Wiedergeburtstag der Welt sei?

So tief organisch ist also der Begriff der Wiedergeburt, wenn wir auch nur den heilsgeschichtlich urbildlichen Boden derselben in's Auge fassen [1]).

1) Vgl. Näheres über dies „gottmenschliche Urbild" der Wiedergeburt in der schönen Entwickelung dieses Gedankens bei Delitzsch bibl. Psych. S. 279.

Aber die weihnächtliche Incarnation und die Pfingst-Inspiration sind nur die prototypische Quelle und Möglichkeit aller wiedergebährenden Geisteswirkung an dem einzelnen Menschen. — Was verstehen wir denn unter der Wiedergeburt des einzelnen Adamskindes? Wie vollzieht sich die? Worin besteht sie? — Soll und darf man sagen: „die Bekehrung ist die Wiedergeburt?" [1]) oder „die Erneuerung und Heiligung des Menschen ist seine Wiedergeburt?" — oder: „Buße und Glaube sind die wesentlichen Momente der Wiedergeburt?" — oder: „die Rechtfertigung des Menschen aus Gnaden allein durch den Glauben?" ist seine Wiedergeburt?" — — Alle diese möglichen und wirklich vorgekommenen Begriffsbestimmungen der Wiedergeburt haben ihre relative Wahrheit; und doch — sobald man sie isolirt oder exclusiv faßt, so werden sie falsch. Denn auch vom Bekehrten und wahrhaft Gläubigen werden wir sagen müssen und dürfen: Er ist noch nicht wiedergeboren, sintemal er täglich den alten Menschen aus und den neuen anziehen soll; sintemal er den Leib des Todes erst ablegen muß, um zur wahren Wiedergeburt, zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes zu gelangen. — Und von der andern Seite, wenn wir zurückblicken in sein früheres Leben, müssen wir doch fragen: wann hat sein Leben der Wiedergeburt begonnen, wirklich erst mit der bewußten Bekehrung? Wann ist die eingetreten? Kann er sie auch so telegraphiren wie die revivals in Nordamerika? Wann hat sein Glaube angefangen? Bis wie weit vermag das Bewußtsein der Christen die Gnadenwirkungen des wiedergebährenden Geistes rückwärts zu verfolgen? — Das sind die peinlichen Alternativen, in die wir hineingerathen und keine Antwort wissen, wenn wir das Wesen der geistlichen Wiedergeburt nicht organisch erfassen, d. h. in seiner concentrirten Lebensfülle. Da müssen wir denn sagen: Wiedergeburt des einzelnen Menschen ist nichts anders als die thatsächliche Wiederherstellung seines Kindschaftsverhältnisses zu Gott dem Vater in Christo Jesu, oder was ganz dasselbe ist: die Rechtfertigung des Sünders vor Gott um des Verdienstes Christi willen; oder was wiederum dasselbe ist: die gläubige Annahme der Sündenvergebung in Christo; oder aber: die Eingliederung in den Leib der neuen Menschheit, da Christus das Haupt ist; oder endlich, was wiederum nur ein anders gefärbter Ausdruck für dieselbe Sache ist: die Erneuerung der Lebensgemeinschaft mit Gott durch die Gnade in Christo Jesu. — Voll-

1) So z. B. J. Carlblom a. a. O. S. 355 ff.

endet sein kann das, was in diesen verschiedenen Ausdrücken enthalten ist, erst im Tode, ja nicht einmal im Tode, sondern erst bei der Auferstehung. Dann erst sind wir durch Christum wiedergeboren im ganzen, vollen Sinn. Und doch wissen wir uns schon hier auf Erden mit Recht im Besitze der Wiedergeburt aus Gnaden. Wir sind thatsächlich Gottes Kinder, wenngleich noch nicht erschienen ist, was wir sein werden. Und unsere Gotteskindschaft ist eine lebendig aus Gott geborene, durch Christi Geist erzeugte, und im Glauben unumstößlich gewisse. Wir sind schon hier wiedergeboren, wir sind neue Creaturen. Das Alte ist vergangen, siehe es ist Alles neu worden. Wodurch? Seit wann? — Nun von dem Augenblicke an, da ich wirklich durch Gottes Gnade als Kind Gottes bin angenommen worden, da ich in neues Grundverhältniß zu Gott um Christi willen bin versetzt worden. Durch welche Mittel oder wann das geschehen, brauchen wir hier noch nicht zu bestimmen. Nur so viel müssen wir, als für den Begriff der geistlichen Wiedergeburt wichtig festhalten, daß dieser Eintritt in das kindliche Grundverhältniß zu Gott, die Realität der erneuerten Gnaden- und Lebensgemeinschaft in dem Herrn, die Wiedergeburt im concentrirten Sinne ist. Diese schließt aber eo ipso mit innerer Nothwendigkeit in sich, daß auch Kindessinn da sei und Kindesverhalten. Wo dieses letztere gänzlich fehlt, da fehlt der Wiedergeburt der Erweis ihres wirklichen, lebendigen Vorhandenseins. — Der Kindessinn aber als nothwendig mit der Wiedergeburt gesetzter geistlicher Lebenszustand wird selbstverständlich je nach dem Stadium der menschlichen Entwickelung ein andrer, d. h. ein verschieden gearteter und in psychologischer Beziehung verschieden sich kund gebender sein. Der allgemeine Ausdruck für diesen empfänglich gewordenen Herzenssinn, für den kindlich vertrauenden geistlichen Sinn ist der Glaube. Daher nur der Gläubige ein wiedergeborner Mensch ist. Nur er hat in Christo Sündenvergebung. Nur er empfängt das neue Leben. Nur er ist um Christi willen gerechtfertigt. Nur er ist ein Kind Gottes. — Aber der Glaube selbst ist nicht die Wiedergeburt, sondern nur die nothwendige subjective Kehrseite, der reale subjective Besitz des Geistes der Wiedergeburt. — Ebensowenig ist die Bekehrung die Wiedergeburt, sie ist weder die Voraussetzung und Bedingung (wie der Pietismus meint), noch auch die Folge und Frucht derselben (wie z. B. Harleß in seiner Ethik meint); sondern nur — wenn wir so sagen dürfen — die nothwendige Form ihres subjectiven Bestandes im bewußten erwachsenen Menschen [1]). Wenn einer unbekehrt ist, d. h. bewußtermaßen die Gnade von sich stößt oder sie nicht will, so können wir ihn nimmermehr einen wiedergeborenen Menschen nennen, mag er auch ein Getaufter sein. Denn zum Begriff der Wiedergeburt gehört das Kindschaftsverhältniß zu Gott in Christo, welches ohne Kindessinn, d. h. ohne Glauben nicht denkbar ist. Andrerseits aber dürfen wir von dem noch unbewußten Kinde nicht sagen: es kann nicht wiedergeboren sein, da es nicht bekehrt ist, und weil es noch nicht den bewußten Proceß, den Kampf der Buße und des Glaubens geistlich durchgemacht hat. Das wäre ganz ebenso, als wenn man von dem erwachsenen Bekehrten sagen wollte, er ist kein Wiedergeborener, weil er noch nicht gestorben und den letzten Entscheidungs- und Wiedergeburtskampf zum ewigen Leben durchgemacht hat. Nein, — es gilt auch hier nicht scheiden, mag man immerhin „Stadien der Entwickelung der Wiedergeburt" unterscheiden. Aber die Realität, die Wirklichkeit des Kindesverhältnisses zu Gott um Christi willen ist für den Begriff der Wiedergeburt entscheidend und muß auch schon im unbewußten Alter als gottgewirkter Kindessinn, als Kinderglaube da sein können, so gewiß als der sündliche und unkindliche Sinn von Geburt an da ist [2]). Je nach dem Stadium der Lebensentwickelung des Menschen wird auch die subjective psychologische Form oder Erscheinung der Wiedergeburt eine verschiedene sein. Das Wesentliche ist nur für alle Fälle dieses, daß der Mensch hinausgerettet sei um Jesu Christi willen aus dem Tode ins Leben, eingetreten aus der angebornen Gottlosigkeit in die neue Gotteskindschaft, aus dem Unglauben in den Glauben, aus der Natur in die Gnade, aus der Knechtschaft der Sünde in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes.

Um nun dem eigentlichen Gegenstande unserer Untersuchung näher zu rücken, müssen wir fragen: wodurch, durch welches Mittel, vollzieht sich die Wiedergeburt an dem einzelnen Menschen? Nicht nach der causa mediatoria oder efficiens fragen wir, — denn da versteht sich's von selbst, daß nur die Gnade Gottes in Christo das zeugende oder wiedergebährende Motiv und nur der heilige Geist, der Geist des verklärten Christus, der Pfingstgeist das wiedergebährende neuschöpferische Princip sein

1) Sehr treffend Delitzsch bibl. Psych. S. 300: „der Glaube ist die Selbsterweisung des der Gnade der Wiedergeburt zugewandten und sie ergreifenden Ich."

2) Den Nachweis für die Möglichkeit und Nothwendigkeit des Kinderglaubens behalte ich mir für den „zweiten Artikel" vor.

kann. Darüber ist kein Streit unter den gläubigen Theologen. Es handelt sich um die causa instrumentalis, um das wiedergebährende Gnadenmittel. Denn auch das dürfte als eine in der gegenwärtigen Theologie nicht mehr streitige Frage bezeichnet werden, daß der Geist Gottes heilsordnungsmäßig nicht ohne Mittel den Menschen heiligt und in die Kindschaft aufnimmt. Aber darüber sind allerdings die Meinungen sehr getheilt, ob durch das Wort oder das Sacrament, namentlich das Sacrament der Taufe, die Wiedergeburt sich vollziehe.

Die Einen meinen, und zwar sind es selbstverständlich diejenigen, welche mehr den momentanen Charakter der Wiedergeburt betonen, — nur durch das Sacrament der Taufe komme die Wiedergeburt zu Stande, werde der neue Mensch geboren, und das Kindesverhältniß desselben zu Gott dem Vater erzeugt. Ja man geht von dieser Seite im modern lutherischen Lager wohl gar so weit, zu behaupten: Das Wort Gottes könne nur ein geistiges Verhalten in dem bewußten Personleben des Menschen bewirken; aber dadurch unterscheide sich eben das Sacrament vom Wort, daß das erstere allein ein reales Verhältniß begründen und die Wiedergeburt bewirken könne, während das Letztere, voraufgehend oder nachfolgend, das der Wiedergeburt entsprechende geistliche Verhalten zu Wege bringen solle. Damit hängt denn aufs engste zusammen, daß man dem Wort lediglich einen Einfluß aufs freie Personleben zugesteht, während das Sacrament an den ganzen Menschen sich wende, auch sein Naturleben zu heiligen und ihn dadurch an Leib und Seel in ein neues Verhältniß zu Gott zu versetzen, ihn als ein lebendiges Glied in den Leib Christi einzupflanzen vermöge.

Ich leugne nicht, daß ich gegen diese namentlich durch Martensens Einfluß in neuerer Zeit aufgekommene, angeblich genuin lutherische Anschauung, welche die bedeutendsten Vertreter zählt [1]) und die ich selbst mit Vorliebe früher vertheidigt zu haben bekennen muß, — daß ich jetzt gegen dieselbe auf Grund der heiligen Schrift und unsrer Bekenntnisse glaube protestiren zu müssen. Nicht daß mir in derselben eine unerlaubte und einseitige Ueberschätzung des Sacraments zu liegen scheint, bewegt mich dazu. Vielmehr ist es die Unterschätzung der realen, Alles tragenden, und alle Heilswirkung vermittelnden Macht des Wortes, welche mich zunächst

1) Ich nenne z. B. Thomasius, Stahl, v. Hofmann, Delitzsch, Huschke, Höfling.

als Gegner derselben auftreten heißt. Sodann aber die falsch exclusive Verhältnißbestimmung zwischen Wort und Taufe, als könne diese etwas anderes (sachlich genommen) wirken als jenes, oder als sei irgendwie und irgendwann eins ohne das andere zu denken im Wiedergeburtsproceß. Ich behalte mir vor später auf den Unterschied von Wort und Sacrament ausführlicher zurückzukommen. Hier sei nur so viel gesagt, daß es eine Verflüchtigung der realen Macht des Wortes zu sein scheint, wenn man demselben — wie soll ich sagen — nur überzeugende, aber nicht zeugende Kraft zuschreibt! Ist denn das Wort Gottes nicht schöpferisches Medium; wie soll die Neuschöpfung anders als durchs Wort sich vollziehen? Ist doch die Fleischwerdung des Wortes (λόγος) die urbildliche Grundlage und die prototypische Wurzel jeder Wiedergeburt von oben? Lebt auch irgend etwas in der Welt, das nicht getragen wird von seinem allmächtigen Wort (Ebr. 1, 3.), so wie es durch dasselbige als dem allein keimkräftigen Saamen erzeugt und geboren ist (Ebr. 11, 3.)? Ist es doch das Wort Gottes, welches nicht bloß den Geist erquickt und zum bewußten geistlichen Aufschwung bringt, sondern auch — „Leib und Seele gesund macht", wie das Wort des Herrn, das er zum Gichtbrüchigen sprach: Stehe auf und wandle! — Dir sind deine Sünden vergeben! — Ist nicht des Herrn Wort — und wir meinen hier zunächst nicht das verbum visibile des Sacramentes, sondern das verbum praedicatum et auditum — ist nicht sein Wort That, ein Hammer der Felsen zerschlägt? Ist nicht das Wort, das unter uns verkündigt worden, (1 Petr. 1, 23 f.) der Saame aus welchem wir wiedergeboren sind? Und wer darf sagen, es wirke nur ein Verhalten und kein Verhältniß? Es wende sich nur an die Reflexion der Menschen und erneuere nicht sein ganzes Wesen? Wer darf sagen, daß die auf Gottes Wort und Zusage sich gründende Rechtfertigung des Sünders nicht That und Wahrheit sei, nicht das Kindesverhältniß und wirkliche filiatio, Aufnahme in die υἱοθεσία hervorbringe, und erneuere? Und wie kann man sagen, daß selbst die alten Dogmatiker die Leib und Seel erneuernde Realität der wiedergebährenden Wirkung des Wortes nicht erkannt hätten, wenn sie doch in ihrer Lehre von der unio mystica auf Grund der realen Heilswirkung des Wortes die substantielle Einwohnung der ganzen heil. Trinität im Menschen behauptet und wohl verstanden haben das Wort, daß unsre Leiber Christi Glieder seien (1 Cor. 6, 19) und Tempel des heiligen Geistes? Ist das nicht Alles Wirkung der neuschöpfe-

rischen, wiedergebährenden, heiligenden, erhaltenden und vollendenden Thätigkeit des göttlichen Wortes?

Aber wie? Wird nicht damit der spiritualistischen und reformirten Anschauung zu viel eingeräumt, welche die specifische Heilswirksamkeit der Sacramente unterschätzt? Wird nicht mit solch' einseitiger Betonung der wiedergebährenden Kraft des göttlichen Wortes auch die Wiedergeburt selbst nothwendig als ein rein innerlicher, durch die bewußt-gläubige Aneignung des Wortes, durch die Bekehrung bedingter geistlicher Proceß aufgefaßt werden müssen? Ist also nicht damit jener oben von uns schon bestrittene, spiritualistische oder dynamisch-subjective Begriff der Wiedergeburt als der einzig mögliche hingestellt? — Kann denn überhaupt noch die Taufe als das Bad der Wiedergeburt gerettet werden?

Ich kann alle diese Zweifelfragen nur als solche ansehn, welche aus einem Mißverstande der obigen, wie mir scheint wahrhaft kirchlichen und schriftmäßigen Anschauung hervorgegangen sind. Denn nicht einer spiritualistischen Auffassung des Sacraments wird durch dieselbe Vorschub geleistet, sondern dem eigentlichen Hauptgrunde solcher Verflüchtigung, d. h. der abstract-subjectivistischen Ansicht vom Worte Gottes wird die Wurzel abgeschnitten. Wollen wir mit Erfolg der reformirten Sacramentslehre entgegentreten auf Grund schriftgemäßer Darlegung, so müssen wir nicht das sogenannte „Naturmysterium", die „real wiedergebährende Zeugungskraft" der Sacramente (wie Martensen u. a. wollen) im Gegensatz zum und im Unterschied vom Wort betonen. Denn dafür wird nimmermehr der Schriftbeweis geliefert werden können. Sondern im Gegentheil, mit Luther und allen wahren Kirchenlehrern müssen wir die Leib und Seel erneuernde und wiedergebährende Kraft des Wortes, als der eigentlich wirksamen Realität im Sacrament betonen. Das Wort sie sollen lassen stahn. Das Wort in seiner realen Zeugungskraft wird von den Reformirten, mögen sie Prädestinatianer oder Synergisten sein, mögen sie zum Baptismus oder Methodismus neigen, unterschätzt und verkannt. Und es scheint mir eine wenn auch unbewußte Concession gegen diese verflüchtigend sectirerische Anschauung zu sein, wenn man sagt, das Wort wirke nur ein Verhalten, das Wort wende sich nur an das Bewußtsein, an die persönliche Reflexion, während doch alle Gotteswirkung, alle Heilswirkung an uns, auch die sacramental vermittelte einzig und allein in der Kraft des Wortes seine lebengebende Wurzel hat. Die Sacramente sind ja, was sie sind, nur

durchs Wort, und zwar nicht durchs geschriebene, sondern auch durchs verkündigte Wort Gottes. Weder die Taufe, noch das Abendmahl giebt, in Bezug auf ihren Heilsgehalt, etwas anderes, als auch das Wort giebt, und beide geben das, was sie geben und vermitteln, nur durch das Wort. Denn ohne Wort wäre es keine Taufe, sondern schlecht Wasser. Und ohne Wort wäre es kein Leib und Blut, sondern eitel Brod und Wein. Also das Wort vermittelt die reale Nähe und Wirkung des heiligen Geistes, des wiedergebährenden Principes, so wie die reale Nähe des lebendigen Christus, seines Leibes und Blutes. Ja nicht bloß im Sacrament, sondern überall wo das wahre und wirkliche Wort Gottes ist, ist Christus real und wahrhaftig gegenwärtig. Denn er ist selber leibhaftig das Wort. Und da der Herr Christus nicht, wie die Reformirten wollen, zertheilt werden kann, seine Menschheit im Himmel local umgränzt und eingeschränkt, seine Gottheit, sein „Geist" allgegenwärtig: — so müssen wir daran festhalten, daß auch durch das Wort sich der ganze Christus, nach seiner ganzen Person, nach seiner Gottheit und Menschheit, nach Leib und Seele uns giebt und uns nahe ist [1]).

---

1) Es würde hier zu weit führen, wollte ich diese so zu sagen realistische Auffassung des Wortes auch in Bezug auf die Abendmahlslehre näher durchführen. Allerdings behaupte ich mit unseren alten Dogmatikern, daß auch das Abendmahl „nichts Anderes" dem Empfangenden biete (wie Stahl in seinem Buch über die Union so häufig betont) als das Wort. Auch im Wort ist Christi Leib und Blut wahrhaft gegenwärtig und wird nach Joh. 6 auch im Glauben wahrhaft genossen, also nicht bloß im Moment des Abendmahles, da wir Brod und Wein mündlich empfangen. Sonst müßten wir eigentlich immerfort das Abendmahl genießen und müßten von den noch Unconfirmirten sagen, sie seien nicht wirklich und wahrhaftig Glieder am Leibe Christi. Ja im casus necessitatis könnte also dann der Christ sich nicht der Gewißheit getrösten, Christum auch in seiner verklärten Leiblichkeit zu empfangen und zu genießen, wenn er nicht gerade die Möglichkeit hat das Abendmahl zu empfangen. Ist ja doch im Abendmahl selbst Christi Leib und Blut wahrhaft gegenwärtig nur kraft des Wortes, und wir sollten ungestraft leugnen dürfen, daß auch das Wort den leibhaftigen Christus uns nahe bringe, uns mittheile! — Aber, — das darf freilich nicht dabei verschwiegen werden — daß wir im Abendmahl dasselbe Heilsobject in anderer Weise als durchs Wort empfangen, nämlich in leiblicher Vermittelung, unter eß- und trinkbarem irdischem Element und daß der Herr kraft seiner Einsetzung will, es so geordnet hat, daß wir zu unsrer Glaubensstärkung und geistlichen Lebenserhaltung ihn im Abendmahl suchen und finden sollen. Das ist allerdings von tiefster Bedeutung für uns, daß der Herr sich auch hier unserem Bedürfniß anpaßt und sich selbst an die Realität dieser seiner leibhaftigen Selbstmittheilung durch Brod und Wein, durch manducatio oralis gebunden, um uns desto gewisser zu machen, daß wir Glieder seines Leibes sind, von seinem Fleisch und Gebein und durch die reale Gemeinschaft mit ihm Vergebung der Sünden haben. — Also nicht etwas „Anderes" als das Wort bietet das Sacrament des Altars,

Also auch jener Unterschied von Wort und Sacrament, den meines Wissens zuerst Delitzsch [1]) betont hat, daß nur in dem letzteren der reale Christus dem Einzelnen nahe ist und mitgetheilt werde, während er im Wort ihm nur zur geistigen Annahme gleichsam vorgehalten, angeboten werde, kann ich nicht als richtig anerkennen. Denn erstens will auch beim Sacrament die wahre Realität der Mittheilung unterschieden sein, je nachdem durch dasselbe Christus dem Empfänglichen oder Unempfänglichen, dem Gläubigen oder Ungläubigen nahgebracht wird. Bei jenen wirkt Christi Nähe richterlich, sie empfangen in ihm also nicht ihren Heiland und Seligmacher; bei diesen wirkt sie heiligend, und sie empfangen den Herrn nicht bloß wirklich, sondern auch wahrhaft, nicht blos als den nahen, Alles in Allem erfüllenden, sondern als den freundlichen, die Sünder seligmachenden Heiland. Sodann aber ist Jesu Nähe im Sacrament, sowie das Empfangen desselben doch lediglich durch das Wort bedingt, kann also nicht als das Specifische des Sacramentes bezeichnet werden. Endlich aber darf — wie aus dem obigen hervorgeht, — die reale Nähe des Herrn in seinem Worte nicht geleugnet oder der Empfang des Herrn von Seiten des Menschen durch das Wort nicht beanstandet werden, — weil eben das Wort seine Zeugungskraft, die ihm die Schrift zuschreibt, nur hat durch die reale Gegenwart des ewigen Wortes, des ganzen Christus, der sich selbst an sein Wort gebunden hat und deshalb von seinem Wort das Zeugniß giebt, daß es sei Geist und Leben. Er ist ganz eben so real in seinem Wort, wie in dem von ihm gestifteten Sacrament, und wer das Wort Gottes, das wahre, hört, der empfängt Jesum, das lebendige Wort mit derselben unwiderstehlichen Nothwendigkeit als der, der das Sacrament erhält, er empfängt ihn als Heiland oder als Richter, als den Fels des Heils oder des Aergernisses, zu seiner Beseligung oder zum Zeugniß über ihn. Wer kann in dieser Beziehung die unwiderstehliche Macht des Wortes leugnen und sie, wie Delitzsch will, nur dem Sacrament vindiciren?

sondern nur anders, d. h. in der Weise leibhaftiger Vermittelung und Application bietet und bringt uns das Abendmahl den wirklichen Heilsschatz, Jesum den leibhaftigen Herrn und Heiland, der aber im Worte nicht weniger real gegenwärtig ist, ja nur durchs Wort auch im Abendmahl real gegenwärtig sein und werden kann und will.

1) Vgl. Delitzsch: Vier Bücher von der Kirche S. 30 ff. Eng an Delitzsch hat sich namentlich Huschke „Wort und Sacrament die Factoren der Kirche" lutherische Zeitschrift 1849, I. angeschlossen. Könnemann a. a. O. widerlegt Huschke, ohne positiv in die reale Bedeutung und Zeugungskraft des Wortes einzudringen.

Und doch liegt in der Delitzschschen Anschauung eine particula veri, nur daß, — wie mir scheint — diese Wahrheit zu exclusiv, d. h. mit zu isolirter Betonung der sacramentalen Heilsvermittelung, namentlich durch die Taufe geltend gemacht worden ist. Auch hier gilts gemäß dem organischen Begriff der Wiedergeburt das Verhältniß der Wiedergeburtsmittel in ihrer organischen Zusammengehörigkeit, in ihrer heilsordnungsmäßigen Verschlungenheit zu fassen.

Man könnte nämlich meiner Darlegung den Vorwurf machen, es sei das Sacrament dann überhaupt unnütz. Was durch ein einfaches Mittel geschehen könne, das vollziehe der Herr nie durch ein doppeltes. Es wäre gegen Gottes weise Oeconomie. Das gäbe ja, nach P. Seebergs Ausdruck, — eine „Heilsdoublette." — Ich muß aufrichtig gestehen, daß ich diesen so häufig gemachten Einwand gegen die alt-lutherische Anschauung des Verhältnisses von Wort und Sacrament kaum verstehe. Auch wenn wir einen specifischen Unterschied nicht klar festzustellen im Stande wären, müßten wir doch Gott in kindlicher Demuth danken für die unserer Schwachheit angepaßte Mannigfaltigkeit seiner Heilswege. Aber es liegt doch auch auf der Hand, daß das Sacrament dasselbe Heilsgut in andrer Weise der Vermittelung uns bringt, also die Heilswirksamkeit des Wortes nicht bloß bestätigt, versiegelt, sondern eigenthümlich concentrirt und individualisirt. Gott erweist sich eben auch hier als ein Gott der Ordnung. Wie er die Heilswirkung selber, die Wiedergeburt in organischer Weise vollzieht, — so auch die Heilsvermittelung. Das Wort wirkt die Wiedergeburt nicht ohne Sacrament, das Sacrament nicht ohne Wort. Gemäß göttlicher Heilsordnung ist das Verhältniß kein exclusives, sondern ein organisch inclusives. Daher ist das Sacrament mit Recht geradezu als verbum visibile bezeichnet worden. Denn seine wesentliche Eigenthümlichkeit als Wiedergeburtsmittel wurzelt in der Kraft des Wortes, das hier nicht bloß hörbar ist, sondern ein sichtbares, fühlbares, leibliches Element der Vermittelung zu seinem Träger hat.

Daran anknüpfend läßt sich auch die besondere Eigenthümlichkeit des Sacramentes und für unsern Zweck namentlich der Taufe klar und deutlich entwickeln. Es ist zwischen Wort und Sacrament nicht ein Unterschied quoad rem, sondern quoad nos; nicht im Hinblick auf das Heilsgut und die Heilsgnade, — die ist bei beiden ganz und gar dieselbe sondern im Hinblick auf die Art und Weise der Heilsaneignung

oder besser der persönlichen Heilsvergewisserung. Denn daran liegt dem Herrn Alles, uns unserer Kindschaft gewiß zu machen. Erst da, erst in dem Moment ist das Leben der Wiedergeburt wirklich eingetreten, zum persönlich gewissen Besitz des Einzelnen geworden, wo Gott nicht bloß durch das allgemein verkündigte, sondern durch das individuell applicirte Wort heilsordnungsmäßig den Menschen erfaßt, und ihn speciell, diese einzelne Individualität durch die Sündenvergebung um Christi willen heiligt, rettet, erneuert, in Christum einpflanzt, in die Kindschaft aufnimmt. Zwar kann schon die Absolution als das individualisirte und insofern dem Einzelnen vergewisserte Wort bezeichnet werden. Daher bildet sie auch den berechtigten wirklichen Uebergang von den Eigenthümlichkeit des Wortes zu der des Sacraments [1]). Aber einerseits fehlt bei der Absolution die directe Einsetzung, der directe Befehl des Herrn in Betreff der Handauflegung. Andrerseits ist die Handauflegung kein leiblich Element, das als Träger des Wortes und der in demselben enthaltenen Heilsgnade dem einzelnen Empfänger applicirt oder mitgetheilt werden könnte. Es kann daher die Handauflegung in passender Weise die sacramentale Handlung vorbereiten und begleiten, weil sie nach Gottes Ordnung mit dazu dient, die Heilsgewißheit zu vermehren. Aber erst im Sacrament kommt dieselbe heilsordnungsmäßig zur Ruhe, zum Abschluß, zum wirklichen freudigen Glaubensbesitz des Individuums. Und da ists eine besondere Gnade und Herablassung Gottes zu unserer Natur und unserem Bedürfniß, daß er uns diese durchaus nothwendige persönliche Heilsgewißheit giebt durch derart leiblich vermittelte und individuell applicirte Heilsmedien, daß schlechterdings nur der Einzelnen sie empfangen kann und sich so — an Leib und Seele — erfaßt auch in die durchs Wort verbürgte und uns nahegebrachte Heilsgnade, ja in Christum selbst eingesenkt weiß.

Das ist also das Bedeutsame, das Glaubensstärkende, das Wiedergeburtskräftige und geistlich Neuschöpferische in den Sacramenten, daß sie im Unterschiede vom Wort gemäß der leiblich-sichtbaren Art des elementaren Heilsträgers dem Einzelnen die Heilsgnade concentrirter und individueller vermitteln und appliciren. Der Unterschied ist also — wir geben's zu — kein specifischer, kein exclusiver, so daß man mit Stahl sagen könnte, das

1) Man vergleiche Apol. Conf. art. XII., S. 173.: Die Absolution sollt billig das Sacrament der Buße heißen.

Sacrament giebt etwas, was das Wort gar nicht zu geben vermag, was man durchs Wort gar nicht haben kann; das wäre aber auch gradezu falsch und wider Gottes organische Heilsordnung. Nein, der Unterschied ist ein relativer, dem menschlichen Heilsbedürfniß angemessener. Während das Wort als hörbare Rede sich an Alle, an die Gemeinschaft wenden kann, muß das Sacrament als leiblich applicirte Handlung sich nothwendig an den Einzelnen wenden; während das Wort die Heilsgnade in Christo ja Christum selber mehr in der Form geistiger Vermittelung durch das evangelische Zeugniß dem Menschen nahe bringt, giebt sich der Herr durch das Sacrament in der Form leiblicher Vermittelung, dem Bedürfniß der sinnlichen Natur der Menschen sich in herablassender Weise anpassend. Während das Wort, als das eigentlich zeugende Heilsmittel, auch ohne Sacrament etwas ist und seine Bedeutung hat, bleibt das Sacrament bedeutungslos, ja ist seinem Wesen nach undenkbar ohne das Wort. Daher, wenn überhaupt die Wichtigkeit und Bedeutsamkeit gottgesetzter Heilsmittel verglichen und gewägt werden darf — so kommt dem Wort der Vorrang zu, ja es ist eigentlich das einzige Gnadenmittel im specifischen Sinne, der einzige Träger des heiligen Geistes, sei es als verbum audibile oder visibile. Das schließt aber nicht aus, daß bei der organischen Betrachtungsweise die allgemeine Heilswirkung des Wortes doch im Sacrament eigenthümlich vertieft, concentirt, individualisirt erscheint, ja wenn man will in demselben culminirt; d. h. das Wort bleibt Fundament, aber das Sacrament Spitze der realen Heilsgemeinschaft mit dem Herrn. Denn im Sacramente gipfelt die Heilsgewißheit, weil nirgends so wie im Sacrament der Herr selber handelnd und zwar an uns und mit uns allein und persönlich handelnd erscheint; weil grade im Sacrament der ganze Heilsschatz des Wortes dem einzelnen Menschen nach Leib und Seel' nicht bloß zugesagt, sondern mitgetheilt, ja nicht bloß mitgetheilt (das geschieht auch durchs Wort) sondern versiegelt, nicht bloß versiegelt, sondern thatsächlich und persönlich geschenkt und zugesichert wird.

Deshalb nehmen aber die Sacramente allerdings auch ein besonderes Verhältniß zur Wirkung der Wiedergeburt des Menschen ein, im Unterschied von der des Wortes. — Namentlich erscheint die Taufe mit innerer Nothwendigkeit als das zwar nicht exclusiv so zu bezeichnende, aber doch — a parte potiori fit denominatio — eigentlich so zu nennende Sacrament der Wiedergeburt. Denn während das h. Abendmahl

das neue Leben nie erst zu setzen, und zu begründen, sondern nur durch die heilsordnungs- und stiftungsgemäß unter Brod und Wein in Form sinnlicher Vermittelung dargereichte verklärte Leiblichkeit Jesu den Einzelnen als Glied am Leibe Jesu zu nähren, zu erhalten und zu stärken, und ihn eben dadurch seines Heiles, seiner Kindschaft, seiner Sündenvergebung zu vergewissern hat: — soll gemäß göttlicher Heilsstiftung die Taufe das Sacrament sein, welches die zeugende Kraft des Wortes mit wiedergebährender Kraft an dem Einzelnen geltend macht, d. h. das reale Leben der Wiedergeburt in Christo setzt, gründet, beginnt, und so den Einzelnen in die Wirklichkeit des Kindesverhältnisses zu Gott in Christo aufnimmt, durch eine That Gottes an ihm ihn seiner Heilsgemeinschaft mit Christo, d. h. seiner Sündenvergebung gewiß macht. Deshalb sagen wir mit Recht und innerer Nothwendigkeit: in der Taufe vollzieht sich die Wiedergeburt in ihrer Wirklichkeit, wenn auch noch nicht in ihrer entfalteten Vollendung. Die Taufe ist das Bad der Wiedergeburt, weil schlechterdings nicht ohne dieselbe die freudige Heilsgewißheit des Einzelnen heilsordnungsmäßig möglich ist, und weil factisch durch dieselbe, als durch die gottgesetzte Thür, der Eingang ins Reich Gottes dem Einzelnen vermittelt, verbürgt, vergewissert und versiegelt erscheint. In der Taufe selbst ist es aber nur das Wort Gottes, welches derselben diese Kraft und Wirksamkeit ertheilt, der Befehl Jesu Christi, die Einsetzung und Stiftung. Das Wasser ist dabei nur das heilsordnungsmäßige leibliche Mittel (organon, materia terrestris), die ewige Heilsgnade, die himmlische Gabe der Sündenvergebung um Christi willen, die Gabe der Kindschaft eben dem einzelnen Individuum wirklich und wahrhaft mitzutheilen.

Wird nun, — so müssen wir fragen, — durch diese heilsordnungsmäßige eigenthümliche Bezeichnung der Taufe, als des besonderen „Bades der Wiedergeburt" alles das aufgehoben, was wir oben über die wiedergebährende Kraft des Wortes, über das wiedergebährende Prinzip des heiligen Geistes, über den zur Wiedergeburt unbedingt nothwendigen Glauben und über die Nothwendigkeit der Entwickelung der Wiedergeburt von innen heraus gesagt haben? — Nimmermehr. Es wird vielmehr Alles Bisherige dadurch erst bestätigt, zu rechter Klarheit gebracht. — Beginnen wir mit dem letzteren, der nothwendigen Entwickelung des Lebens der Wiedergeburt, — so folgt ja grade erst aus der Taufe sowohl die Möglichkeit, als auch die Nothwendigkeit derselben. Die Möglichkeit, sofern

doch das erst wachsen kann, was schon da ist, was geboren ist, was Wurzel hat und zwar gottgesetzte. Denn nur dem, der da hat, wird gegeben. Nur wer die Wahrheit hat, kann sie suchen, — mag auch dieser antileffingsche Satz paradox klingen. Nur wer in der Wahrheit steht, kann sie erkennen. Nur wer von Gott erkannt ist, vermag ihn zu finden. In der Taufe hat uns Gott erkannt, gezeugt, geboren, zu Christen gemacht; deshalb sind wir erst auf Grund derselben im Stande, als Kinder Gottes zu leben, heranzuwachsen, den Kindessinn zu bewähren. Gott gebührt doch überall die schöpferische Initiative, wie im Natur- so im Geistesleben. Fällt es doch Niemand ein zu sagen, eine Pflanze kann nicht wachsen, weil sie nicht durch generatio aequivoca ihren Keim selbst gesetzt hat; warum glaubt man denn auf geistlichem Gebiet feststellen zu müssen, daß ein empfangenes Werk unmöglich der Anfang eines neuen Lebens sein kann [1]). Wie der schon gesetzte lebendige, keimkräftige Same im Acker die Voraussetzung der Möglichkeit des Wachsthums ist, so ist auch beim Menschen Gottes wiedergebährende Wirkung in der Taufe erst die Ermöglichung, die heilsordnungsmäßige Bedingung geistlichen Wachsthums. Daraus folgt aber schon, daß mit der Behauptung der Wirklichkeit der Wiedergeburt durch die Taufe keineswegs die Nothwendigkeit der Entwickelung ausgeschlossen erscheint. Eben weil die Wiedergeburt ein organischer Begriff ist, so muß sie einen realen Anfang haben und der geschieht in der Taufe. Aber aus eben dem Grunde involvirt dieser Anfang die Nothwendigkeit des Lebens, wenn die Realität der Wiedergeburt nicht illusorisch, wenn sie nicht zum Zerrbilde eines Scheinlebens werden soll, welches dem Scheintode gleich ist. Also die Wiedergeburt in der Taufe ist mit begrifflicher Nothwendigkeit grade der stärkste Impuls zu fortschreitendem geistlichem Leben, zu stets erneuertem Kindwerden und Kindbleiben, damit das mir um Christi willen zugesicherte Erbe nicht verloren gehe.

Aber der Glaube? Schließt nicht jene Auffassung der thatsächlichen, wenn auch noch nicht vollendeten Wiedergeburt durch die Taufe grade den articulus stantis et cadentis ecclesiae aus? Wenn ich durch die Taufe soll ein Kind Gottes und selig werden, wie kann man denn den Glauben als den allein seligmachenden bezeichnen? Wenn ich durch die Taufe zu einem Gotteskinde wiedergeboren werde, wo bleibt denn meine geistige

1) Vgl. P. Seeberg a. a. O. S. 402.

und geistliche Freiheit? Stürzen wir uns nicht durch solch' objective Taufsehre der Prädestination in die Arme? — Es ist sonderbar, wie solche Illusionen eingebildeter Freiheit und Selbstständigkeit der Menschen Köpfe verwirren können. Wir sagen einfach dagegen: Was hast du, das du nicht empfangen habest? Ist's ein Wiederspruch: etwas empfangen haben und doch es als sein freies Eigenthum empfinden, erfahren und in Besitz nehmen. Ich denke, für den Menschen ist das Empfangen aus Gottes Vaterhand nicht bloß kein Hinderniß, sondern Bedingung der Freiheit. Und so ist die Wiedergeburt durch die Taufe, das Empfangen der Kindschaft um Christi willen, nicht bloß kein Hinderniß, sondern die Bedingung des Glaubens. Wie soll ich denn freudig und zuversichtlich glauben, daß Gott mich um Christi willen als Kind annimmt, wenn ich nicht sein Wort durch seine besondere Heilskraft an mir persönlich erfüllt, bestätigt, vollzogen sehe? Darum will ich mit Luther „nicht meine Taufe auf meinen Glauben, sondern meinen Glauben auf meine Taufe gründen". Wir reden hier noch gar nicht von dem Unterschied der Kinder- und Erwachsenen-Taufe. In allen Fällen sind Taufe und Glaube durch Gottes Ordnung ebenso tief verbunden, zu ehelicher Geistesgemeinschaft, wie Wort und Geist, Sacrament und Wort, Wiedergeburt und Leben, Gnadengabe und Freiheit. Also nicht zur Taufe hinzu, gleichsam ergänzend, muß der Glaube kommen, damit jene ein Bad der Wiedergeburt werde; sondern die Taufe ist ein Bad der Wiedergeburt, weil sie den Glauben erzeugt oder den durchs Wort schon vorbereitend gewirkten zu dem vollen ἔλεγχος, der kindlichen Heilszuversicht erst bringt. Es versteht sich von selbst daß jenes eben beim Kinde [1]), dieses beim Katachumenen oder erwachsenen Täufling der Fall ist. — Wie aber, wenn der als Kind getaufte ungläubig wird oder bleibt, oder der als Erwachsener Getaufte heuchlerisch und ungläubig die Taufe empfangen hat? Ist sie auch in solchem Fall „Bad der Wiedergeburt", setzt sie auch in solchem Fall den realen Anfang des neuen Lebens? — Ich leugne nicht, daß hier sich die Schwierigkeit der ganzen Frage concentrirt. Aber je mehr hier der Knoten des Problems geschürzt erscheint, desto weniger dürfen wir leichtfertig mit unserm kurzsichtigen Verstande ihn lösen wollen oder es als eine „sonderbare Wiedergeburt" bezeichnen [2]), von welcher „eventuell der Betreffende selbst nichts weiß". Der verlorene Sohn hat in der Wüsten auch nichts gespürt und gezeigt vom Kindessinn und Kindesrecht, und doch standen dem Sohne die Vater-Arme offen und das Verhältniß war durch sein unkindliches Verhalten nicht aufgehoben. Der Gottlose und Ungläubige, der seine Taufe und somit sein Kindesrecht im Hause Gottes mit Füßen tritt, kann doch die in der Taufe ihm mitgetheilten Gabe nicht aufheben, ungültig machen, sondern soll sich vielmehr im Fall der Buße ohne erneuerte Taufe derselbigen getrösten und sie wieder verwerthen, flüssig machen, nachdem sie so lange gleichsam geruht. Der gesegnete Heilsempfang der Taufe ist allerdings durch den Kindessinn und das Kindesverhalten bedingt, nicht aber die gottgewollte Heilsrealität dieser Handlung. Wie Christus der Sünder heiland bleibt und mit Recht genannt wird, auch wenn er beim Abendmahl vom Ungläubigen zum eigenen Gericht empfangen wird, wie das Abendmahl heilsordnungsmäßig das Sacrament des Leibes und Blutes Jesu bleibt, auch wo es ungläubig verwaltet oder empfangen wird, — so bleibt auch die Taufe das Sacrament der Wiedergeburt nach göttlicher Bestimmung, auch wo sein Segen nicht angeeignet und zu freiem Besitz des Täuflings erhoben, sondern zeitweilig oder ganz verscherzt wird. Auch der Gottlose und Heuchler hat in der Taufe das Recht und die Macht der Kindschaft in Christo wirklich empfangen [1]), nur daß er dieselbe brach liegen läßt und nicht sich zum Segen benutzt. Grade der Mißbrauch hebt nicht auf, sondern bestätigt und beweist die Heilsrealität der wiedergebährenden Taufwirkung, — sofern auf der Folie derselben das Gottwidrige des Unglaubens doppelt schroff hervortritt, also die Schuld der Menschen erhöht wird. Die Taufe bleibt aber an sich ihrer wesentlichen Bestimmung nach auch in solchem Fall Wiedergeburts-Sacrament, da ja nach eingetretener Buße die Handlung nicht wiederholt werden darf; da auch bei menschlicher Untreue Gott treu bleibt in seiner Zusage; da bei ungeistlichem, unkindlichem Verhalten des Täuflings die Kraft der Wiedergeburt als Taufgnade, gleichsam als letzter Keim im Herzensacker des verlorenen Sohnes noch immer seiner kräftigen Entfaltung harrt, sobald etwa wieder der Boden gelockert und für den Thau der Gnade empfänglich werden sollte. Also — auch in diesem schmerzlichsten und schwierigsten Fall

1) Das Nähere darüber s. im 2ten Artikel.
2) Seeberg, a. a. O. S. 410.

1) Vgl. darüber die sehr feine Entwickelung bei Thomasius Dogmatik Bd. III., 2. S. 9.

bleibt trotz der mangelnden, gottgewollten Entfaltung und mit erhöhter Verantwortlichkeit des Menschen die Taufe im besonderen Sinn das „Bad der Wiedergeburt". Und weil sie das ist, so soll der Glaube sich ihrer getrösten, als der gewissesten Zusage Gottes, als der Gottesthat an uns, durch welche wir persönlich erwählt und Christo, dem Haupte, eingegliedert sind. So wenig ist also die Bezeichnung der Taufe als des „Bades der Wiedergeburt" im particularistischen Sinn prädestinatianisch, daß vielmehr gerade die deterministische Anschauung die Realität des Taufsacramentes untergraben muß, weil beim Nichtprädestinirten die Taufe als bloß irrelevante Ceremonie erscheint [1]). Und so wenig hebt die Taufe die Freiheit des Menschen in Betreff seiner persönlichen Heiligung auf, daß sie vielmehr dieselbe erst ermöglicht und ihn durch eine zuvorkommende Gnadenthat Gottes erst errettet aus der knechtenden Sisyphusarbeit einer immer bloß versuchten Selbstheiligung. Und so wenig hebt die wiedergebährende Wirkung der Taufe das sola fide auf, daß sie vielmehr dasselbe erst ins hellste Licht stellt, d. h. die Alleinwirksamkeit und Zuvorkommenheit der rettenden und den armen Sünder um Christi willen rechtfertigenden Gnade klar wie das Sonnenlicht hinstellt und dem Menschen eben wirklich als das einzig mögliche Empfangsorgan (ὄργανον ληπτικόν) für die segensreiche Annahme der Taufgnade den im Glauben sich kundgebenden, allein auf Christum vertrauenden Kindessinn hinstellt. Ja, wir möchten sagen, das Kriterium für den Ernst, den man mit dem sola fide macht, mit dem allein aus Gnaden um Christi willen, — ist die Anerkennung der in der Taufe vollzogenen Wiedergeburt, weil da auch jeder Schein einer Selbstrechtfertigung oder einer synergistischen Anschauung unbarmherzig fallen muß. In der Anerkennung der Taufe als des Bades der Wiedergeburt erscheint die Anerkennung der Rechtfertigung allein aus Gnaden als in ihrem glänzenden Krystallisationspunkt. Wie aber bei dieser unsrer oder der kirchlichen Ansicht die Taufe zu einem „Ruhekissen des eingeschlafenen Gewissens" werden und die Behauptung daraus entstehen könne, daß, „wen die Kirche getauft und für einen Gläubigen gehalten, immer einmal müsse selig werden", — wie man hier von einem angeblich irresistiblem Gnadenwort reden kann [2]) — erscheint mir unbegreiflich, da ja die Taufe, indem sie giebt,

1) Vgl. Darüber die vortreffliche Entwickelung bei Martensen, die Taufe und die baptist. Frage.

2) P. Seeberg a. a. O. S. 399. vgl. S. 402.

verpflichtet und indem sie den kindlichen Gläubigen heilt, den Unkindlichen, Ungläubigen richtet und doppelt verantwortlich macht.

Aber der heilige Geist, das eigentlich wiedergebährende Princip, der neuschöpferische Factor, — kann der an die Taufe gebunden werden? Heißt es nicht von ihm, er wehe wo er wolle? Ist die Geistestaufe nicht oft von der Wassertaufe geschieden und ohne Vermittelung der letzteren ertheilt worden? — Alle diese Fragen sind wiederum nur Ausgeburten des abstract raisonnirenden Verstandes, der sich schlechterdings nicht beugen will unter Gottes Heilsordnung. Allerdings weht der heilige Geist, wo er will und wir können und dürfen seiner Freiheit nicht Schranken setzen. Allerdings kann er ausnahmsweise auch unmittelbar den Menschen erfassen und ist für sich nicht an die äußeren Heilmittel gebunden. Daher auch die necessitas sacramenti nicht eine absolute, sondern eine heilsordnungsmäßige. Daher der richtige Satz der Alten: privatio sacramenti non damnat, sed contemtus. Wir dürfen also freilich der Liebe Gottes nicht solche Schranken setzen, daß wir sagen, Gott kann niemand selig machen oder neugebären, außer durch die Taufe. Aber thun wir das, wenn wir — gemäß der göttlichen Ordnung und Selbstoffenbarung — für uns den heiligen Geist an die hör- und sichtbaren Gnadenmittel knüpfen und auf Grund der Schrift mit den Vätern im Glauben feststellen: „Der heilige Geist kommt nicht ohne äußere Mittel"; — wenn wir, in der Befürchtung unsre Heilsgewißheit zu verlieren, schlechterdings Weg und Brücken nicht wollen abreißen lassen, weil wir sonst die Kluft gegenüber dem absolut geistigen heiligen Wesen Gottes mit Schrecken empfinden müßten? Sagen wir denn, daß der heilige Geist nur durch die Taufe wiedergebährend wirkt? Thut er dasselbige nicht auch durchs Wort? Sind nicht alle seine Heilswirkungen im Herzen des Menschen darnach angethan, das in der Taufe wirklich gewordene Leben der Wiedergeburt subjectiv wahr zu machen und Christum, den wir in der Taufe angezogen, nun auch in uns zu verklären von einer Klarheit zur andern, bis wir durch Tod zum vollen, wahren Leben eindringen? — Hier ist doch überall keine Spur von einem Gegensatz zwischen Wasser- und Geistestaufe, sondern durch Gottes Heilswort ist eben die Wassertaufe, die Eine wahre Taufe, zugleich die grundlegend wiedergebährende Geistestaufe, die aber — dem organischen Charakter der Wiedergeburt gemäß — nicht ein für allemal abgeschlossen ist, sondern mit Nothwendigkeit wachsend sich vertieft und entfaltet, als eine in dem ganzen

Proceß der Bekehrung und Erneuerung bis zur Vollendung durch stete Geisteswirkung im Herzen des Wiedergeborenen sich lebendig bewährende.

Daß aber endlich die Bezeichnung der Taufe als des specifischen „Bades der Wiedergeburt" nicht in Widerspruch steht mit der zeugenden und wiedergebährenden Wirksamkeit des Wortes folgt nunmehr aus dem bisher Gesagten von selbst. Denn abgesehen davon, daß die Taufe eben nur durchs Wort das „Bad der Wiedergeburt" ist und sein kann, — denn ohne Wort wäre es keine Taufe, sondern „schlecht Wasser": — bleibt das Wort doch das das Leben der Wiedergeburt im Menschen erhaltende, ja in der That stets subjectiv wahrmachende, weil bekehrungskräftige Mittel, mag die Taufe als Kindertaufe oder als Katechumenentaufe vollzogen sein. Sehr treffend bezeichnet der Ausspruch Höfling's [1]) das Verhältniß von Wort und Taufe in Bezug auf die Wiedergeburt: „Sie werden, sagt er, als in einem solchen Verhältniß zu einander stehend gedacht werden müssen, daß die natürliche und eigenthümliche Wirksamkeit der einen immer an der der anderen ihre nothwendige Ergänzung findet und beide, obwohl für den gleichen Zweck, doch in qualitativ verschiedener Weise wirksam sind. Die Kirche kann daher jedes immer nur in Aussicht und Hoffnung auf die nachfolgende und ergänzende Mitwirkung der andern in Anwendung bringen." Ist also das „verbum visibile" in der Taufhandlung das den realen Bestand des neuen Heilslebens in dem Einzelnen begründende, so ist das „verbum auditum" das dieses Heilsleben in seiner innern, idealen Wahrheit erhaltende; die Taufe ist und bleibt das zeugende „Bad der Wiedergeburt," durch welches der Einzelne wirklich ein Kind Gottes wird; das Wort aber das überzeugende, bekehrungskräftige Gnadenmittel, durch welches der persönliche Besitz des Geistes der Wiedergeburt zur bewußten Wahrheit wird, in dem stets von neuem gewirkten und erhaltenen bußfertig-gläubigen Kindessinn des Getauften. —

Das Resultat der bisherigen grundlegenden positiv-dogmatischen Entwickelung, mit der ich durchaus nicht etwas Neues geben, sondern nur das Alte gegenüber der modernen Mißdeutung und Umdeutung bewahren und rechtfertigen wollte, ließe sich etwa in folgenden drei Sätzen thesenartig zusammenfassen.

1) Vgl. Sacrament der Taufe I., S. 16.

1) Ihrem allgemeinen Begriffe nach ist die Wiedergeburt weder als ein einmaliger, in sich abgeschlossener Act, noch auch als ein allmäliger psychologischer Proceß, sondern als ein derartig gottgesetzter realer Anfang des neuen Lebens zu betrachten, welcher mit innerer Nothwendigkeit die organische Entfaltung desselben bis zur idealen Vollendung involvirt.

2) Ihrem geistlichen Wesen nach ist die Wiedergeburt weder (bloß objectiv) als ein irresistibler den Sünder zum Gotteskinde plötzlich erneuernder Gnadenact Gottes, noch auch (bloß subjectiv) als die in der Bekehrung und Heiligung sich vollziehende gläubig-bußfertige Sinnesänderung des Menschen zu fassen, sondern als dasjenige geheimnißvolle erst in jenem Leben vollendete Gnadenwunder Gottes des heiligen Geistes, durch welches der als Adamskind zum Tode geborene natürliche Mensch um Christi willen durch den Glauben gerechtfertigt und als Glied der neuen Menschheit in das Kindschaftsverhältniß zu Gott aufgenommen erscheint.

3) An dem Einzelnen vollzieht sich dieses Gnadenwunder weder ausschließlich durch das verbum visibile des Taufsacramentes, noch auch lediglich durch das gläubig aufgenommene verbum praedicatum, sondern überhaupt durch das einige Heilsmittel des zeugungskräftigen Wortes. Dasselbige bewirkt aber heilsordnungsgemäß erst in der Taufe als dem „Bade der Wiedergeburt" den wirklichen, heilsgewissen Anfang des neuen Lebens in Christo, welches jedoch als solches nur durch die fortgesetzte Ineinswirkung des allgemeinen und individualisirten, des hörbar und sichtbar gespendeten Heilswortes (Predigt und Sacrament) zur wahren Vollendung sich zu entfalten und zu verklären vermag.

Diese Sätze habe ich nunmehr, namentlich im Gegensatz zu P. Seeberg's Darstellung als biblisch, im Gegensatz gegen des seligen Carblom Entwickelung als symbolisch begründete näher nachzuweisen.

(Fortsetzung folgt.)

Wie ein Pastor in einer deutschen Stadt-Gemeine es anfangen kann, um Seelsorge zu treiben.

Von

Pastor A. F. Huhn, in Reval.

Die Pastoren der deutschen Stadt-Gemeinen nagen und plagen sich viel mit den Hindernissen, die der Seelsorge im Wege stehen oder stehen sollen. Es kommt sehr darauf an, was man unter Seelsorge versteht. Das Wort besagt es freilich klar und deutlich genug. Aber wenn man von allen Seiten her nur Hindernisse gegen diese Wirksamkeit des Pastors sieht, so scheint es mir doch, als fasse man den Begriff der Seelsorge nicht zu weit, sondern zu enge. Es ist hier nicht meine Absicht, die in Rede stehende Materie nach dem System der Pastoraltheologie zu erörtern und zu zeigen, wie der Pastor in der Predigt, in der Lehre, in der Beichte, am Krankenbett u. s. w. als Seelsorger dazustehen und wie er es da anzufangen habe. Ich stelle mich vielmehr auf den Boden der Praxis und Erfahrung und möchte von da aus zu zeigen suchen, daß trotz aller in den deutschen Stadtgemeinen vorhandenen und vorhanden sein sollenden Hindernisse gegen die Seelsorge, dennoch gar wohl von Seiten des Pastors nicht nur etwas, sondern vielleicht viel dafür geschehen könne. Dieser Standpunkt entschuldigt mich, wenn ich im folgenden keine regelrechte Abhandlung, sondern nur aphoristische Bemerkungen vorbringe, und auf diese Weise meine Ansichten über Seelsorge überhaupt ausspreche.

Theorien sind ganz gut, aber sie sind, wie der Dichter sagt, grau, und wenn man an ihnen hängen bleibt, wenn man ihnen zu viel einräumt, wenn man will, daß es so gehen soll, wie man's sich theoretisch zurecht gelegt hat, so bleibt's grau und wird nicht grün. Es ist das Herz ein trotzig und verzagt Ding, wer mag es ergründen? Wir machen uns mit diesem unserm Herzen gar oft selbst Theorien; wir fahren in unserm Trotz hoch her und wollen wer weiß was, und geht's nicht, dann verzagt man an Allem. Gar oft steckt hinter unsern Theorien nur das faule Fleisch.

Wir sehen lauter uns entgegenstehende Berge, und wo sie nicht sind, setzen wir sie wohl selbst hin, weil wir eben nicht so recht von Herzen die Hand an den Pflug legen wollen. Es ist uns derselbe entgegenstehende Berg, über den wir durchaus nicht wegzukommen meinen und deshalb vor Andern seufzen, vielleicht im Geheimen ganz recht, weil es so ein Stück Selbstverleugnung und Arbeit weniger für uns gibt. Auch der redlichste Arbeiter, wenn er sein Herz und das Verderben seines Herzens kennt, wird sich darüber richten und zur Zeit mit Schrecken und Entsetzen vor sich selbst erfüllt sein müssen. Gott weiß, was für ein Gemächte wir sind. Aber wir müssen's auch wissen und täglich mehr wissen und erkennen.

Wer wollte es bestreiten, daß es Berge von Hindernissen gegen die Seelsorge des Pastors in unserer Kirche und namentlich in den deutschen Stadt-Gemeinen gibt; aber wir wollen selbst nicht mehr Berge hinsetzen, als schon da sind. Ich erinnere mich gar wohl noch der Zeit, wo ich dachte: wenn es so und so in der Gemeine stände, dann wäre was zu machen. Ich weiß, welchen Kampf ich durch solche Gedanken auch in Betreff der Seelsorge gehabt habe. Ich bin allgemach von meinen Gedanken los gekommen und habe es aufgegeben, mir irgend was zurecht zu legen. Es ist mir immer so gegangen, wie jener Mutter, die, als sie gefragt wurde, nach welchem System sie ihre Kinder erziehe, antwortete: nach Augenmaß! Vor allem, wie Gottes Augen messen, wie Er es einem zuführt, wie Er es kommen läßt, wie Er es macht.

Zu den Bergen, die wir selbst uns entgegensetzen können in der Seelsorge, möchte wohl der gehören, wenn man meint, nur in dem geschlossenen Parochialbestand der Gemeine sei etwas für die Seelsorge zu machen, die Freizügigkeit der Gemeine eben sei ein Haupthinderniß der Seelsorge. In dem Statu quo unserer Kirchenverfassung haben wir der Gemeine gegenüber nicht einmal ein Recht, auf die geschlossene Parochie zu bestehen. So lange eine Gemeine, und so kommt es doch wohl auch vor, keine Stimme bei der Wahl des Seelsorgers hat, also sich jeden Pastor gefallen lassen muß, der ihr vom Patron oder von einer sonstigen Autorität nicht selten aufgezwungen wird: so lange kann gegen die Freizügigkeit der Gemeindemitglieder mit Recht nichts eingewendet werden. Das ist der Status quo bei gar manchen deutschen Stadt-Gemeinen. Was sollen wir machen? Sollen wir diese Freizügigkeit als einen Berg ansehen, welcher der Seelsorge im Wege steht, und darum minder Hand anlegen, weil die er-

wünschte geschlossene Parochial-Verfassung nicht da ist? Eine große Frage, ob es besser wäre und ob wir mehr thun könnten und mehr thun würden, wenn sie da wäre. Wir denken uns das so, aber das sind eben nur unsere Gedanken. Und von diesen müssen wir ja wissen, daß sie oft und fast immer nicht des Herrn Gedanken und des Herrn Wege sind.

Wie viel Zeit und Selbstverleugnung kostet es, alle eigenen Meinungen und Vorurtheile über Bord zu werfen und unbefangen und ungefangen an das Wort des Lebens, an die heil. Schrift zu gehen. Wie lehrt sie so ganz anders, als wir; wie disponirt sie so ganz anders, als wir in unsern Theorien. Wie können wir uns so oft fast garnicht in ihre Weise finnen, wie sehen wir so oft nicht, was klar und deutlich vor Augen liegt, wie kommt sie uns so oft deswegen so schwierig vor, weil sie — ein Wort des Lebens ist. Und so ist es mit dem Leben überhaupt. Zum nüchternen Bewußtsein dessen, was Leben ist, zu kommen, will viel sagen. Sich nüchtern in das Leben zu schicken wie es ist (nicht wie wir es haben möchten) dazu gehört ein nüchterner innerer Stand. Es geht uns zu oft mit dem Handeln im Leben wie mit dem Kreuz. Wir denken uns unter dem Kreuz wer weiß was, und wollten es allenfalls auch so tragen. Aber das eigentliche Kreuz, das Kreuz, das gerade da ist und unter das wir uns beugen sollen, darein finden wir uns nicht.

Machen wir uns keine Theorien, wie es uns in der Seelsorge entgegenkommen müßte, sondern nehmen wir es so, wie es da ist und wie es uns kommt. Schicken wir uns auch in böse Zeit und in ungünstige Umstände. Es könnte uns sonst das Sprüchlein widerfahren: der Faule stirbt über seinen Wünschen. Bloße Wünsche und nicht im wirklichen Leben Hand anlegen, machen faul und träge. Unsere besten Wünsche verhindern nur gar oft das einfach Gute, geschweige denn das Beste. Das Beste ist oft der ärgste Feind vom Guten. Wenn man eine Predigt auf's beste machen will, so kommt gewöhnlich eine schlechte heraus, weil bei dem Ambestenmachenwollen gewöhnlich unsere eigene Ehre mit im Werk ist. Wir müssen auch als die Allerärmsten, ausgezogen von allem Besten, so gut oder so schlecht wir können, Hand anlegen wollen, sonst wird's nimmer gehen. Zudem haben wir ja auch nicht einen harten Herrn, der uns zumuthet, wir sollten immer nur das Beste leisten. Nicht was wir alles wünschen und wollen und möchten, fordert der Herr — denn dabei käme nie was heraus — sondern nur was wir können. Und sei dies auch

ein Minimum — nur was wir können. Den Trost dabei haben wir an dem Scherflein der armen Wittwe, die Warnung und Drohung an dem Knecht, der sein Pfund im Schweißtuch verbarg. Es ist ein guter Seufzer, den wir Seelsorger alle Tage zu Gott empor schicken könnten: lieber Herr, lehre mich thun und laß mich thun, nicht das Gute, das ich will, sondern das Gute, das ich nicht will.

Das ist der Schlüssel um Seelsorge zu treiben nach rechtem Augenmaß, nach dem Augenmaß des Herrn, um allezeit bereit zu sein zu diesem Geschäft, um allezeit sich in das Leben zu schicken, wie es gerade da ist und wie es einem daraus gerade entgegenkommt. Aber freilich, dieser Schlüssel muß ein Schlüsselloch in unserem Herzen finden. Das heißt, wir müssen vor Allem Seelsorge an uns selbst treiben, wir müssen den Einen Seelsorger Sein Werk an uns treiben lassen wie und wo und wann Er will. Wir müssen also in der Sorge für die eigene Seele leben, dann wird uns aus dem Leben die Gelegenheit zur Sorge für andere Seelen schon entgegenkommen über unser Bitten und Verstehen. Ich sage das aus Erfahrung. Und wenn ich's sage, so sage ich's nicht, um mich irgendwie zu rühmen, denn ich weiß, daß ich's mit der Sorge um die eigene Seele schlecht genug gemacht habe und noch mache, und der Herr der Herzenskündiger weiß es noch besser. Aber ich muß die Wahrheit sagen und will und darf die Wahrheit nicht verschweigen. Ich kann sagen: seit der Zeit, wo ich zum lebendigen Glauben an den Heiland kam und mir ein Licht darüber aufging, was das heißt, auf rechte Weise für die eigene Seele sorgen, seitdem hatte ich keine Ursache mehr zu klagen und zu seufzen, daß es mir an Gelegenheit zur Sorge um Anderer Seelen und zur Arbeit an ihnen fehlte. Es kam ungesucht an mich. Es kam über Bitten und Verstehen. Es kam zur Zeit solch' ein Haufe von Arbeit, daß ich, wo ich früher über Mangel an dergleichen Arbeit seufzte, nun im Gefühl meiner Schwachheit und Untreue, über die Last und Bürde der Arbeit seufzen mußte. Ich wurde handgreiflich darauf geführt, daß Sorge um die eigene Seele und Seelsorge an Andern in einem unzertrennlichen Verhältniß stehen. Ging es lahm und lau mit der eigenen Seele, so ging es auch lahm und lau mit der Seelsorge der Andern. Aber aus dieser Lahmheit und Lauheit der eigenen Seele hat der Herr mich gar oft dadurch mächtig aufgerüttelt, daß Er die Nothstände anderer Seelen vor mich brachte, und zwar Nothstände, wie ich sie selbst an mir hatte und kannte. Oft kam dann

gerade etwas recht Schwieriges und Wichtiges aus der Seelsorge an mich, wenn ich mich am aller unwürdigsten und ungeschicktesten fühlte, wenn ich mich hätte anspeien mögen und lieber Stockschläge ausgehalten hätte, als den Mund aufgemacht und die Hand angelegt in der Arbeit an Andern. Dann hieß es: du sollst die andere Seele zur Buße rufen, und wie steht es mit deiner eigenen Buße? Du sollst rathen, und bist selbst rathlos? Du sollst ein Sündenbekenntniß hören, und wie ist es mit dem Erkennen und Bekennen deiner eigenen Sünde? Du sollst absolviren, und hast selbst keine Absolution? Unter solchen inwendigen Zermalmungen habe ich so oft, sonst und jetzt, an's Werk gehen müssen. Ich hätte es nicht gethan, wenn ich nicht gemußt hätte. Und ich danke dem Herrn, daß ich's mußte. Denn ich erkannte wohl, daß Er meine eigene Seele damit auf's Korn gefaßt hatte, und daß Er mir helfen wollte und für meine Seele sorgen, da ich Andern helfen und an ihnen arbeiten sollte. Es hat sich mir unter solchen Erfahrungen immer mehr und mehr herausgestellt, wie ineinander geflochten und verwoben unser Amt und unsere persönliche Stellung zum Herrn und zum Amte sind, wie unzertrennlich Sorge für die eigene Seele und Seelsorge an Andern zusammengehören, ja wie der Segen und Erfolg unserer Seelsorgerarbeit an Andern, unser Eingang bei ihnen, die offene Thür zu denselben daran hängt, daß der Herr mit Seiner Sorge für unsere Seele eine offene Thür bei uns selber findet, daß Er uns selbst allezeit als die armen, buß- und heils- und trostbedürftigen Sünder findet oder doch wenigstens uns zu solchen armen Sündern machen kann. Nur wenn der Pastor selbst ein armer Sünder ist, so werden die Herzen der armen Sünder sich zu ihm neigen; nur wenn der Pastor als der ärmste Sünder in seinem Innersten sich unter die armen Sünder stellt, so kann er über ihnen stehen, und die armen Sünder werden sich gern unter ihn stellen und werden ihm ihr Vertrauen schenken. Nur wenn der Pastor mit eigenem zerschlagenen Herzen und geängsteten Geist von nichts anderem weiß, als daß die Geduld des Herrn seine Seligkeit ist und daß das Erbarmen des Herrn sein Leben ist; nur dann kann er wahrhaft Mitleid und Erbarmen haben mit anderen Seelen, dann bekommt er etwas von dem priesterlichen Herzen Christi, das ihn fähig macht zur Seelsorge. Ich erinnere mich, daß jemand in Beziehung auf die Hofackerschen Predigten und auf den Eingang, den diese Predigten bei Tausenden von Seelen gefunden und den Segen, den sie ihnen gebracht, sagt: es giebt viele gläu-

bige Prediger, aber wenig Armen-Sünder-Prediger. Hofacker war selbst ein armer Sünder, und darum konnte er ein Armen-Sünder-Prediger sein. Das erklärt den Eingang und den Segen seiner Predigten.

Es wird als ein Hinderniß der Seelsorge in den deutschen Stadtgemeinen angeführt, daß das Amt des Pastors in seinen Befugnissen und Verpflichtungen von den Leuten sehr wenig und zum Theil garnicht anerkannt werde, daß sie den Pastor als solchen, auch sogar bei Krankenbesuchen, eigentlich nicht haben wollen. Und allerdings ist ja etwas Wahres daran und es ist dieß ein Hinderniß der Seelsorge. Es kann aber nicht anders sein. Leute, die nach allem Andern, nur nicht nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit trachten, die um alles Mögliche, nur nicht um das Heil ihrer Seele sorgen, werden natürlich vom Pastor als Seelsorger nichts wissen wollen. Aber solche Leute sind doch, Gottlob, nicht Alle. Es gibt noch Leute, die da wissen, was es um die Seele ist, seelsorgefähige und bedürftige Leute, und deren nicht wenige, und es gibt auch solche, die man noch zum Bewußtsein bringen kann, was es um ihre Seele und um das Heil derselben ist, und die noch zum Bewußtsein darüber kommen werden. Es gibt also Leute, die den Pastor als Seelsorger wollen. Halten wir uns nicht bei denen auf, die den Pastor als Seelsorger nicht wollen, machen wir nicht den Schluß daraus, daß es darum mit der Seelsorge überhaupt nicht gehe, bleiben wir nicht stecken in unsern Wünschen und in unseren Desiderien nach einem total anderen Gemeindezustand, und verzweifeln wir deswegen nicht an der Sache, weil die Masse der Personen sie nicht will oder dazu ganz ungeschickt erscheint; sagen wir nicht: wenn es so und so im Ganzen wäre, dann könnte der Pastor Seelsorge treiben, so aber, wie es ist, geht es nicht. Wir kommen so in's Phantasiren und sehen die Wirklichkeit nicht mit nüchternem Sinn. Nie hat das Reich Gottes massenhaft angefangen, sondern in der Regel senfkornartig, klein, gering, unscheinbar, im Einzelnen und Einzelnsten. Jeder Pastor muß sich immer wieder in diese Ordnung des Reiches Gottes fügen. Und wenn ein Pastor auch an eine Gemeine käme, wo das Seelsorgergeschäft im Schwange gewesen, so wird er doch für seine Person das Ding von vorne anfangen und für's Erste mit dem Senfkorne zufrieden sein müssen, aus Gründen, die in persönlichen Verhältnissen liegen, da Amt und Person nie so getrennt werden können, daß nicht der Wechsel der Person einen Unterschied zwischen Sonst und Jetzt gebe. Um wie viel

mehr wird der Pastor, der an eine Gemeine kommt, wo das Seelsorgergeschäft nicht im Schwange gewesen, wo er die Seelen sich vielleicht erst zusammenpredigen muß, sich in die Ordnung des Senfkornartigen zu schicken haben. Also der Pastor sei zufrieden, wenn er für's Erste z. B. nur zu Einem Kranken gerufen oder von Einer Person geistlich angesprochen wird. Aber er sei in Besorgung dieses Einen an ihn gekommenen Seelsorgergeschäftes treu; er mache es nicht mit dem Einen Mal, so zu sagen, ab sondern er besuche den Kranken wieder und wieder und kümmere sich um die Seele, die ihn angesprochen, wieder. Ob das nicht Anerkennung finden wird bei Gott und Menschen? Ob sich nicht wieder Einer und noch Einer finden werden, die den Pastor als Seelsorger werden haben wollen? Die armen Leute kennen ja die Wohlthat der Seelsorge garnicht. Wir dürfen bei ihnen die Erkenntniß davon garnicht voraussetzen, sondern wir müssen ihnen erst durch die That diese Erkenntniß beibringen. Und man kann sie ihnen in der That beibringen, ja sogar den nicht selten so gegen die Seelsorge an Kranken eingenommenen Aerzten, die gar oft meinen, nur sie ständen beruflich und amtlich am Krankenbett da und nur sie hätten die rechte Einsicht von dem, was dem Kranken Noth thäte, nur sie könnten von sich aus Seelsorge an dem Kranken zulassen oder verbieten, welches Letztere nur zu oft unter der beliebten Redensart geschieht: „es wird den Kranken aufregen", wobei nicht bedacht wird, daß dasselbe eben so von der leiblichen Arzenei des Arztes gesagt werden kann, also die selbstständige amtliche Stellung des Seelsorgers am Krankenbett ganz aus den Augen gesetzt wird. Aber auch solche und ähnliche Widersacher der Seelsorge können etwas von der Einsicht in die Nothwendigkeit derselben abbekommen, wenn der Seelsorger sich auf sein Amt versteht. Nur Geduld! Gutta cavat lapidem non vi, sed saepe cadendo. Nur darum nicht daran verzweifelt, weil es so und so viele gibt, die nichts von unserem Seelsorgeramt wissen wollen, oder weil die gerade sich so fremd und feindlich dagegen gebehrden, bei denen wir anzukommen wünschten. Hier heißt es: nicht wohin du möchtest, sondern wohin der Herr dich sendet, dahin gehe. Und Er schickt meistens dahin, wohin wir nicht gedacht. Wie gern möchten wir an die Reichen und Edlen und Gelehrten und Starken uns machen, vielleicht in guter Absicht, nämlich weil sie gerade diejenigen sind, die der speciellen Anfassung und der Seelenpflege am meisten bedürfen. Aber statt zu diesen, kommt uns der Ruf zu dem und dem Armen, Unangesehenen,

Geringen! Was ist zu machen? Nichts anderes, als bei jedem solchen Fall sich die Reichsregel zu repetiren: nicht viele Edle und Reiche und Weise, sondern was unedel, was thöricht, was nichts ist, hat Gott erwählt. Dem Heiland ist dafür, daß Er sich in diese Reichsregel geschickt, zugesichert worden: daß Er auch die Starken zum Raube haben soll. Es kann und wird Seinen Knechten auch so gehn, wenn sie willig sich in die Reichsregel schicken.

Vor vielen Jahren wurde mir und noch einem Amtsbruder der Vorwurf gemacht, warum wir die Angesehenen unter den Leuten nicht mehr suchten; sie warteten vielleicht darauf, und vielleicht wären sie zu gewinnen, wenn man sich mit ihnen mehr in geselligen Verkehr einließe u. s. w. Ich erwiederte ganz einfach: wo soll ich zuerst und zumeist hingehen, dahin, wohin ich gerufen werde und wohin man mich als Seelsorger haben will, oder soll ich meine Zeit darauf verwenden, als charmanter Gesellschafter um die herum zu lungern, die mich als Seelsorger garnicht haben wollen? Wenn ich die Ersteren über die Letzteren versäumen müßte, wäre das recht? Ich müßte sie aber versäumen, denn ich habe in der That mit ihnen so viel Arbeit, daß ich für selbsterwählte Wege keine Zeit habe. Was deines Amtes ist, das thue, das Uebrige laß an dich kommen, sagt Claus Harms. Sollte das nicht auch hier anzuwenden sein? Freilich hören wir Paulum sagen: ich bin Allen Alles geworden, aber doch nur als Seelsorger und nicht als charmanter Gesellschafter. Hüten wir uns, daß wir das Allen Alles sein wollen nicht auf's Fleisch ziehen. Bei dem Allen Alles sein wollen kann sehr leicht herauskommen, daß man keinem auch nur etwas wird. Die Kreuzesscheu vor dem Geruch der Einseitigkeit und die Fixigkeit, recht vielseitig sein zu wollen, hat schon manchen zu einem dummen Salz gemacht. Wohl kann und soll der Pastor auch in der Gesellschaft Seelsorger sein. Aber sehen wir nur zu, daß wir dabei nicht den Kürzern ziehen und daß es uns nicht so geht, wie es Petrus in der Gesellschaft am Kohlenfeuer ging. Ich meine, jener bewährte Wahrheitszeuge und Seelsorger hat recht, wenn er den Pastoren zuruft: ihr braucht euch nicht zu schämen, wenn ihr in der Politik oder in sonstigem weltlichen Kram, darüber die Leute ihre Discurse führen, nicht au fait seid, aber im Fischerhandwerk müßt ihr zu Hause sein. Auch erinnere ich mich, daß ein alter Geistlicher mir bei einem Candidatenexamen sagte: mir ist die Polypragmasie mancher Prediger zuwider; hüten Sie sich im Amt vor dieser Polypragmasie.

Das Wort ist mir hängen geblieben und ich danke ihm dafür. Alles wissen, Alles gelesen haben, über Alles mitsprechen und in Allem den Ausschag geben wollen, so wie auch seine Thätigkeit überall hin haben und beweisen wollen, das ist ein Erzfeind sowohl des wahren inneren geistlichen Lebens der eigenen Seele, als auch der wahren geistlichen Thätigkeit für andere Seelen. Gar oft verbirgt sich unter dieser Vielwisserei und Polypragmasie die Lahmheit und Lauheit und Unthätigkeit des innern geistlichen Lebens. Man lese das, was Rieger in seiner Betrachtung über die Offenbarung beim Sendschreiben an den Laodicäer sagt. Auch dies Wort hat sich mir tief eingeschrieben und hat mir oft Veranlassung zur Selbstprüfung gegeben.

Aber wenn der Pastor nun freie Tage hat, wenn niemand ihn rufen läßt, oder in Seelsorgeangelegenheit zu ihm kommt, was dann? Nun, z. B. zur Zeit des Confirmandenunterrichtes, da gibt es Gelegenheit genug zur Seelsorge. Also, suchen wir mit jedem Confirmanden unter vier Augen zu sprechen. Sagen wir nicht, das sei nicht nöthig, die Confirmanden hätten an den Lehrstunden genug. Bei den Lehrstunden wird nicht herauskommen, was unter vier Augen herauskommt, und wie manches kann auch nur unter vier Augen, bei vorliegendem wirklichem Fall, von Seiten des Seelsorgers gesagt werden. Aber wenn der Pastor sonst freie Zeit hat? Dann schlage er seine Kirchenbücher auf und sehe einmal zu, ob er nicht eine Person oder ein Haus finden wird, ein neuvermähltes Ehepaar, oder ein Trauerhaus, oder eine Wittwe, oder sonst einen Armen, bei denen sein Besuch vielleicht willkommen wäre. Lassen wir uns doch durch die Furcht, daß unser Besuch bei denen unwillkommen wäre und nichts nützen würde, nicht abhalten, da hineinzugehen, wo eine Thüre offen ist. Lassen wir uns durch die Ersteren nicht muthlos, verdrossen und träge machen, die Andern zu suchen. Ich glaube, daß jeder Pastor, auch wenn er nur eine sehr mäßige und kleine Gemeine hat, an jedem Tage wenigstens Einen Besuch zu machen Gelegenheit haben wird, bei welchem er als Seelsorger wird fungiren können. Hier lohnt es sich zu fragen: thun wir das? Hier können wir nicht sagen: es ist unmöglich. Geht's heute auch mit Einem Besuche nicht, so macht man morgen zwei oder drei. Unsere Schwachheit und zur Zeit obwaltende Unfähigkeit kommt hier in Betracht. Es gibt gute leichte Tage, an denen man vom Morgen bis zum Abend sich leicht und freudig im Seelsorgergeschäft bewegen kann. Und es gibt

böse und schwere Tage, wo einem jeder Amtsschritt eine unerträgliche Last ist. Der Herr weiß, was für ein Gemächte wir sind, und vergibt uns und trägt uns mit Geduld und Erbarmen und hat nichts dawider, wenn wir an einem guten Tage einholen, was wir an einem bösen Tage versäumt haben. Aber hat's uns nicht dann und wann leid gethan, daß wir versäumt, was nicht mehr einzuholen war? Hat's uns nicht oft leid gethan, daß wir uns am bösen Tage nicht überwunden und selbst verläugnet und unser Fleisch gekreuzigt? Ich meine, wir haben uns auch an bösen Tagen zu überwinden und Hand anzulegen auch dann, wenn die wenigste Lust dazu in unserem Herzen ist. Gott lohnt solche Treue mit Lust und Freudigkeit, ja auch mit Erfolg. Es wurde einmal einem Pastor die Behandlung eines Kranken sehr sauer. Der Kranke war sichtlich dem Sterben nahe, und doch waren in ihm keine anderen Gedanken, als die an die Hochzeit seiner Tochter. Dieser und den andern Kindern war das sehr schwer und sie baten den Pastor, den Vater doch auf die rechten Gedanken zu bringen. Es wollte nicht gelingen. Tages darauf geht der Pastor an des Kranken Wohnung vorüber. „Sollst du hineingehen oder nicht? Es wird doch am Ende sich nicht lohnen. Sollst du nicht lieber spazieren gehn, das brauchst du ja auch." — Der Pastor geht vorüber. Aber kaum vorübergegangen, dringt es ihn inwendig und er muß umkehren und zum Kranken gehn. Er redet den Kranken an und sucht ihn von seinen Hochzeitsgedanken auf Sterbegedanken zu bringen. Der Kranke wird unwirsch und sagt, es schicke sich für den Prediger gar nicht, daß er sich aufdränge. Pastor denkt: hier ist wohl nichts zu machen. Aber ohne daß er selbst weiß wie, entfährt ihm die Frage an den Kranken: kennen Sie auch den Herrn Jesum, Ihren Jesum? Da bricht der Gefragte in Thränen und die Worte aus: Jesus, mein Jesus. Der Pastor faßt diese Worte auf und fängt nun an mit dem Kranken zu beten und im Gebet den ganzen Zustand des Kranken vor dem Herrn auszuschütten. Das ist die rechte Arznei, ruft der Kranke, besser als alle Arznei des leiblichen Arztes. Pastor und sein Patient werden die besten Freunde, und der Patient entschläft bald sanft und selig in seinem Herrn Jesu. — Pastor mußte sich das „nicht vorüber," sondern „hineingehen" hinter's Ohr schreiben.

Es ist in der Seelsorgerarbeit, wie in allen geistlichen und göttlichen Dingen. Mit je mehr Selbstverleugnung getrieben, je treuer und sorgfältiger darin, desto mehr Lust und Freudigkeit, ja Hunger und Durst danach

kommt in's Herz; je weniger getrieben, je mehr verabsäumt, desto unlustiger, desto träger wird das Herz dazu; ja es kann für gewisse Fälle eine Furcht davor im Herzen aufkommen, namentlich, wenn es mit solchen Seelen zu thun geben soll, bei denen man garnichts voraussetzen kann und daher nicht weiß, wie man sie wird anfassen können! Die tägliche Uebung in der Sache läßt solche Furcht überwinden, denn Erfahrung bringt Hoffnung. Und wie oft zeigt es sich, daß man grundlos gefürchtet, wie oft wird man durch den Erfolg über die eigene Muthlosigkeit und Furcht beschämt. Wie manchmal ist es bei den Leuten ganz anders, als wir in unserer vorgefaßten Meinung ihren Seelenzustand uns dachten. Nur die nüchterne, wo möglich täglich fortgesetzte Praxis kann uns von allen vorgefaßten Meinungen die uns am Werk hindern wollen, los und frei und unbefangen und geschickt machen. Freilich, zu dieser wo möglich täglichen Praxis in der Seelsorge gehört vor Allem der Muth, sein eigen Fleisch zu kreuzigen sammt den Lüsten und Begierden. Auch geistliche Beschäftigungen, wie wir sie gerade erwählen und wie wir sie gerade am liebsten treiben wollen, können zu dem Fleisch gehören, das gekreuzigt werden muß. Allerdings ist es angenehmer, auf seinem Zimmer sitzen und in Lieblingsstudien sich vertiefen, als hinaus müssen. Aber wenn der Herr und das Amt sagen: auf! oder: heraus! (und das wird vielleicht mehrmal täglich kommen) so dürfen wir nicht sagen wollen: nein, ich bleibe lieber sitzen. Die Leute merken es sehr wohl, ob wir uns darauf eingerichtet haben, für uns, oder für sie zu arbeiten, ob wir für uns studiren, oder für sie studiren. Was uns bei unserm Studiren in unserem Bereitsein an Anderen zu arbeiten verhindert und uns die Amtsthätigkeit sauer macht, das möge uns doch ja verdächtig werden. Ich glaube, wir haben vielmehr Sorge zu tragen, daß wir nur gehörig über Bort werfen, als daß wir uns mit Ballast überladen. Was wir aufzunehmen und in uns und für uns zu verarbeiten haben, das wissen wir sehr wohl. Aber wie oft wird das von Ballast überschüttet. Wie schwer ist's darum, wo es nöthig ist, die edle Waare hervorzuholen! Wie hat man gerade da das Eine das Noth thut, wo es am nöthigsten ist, nicht in Bereitschaft! Das gesunde Urtheil, das richtige psychologische Verfahren, den richtigen Takt, die Seelen je nach ihren Zuständen zu behandeln, das Eingehen und Sichhineinversetzen in ihre Zustände, das Treffen der rechten Arznei und alles, was zur Seelsorge gehört, — aus Büchern werden wir's nicht lernen; und hätten wir's auch aus ihnen gelernt und brauchten's nicht

was hülfe es uns! Es kann einem in der Seelsorge gar oft so gehen wie bei einem Examen: was man weiß, das braucht man nicht, und was man braucht, das weiß man nicht. Aber wer sich wo möglich täglich in das praktische Examen der Seelsorge begibt, der lernt, wenn er auch so und so viel mal durchgefallen, doch endlich im Examen was er braucht. Es ist in der gewöhnlichen Unterhaltung schon etwas Widerwärtiges, wenn einer nichts weiter vorzubringen weiß, als was er gelesen und gelernt hat, und wenn man's ihm anmerkt, was er sagt, ist nicht etwas im Augenblicke entstandenes Lebendiges, sondern Abgestandenes, Verknöchertes, Stereotypes. Wir fordern von der rechten Unterhaltung, daß sie ein Product des Augenblicks sei, daß im Augenblick das rechte Wort geboren werde. So ist's in der Seelsorge im höchsten Sinn. Und ist's nicht so, so wird eine Hiobsgeschichte daraus, in welcher die Seelsorger eine klägliche Stellung einnehmen, will nicht sagen Rolle spielen. Was bei der Seelsorge von Seiten des Seelsorgers gegeben wird, muß Product des Augenblicks, muß im Moment aus dem Heilsbrunnen geschöpft sein. Wenn er diesen Brunnen auch bei sich und in sich trägt, wenn es auch immer wieder das alte Wort Gottes ist, daß er in promtu haben muß, wenn es auch seine in ihm vorhandene Erkenntniß und Erfahrung ist, die er braucht, ja brauchen muß — aber der Griff in dieses Wort, die jedesmalige Anwendung, die ganze Bewegung darin muß das Werk des Augenblickes sein und er muß im Augenblick darauf aus sein, Erkenntniß, wenn er sie nicht hat, zu lernen, und Erfahrung, wenn er sie nicht hat, zu machen. Solche frische lebendige Bewegung im Augenblick, wo lernen wir sie anders, als in der Praxis der Sorge für unsere eigene Seele und der Seelsorge an Andern? Und wie kommt man zur Praxis anders, als wenn man eben praktizirt?

Und zu diesem Praktiziren in der Seelsorge ist jedem Pastor, auch abgesehen von den oben angegebenen Fällen, da er selbst suchen muß, ungesucht Gelegenheit gegeben. Jeder Besuch der Leute in seinem Hause bietet eine Gelegenheit zur Seelsorge dar. Ich denke hier nicht einmal an die Anmeldungen zum Abendmahl und an das Gesuch anderer Amtsverrichtungen, wie Taufen, Proclamationen, Beerdigungen u. s. w. Hier liegt die Anknüpfung seelsorgerischer Thätigkeit auf der Hand. Die Leute kommen gar oft auch in anderen Angelegenheiten, die in den geistlichen Beruf des Pastors eigentlich nicht gehören. Aber nicht selten verbirgt sich darunter

ein geistliches Bedürfniß; nicht selten hat eine Seele nur irgend eine äußere Gelegenheit gesucht, um an den Pastor zu kommen in der Hoffnung sie werde dann Gelegenheit haben, mit ihrem geistlichen Bedürfniß herauszukommen. Es giebt wirklich solche blöde und schüchterne Seelen, die es nicht wagen, den Pastor unmittelbar im Geistlichen anzusprechen, zu bescheidene Seelen, die da meinen, der Pastor habe genug zu thun und werde von Anderen schon genugsam belästigt, als daß er sich noch mit ihnen abgeben sollte. Es gibt Seelen, die ein tiefes geistliches Bedürfniß haben, aber zu ungeschickt sind, um es an den Pastor zu bringen. Sie kommen vielleicht mit einem sehr gleichgiltigen Dinge einmal und wieder einmal und warten darauf und hätten es am liebsten, daß der Pastor ihr geistliches Anliegen erriethe und daß er anfinge zu reden. Es gibt Seelen, die mit der Frage um Erklärung einer schwierigen Schriftstelle oder um ein geistliches Buch kommen, um nur eine Gelegenheit zu haben, etwas Geistliches, das vielleicht garnicht damit zusammenhängt, zu besprechen. Auch in den sogenannten geselligen Besuchen, die in dem Hause des Pastors gemacht werden, oder die er in einem Hause macht, ist eine ungesuchte Gelegenheit zur Seelsorge gegeben. Der Pastor, wenn anders er Seelsorger ist und sein will, kann getrost voraussetzen, daß die Leute, die ihn auf Stunden, auf ganze Abende in seinem Hause besuchen, von dem Pastor als solchem etwas haben wollen. Und es ist nicht gut, wenn wir das nicht voraussetzen. Ebenso wenn wir zum Besuch geladen werden und wenn wir gesellige Besuche machen. Es ist schlimm, wenn die Leute hinterdrein sagen, man hat nicht gemerkt, daß man den Pastor unter sich gehabt. So mußte ein Pastor einmal auf einer Seereise sein Urtheil hören. Bei Gelegenheit erfuhr der Hausherr, der Capitain, daß ein Pastor am Bort sei. Er sagte: nun wir haben gestern, da Sonntag war, nicht gemerkt, daß wir einen Pastor unter uns hatten. Der Pastor sagte ihm: wer weiß, ob die Passagiere auch geneigt gewesen wären, eine Predigt zu hören. Nun, sagte er, es sind doch Christen, und sollten Christen nicht Gottes Wort hören wollen? Pastor mußte sich das hinter's Ohr schreiben. Und ich denke, wir können uns das Alle hinter's Ohr schreiben. Es ist gar oft viel mehr geistliches Bedürfniß in den Leuten, als wir voraussetzen. Und wir haben alle Ursache, Gott zu danken, daß wir nach den Grundsätzen unserer Kirche nicht an die Kirchenmauern gebunden sind, um auf die geistlichen Bedürfnisse der Seelen einzugehen, sondern, daß wir auch

auf Spaziergängen und beim Essen und Trinken und mitten im geselligen Verkehr geistlich zu den Seelen reden und an ihnen handeln können. Aber diesem geistlichen Bedürfniß der Seelen muß von unserer Seite auch das Bedürfniß, ihnen zu dienen, gegenüberstehen. Wir müssen täglich in der Sorge um die eigene Seele erfunden werden. Wir müssen täglich, so zu sagen, im Geschirre stehen. Wir müssen darauf aus sein, Seelen für den Herrn zu gewinnen. Die Noth der Seelen muß uns täglich vor Augen sein. Und die drückt sich uns am tiefsten in der täglichen Sorge um die eigene Seele ein. Darin gewinnen wir am leichtesten ganz ungezwungen die rechte geistliche Haltung und Stimmung, um allezeit den Seelen geistlich zu begegnen und bereit zu ihrer Pflege zu sein.

Es ist freilich recht gut, wenn die Leute den Pastor, den sie auf der Kanzel für wer weiß was zu halten geneigt sind, unter der Kanzel, im Hause und im geselligen Verkehr, auch als einen Menschen ihresgleichen sehen und wie mit einem Ihresgleichen reden können. Und es wäre ungeschickt vom Pastor, gewaltsam geistliche Gespräche herbeizerren wollen, wo es besser ist, bei dem Gewöhnlichen zu bleiben. Es wäre ungeschickt, etwas zu machen, was sich eben nicht selbst macht, und den Leuten den Eindruck von etwas Gemachtem zu hinterlassen. Es wäre ungeschickt, den Leuten überall nur mit zugeknöpftem Pastoralrock begegnen und auf Schritt und Tritt darüber ängstlich wachen zu wollen, daß man nur dem Pastor nichts vergebe und daß die Leute es ja nicht vergessen, daß sie den Pastor vor sich und unter sich haben. Aber, das Geistliche mit Gewalt abstreifen, wenn man im geselligen Verkehr ist, mit Vorsatz nichts Geistliches reden wollen, mit Vorsatz lieber im Trivialsten sich bewegen, als ein geistliches Gespräch aufkommen lassen, oder aber im geselligen Verkehr nach seinem Fleisch sich gehen lassen und nach den Lüsten des alten Menschen, und also in der That zeigen, daß der Pastor auf der Kanzel und der Pastor unter der Kanzel zwei ganz verschiedene Subjecte sind, die nichts mit einander gemein haben, und daß es vollkommen genug sei, geistlich sein in der Kirche, — was darüber gehe, sei vom Uebel, sei Kopfhängerei und Pietismus — das, meine ich, ist doch noch ungeschickter und ungeistlicher und hieße unten niederreißen, was man oben gebaut haben will.

Der Heiland am Jakobsbrunnen kann uns lehren, Charybdis und Scylla zu vermeiden. Ein Pastor, der sich täglich in Christi Sinn erneuert, treibt Seelsorge, ohne daß er's weiß und es specialiter darauf anlegt. Geist-

lich gesinnte Seelen erwarten garnichts anders, als daß der Mann, der im Geistlichen lebt, auch unter ihnen im Geistlichen sich bewege. Wie die lebendige Predigt keine gemachte, sondern nur ein Accord aus der Harmonie des ganzen zusammenhängenden geistlichen Lebens des Predigers ist, nur in einer bestimmten Application, so ist auch die specielle Seelsorge nur ein Geben dessen, was in der Sorge um die eigene Seele in einem vorhanden ist, in einer bestimmten Application. So wird das Fischerhandwerk leicht und fröhlich. Anders nicht. So wird das Netz ausgeworfen, ohne daß man es selbst merkt und ohne daß die Fische es merken. Doch darf es uns nicht verborgen bleiben: gegen das offenbare Netzauswerfen, wo die Fische es wissen, was mit ihnen geschehen soll — also gegen das, was auf der Kanzel und bei den gewöhnlichen Amtshandlungen geschieht (zu rechter Zeit 2 Tim. 4, 2.) — hat der Teufel weniger. Desto mehr aber hat er gegen das, was unter der Kanzel und bei solchen Gelegenheiten geschieht, wo die Seelen nicht wissen, worauf es geht (zur Unzeit 2 Tim. 4, 2.). Das ist mit ein Grund, warum wir gar oft so lahm und lau und träge und ungeschickt unter der Kanzel sind. Es ist eine satanische Macht, die uns hindern will. Und wenn wir die nicht scharf in's Auge fassen und mit aller Gottesmacht uns dagegen rüsten, so kann's nicht vorwärts gehen.

Doch wer ist tüchtig zu solchem Amt? So müssen wir ja wohl, im Bewußtsein, was für ein Gemächte wir sind, mit dem Apostel fragen. Daß wir tüchtig sind, sagt der Apostel, ist von Gott. Ja. Gaben gehören zum Seelsorgergeschäft. Und Gaben kommen von Gott. Aber wem gibt Gott? Nur dem der da hat. Wir wissen ja wohl, was das heißt. Ob auch einer sagen kann: ich habe nichts? Ob man sich auch damit wird entschuldigen können: ich habe nicht die Gabe zur Seelsorge gehabt, darum habe ich sie nicht treiben können? Dann könnte auch jemand sagen: ich habe nicht die Gabe, für meine eigene Seele zu sorgen, also kann ich diese Sorge unterlassen. Es herrscht ein großer Mißverstand über Gaben und Begabung, ähnlich wie über die Erwählung. Man will es erst heraushaben, ob man erwählt sei, und dann möchte man allenfalls glauben und den Christenwandel anfangen. So will man also auch erst wissen, ob man die Gabe zu etwas habe, dann wolle man sich daran machen. Man sieht dabei auf Andere; man bemerkt an ihnen mehr Gewandtheit und Geschicktheit, und daraus macht man flugs den Schluß: ja, die haben auch die

Gabe, ich habe sie nicht, darum ist es nicht meine Schuld, wenn ich die Gewandtheit und Geschicktheit nicht habe. Das ist das eine Extrem. Das andere ist dies: daß man sich selbst zu hoch anschlägt und meint, man könne Alles, ohne daran zu denken, daß es einem von Gott gegeben werden muß. Hier ist man denn nur zu leicht geneigt, wenn man erfahren muß, daß man nicht Alles kann, zu tadeln und herunterzureißen und zu verdächtigen, was Andere zu Stande bringen. Man hat vielleicht garnicht einmal den ernsten Willen, etwas Rechtes zu thun, aber zu kritisiren und zu zerreißen ist man alle Zeit fertig. Der sittliche Grund davon liegt nahe. Die Jalousie war schon unter den Jüngern des Herrn. Was sollen wir armen Knechte sagen? Ja hier gilt's, die Hand an's Herz legen und beten: Herr, erforsche mein Herz und erfahre mich; prüfe und siehe, wie ich's meine! Ach, was ist es für ein großes Ding um die Unterordnung der Glieder des Leibes Christi unter einander und um die rechtschaffene Anerkennung der gegenseitigen Gaben!

Doch wir kommen zurück auf die Gabe. Die Gabe stellt sich erst in der Uebung heraus. Die Begabung sehen wir wohl, aber die Uebung, die Mühe und Arbeit sehen wir nicht, unter der die Begabung gekommen. Ich spreche hier von der höheren geistlichen Begabung, nicht von der natürlichen. Wir wissen, daß die geistliche Begabung nicht an die natürliche so gebunden ist, daß sie nicht auch aus dem Schwachen etwas Starkes machen könnte. Jahre gehören dazu, ehe man selbst dahinterkommt, was für natürliche Gaben man hat, und noch mehr im Geistlichen. Wie gesagt, nur die Uebung stellt die Gabe heraus. Wir dürfen uns also nicht entschuldigen, daß wir keine Gabe zur Seelsorge hätten. Wir müssen Hand anlegen, wir müssen als die Schüler lernen und üben und es darauf ankommen lassen.

Hierbei kann es viel nützen, wenn man in der Jugend schon Gelegenheit gehabt hat, geistigen und geistlichen Umgang und Verkehr zu pflegen im Hause oder durch Jugendfreundschaft in der Schule und auf der Universität, worauf leider nur zu wenig geachtet wird. Es wird wohl darauf geachtet, daß der Knabe und der Jüngling recht viel lernen und allerhand Wissen in sich aufspeichern, aber wie und wodurch das verarbeitet und verdaut werde, wie das Herz und das darein gepflanzte Göttliche sich entwickele, wie es mit dem innern Leben bestellt sei, ob das Herz sich selbst verstehe und erkenne, ob es ausdrücken könne, was sich ihm eingedrückt, ob

es klar und bestimmt aussprechen könne, was sich in ihm regt und was in ihm vorgeht, ob es wiedergeben könne, was es empfangen, darauf achtet man leider nur zu wenig, auf diese Seite der Bildung verwendet man leider nur zu wenig Sorgfalt. Und diese Seite der Bildung kann doch nur durch geistigen und geistlichen Umgang und Verkehr gefördert werden. Tüchtige Leute brechen sich darin von Jugend auf selbst Bahn. Was ihnen in der Jugend im Hause abgeht, suchen sie in freundschaftlichem Verkehr mit Altersgenossen. Ein Jugendfreund, dem man sich aus dem Innersten heraus mittheilen kann und von dem man wieder empfängt was in ihm sich regt, ist eins der besten Bildungsmittel für den künftigen Seelsorger. Ist es so schon in der Jugendzeit, wie vielmehr wird es in der spätern Berufszeit sein. Ich meine, jeder Seelsorger müßte wenigstens Einen Freund haben, mit dem er so steht, daß er bis in's Innerste hinein und aus dem Innersten heraus mit ihm verkehrt, dem er Alles sagt, dem er sein ganzes Herz auskehrt, mit dem er reden kann über das, was in seinem Herzen vorgeht. Man sage nicht: wozu ist das nöthig? Mein bester Freund ist in dem Himmel! — Aber ein guter Freund auf Erden, mit dem man von Herzen zu Herzen reden kann, das ist wahrlich ein köstlich Ding, eine Gabe vom besten Freunde im Himmel, die wir nie genug schätzen und hoch halten können. — Doch eine eben so köstliche, wenn nicht noch köstlichere Gabe vom Herrn, kann dem Pastor, falls er verheirathet ist, eine Frau sein, die ihren Heiland kennt und Ihm von Herzen dient und also dem Manne eine rechte Gehülfin nicht nur für sein äußerliches, sondern auch für sein inwendiges Leben ist. Wo lernt man so bis in die innersten Falten der Seele einander sehen, wo lernt man sich gegenseitig so durch und durch kennen, wo kann man über Alles, was die Seele angeht nnd in der Seele vorgeht, sich so aussprechen, wo kann man gegenseitig sein Innerstes so auskehren, wo kann man alle Seelenzustände so offen und rückhaltlos besprechen, als in einer solchen Ehe, in der Mann und Weib in dem Einen das Noth thut sich verstehen, und in der des Weibes Seele den Muth und die Tapferkeit hat, das was in des Mannes Seele vorgeht, auch das Schwerste und Gewichtigste, in sich aufzunehmen, in sich zu bewegen und mit dem Mann zu theilen, zu tragen, zu durchbeten und zu durchkämpfen (unbeschadet dem Beichtgeheimnisse, das von dem Pastor auch der eigenen Frau gegenüber auf's unverbrüchlichste wird gehalten werden können und müßen.)

Wie manches sieht das Auge der Frau, worin des Mannes Augen gehalten sind! Mit welchem feinen Takt weiß oft das Urtheil der Frau zu treffen, wo der Mann den Wald vor Bäumen nicht sieht. Wie viel kann der Mann in der seelsorgerischen Behandlung des weiblichen Geschlechts von der Frau lernen, da die feinen Fäden der Eitelkeit, der Eifersucht, des Neides, des Haschens nach Persönlichkeit unter dem Schein des Trachtens nach der Sache, dem Auge des Mannes sogar oft verborgen bleiben. Und welche Bewahrungen, namentlich bei der Seelsorge an dem weiblichen Geschlecht, die gar manche Gefahren für den Seelsorger mit sich bringt, kann dieser genießen, wenn er in dem richtigen, offenen, aufrichtigen, durchsichtigen Verhältniß zu seiner eigenen Frau steht und es nicht verschmäht, ihren Rath zu Hilfe zu nehmen. Der Pastor muß auch einen Seelsorger haben, und er kann ihn sehr nahe haben. Brauchen wir ihn nur. Geht's mit der Seelsorge im eigenen Hause schlecht, so wird es auch in der Gemeine schlecht gehen. Die Hand auf's Herz: wie steht's damit bei uns zu Hause? — Und damit genug. Es ließe sich noch allerhand sagen. Nur Eins noch. Die Drohungen der Schrift gegen die Knechte, die das Werk des Herrn lässig treiben, liegen mir schwer auf dem Herzen. Sehen wir ganz ab von denen, die unsere Seelsorge nicht wollen, und denken wir nur an die, die sie wollen und bei denen wir sollen. Wie stehen wir da? Müssen wir nicht mit tiefem Schmerz auf das Versäumte zurücksehen. Es hat vielleicht Zeiten gegeben, wo wir mehr konnten, wo wir mehr Leibeskraft und Rüstigkeit hatten, aber wo wir nicht so wollten, wie wir konnten. Jetzt möchten wir, und nun können wir vielleicht nicht, nun sind wir vielleicht nur zu oft durch leibliche Schwachheit und Gebrechen gehindert. Gott erbarme sich und gebe uns Muth, daß wir auch noch in der sechsten oder neunten oder eilften Stunde Hand an die Arbeit legen. Der Lohn ist groß. Und die Letzten können ja noch die Ersten werden.

II. Mittheilungen.

Aus dem Auslande.

Eine lutherische Kirchweih und die confessionelle Bewegung in Tyrol.

Von Dr. A. v. Oettingen.

Schon lange war es mir Bedürfniß, seitdem Gottes gnadenreiche Führung mir hier in der Fremde einen geistlichen Wirkungskreis bereitet und mich so unerwartet in den amtlichen Dienst unserer Kirche in der Diaspora hineingestellt, einen Bericht abzustatten, der nicht bloß meinen lieben Amtsbrüdern in der Heimath einen Friedensgruß bringen, sondern auch Rechenschaft ablegen sollte von dem, was Gottes Gnade hier im schönen, aber für unsere Kirche bisher unzugänglichen Lande gewirkt. Da ich bei meiner Ankunft mitten in eine stürmische Zeit confessioneller Glaubensagitation hineinkam, schien es mir doppelt Pflicht, mit solch einer Berichterstattung nicht zu eilen, sondern zuvor gründlich aus eigener Erfahrung die Sachlage kennen zu lernen und in aller Stille zugleich für den äußeren und inneren Bau unserer lutherischen Kirche dahier wirksam zu sein. Dieser Bau ist nun — Gott sei Lob und Dank — zu einem vorläufigen Abschluß gelangt. Ich benutze daher diese Gelegenheit, nach einem mehr als halbjährigen Aufenthalte, nicht bloß von unserer schönen Kirchweih den Brüdern in der Ferne eine Mittheilung zu machen, sondern auch im Zusammenhange mit derselben die confessionelle Bewegung in Tyrol zu beleuchten.

Zwar könnte es auf den ersten Blick scheinen, als trüge jene Thatsache einen rein privaten Charakter. Ist's doch nur ein kleiner „Betsaal" und keine wirkliche „Kirche!" Hat das denn mehr als locales Interesse? Sind doch auch an andern Curorten in Oesterreich, z. B. in Carlsbad und Marienbad Kirchen errichtet worden, ohne daß man in öffentlichen Blättern viel Notiz davon genommen? — Ich denke aber, in Gottes Reich mit seinem Senfkorncharakter giebts nichts Kleines. Das Unscheinbarste, ja jedes Samenkorn ist groß, wenn's nur Keim- und Lebenskraft hat. Ist's denn nicht an und für sich schon bedeutsam und für ein theilnehmend Christenherz wohlthuend, daß an einem Ort, wo sich seit Jahrzehenden so viele leiblich Kranke, ja wahrhaft Mühselige und Beladene sammeln, kein Trost des reinen Evangeliums ihnen gespendet, kein geistlicher Zuspruch ihrer Kirche, kein Sterbesacrament, kein christlich Begräbniß ihnen zu Theil ward. Darum, wenn Ein Glied leidet, so leiden alle mit. Und wenn endlich nach bangem Seufzen und schwerer Zeit der Dürre solcher Noth abgeholfen wird, so freuen sich alle mit, wenn irgendwo den „Fremdlingen hin und her" ein Altar Gottes gebaut wird.

Aber hier in Tyrol hat diese ganze Angelegenheit doch noch eine weitgreifendere, principielle Bedeutung. Kein Land deutscher Zunge ist in confessioneller Beziehung so exclusiv, als das schöne durch seine Natur schon felsenburgartig abgeschlossene Tyrol. Ich rede nicht von Wälschtyrol, welches selbstverständlich der römischen Tradition und Machtübung zugethan und unterworfen ist. Nein, auch unter den freundlichen Deutschtyrolern galt bisher ein protestantisches Element gradezu als etwas Monströses. Nie ist auch nur ein leiser reformatorischer Reinigungswind durch diese Thäler gestrichen. Während doch in allen übrigen österreichischen Landen die Reformation einst Wurzel gefaßt, ja in dem Maaße um sich gegriffen hatte, daß die meisten angesehenen adeligen Familien im sechszehnten Jahrhundert dem Protestantismus angehörten, und nur durch die blutigste Gegenreformation unter Kaiser Rudolf II. der römischen Kirche, besonders unter dem Einfluß der Jesuiten, wieder freier Raum geschafft wurde; während nicht bloß in Salzburg die Bauern „Salz schluckten" d. h. für die reformatorische Bewegung durch dieses Symbol sich eidlich verbündeten, um mit hartem Zwange wieder in ihre Schranken zurückgewiesen zu werden; — ist Tyrol „glaubenseinheitlich" geblieben allezeit, nicht bloß in seinem Bauernstande, sondern auch in seinem Adel, welcher vielleicht nirgends so wie hier als ein Vorkämpfer der kirchlichen Interessen erscheint. Wir brauchen bloß an die Namen Giovanelli, Brandis, Zallinger und a. m. zu erinnern. Aber es lag bisher auch kaum ein Grund zum Kampfe vor. Der Romanismus galt als traditionell gesichert und weder das Toleranzedikt des Kaisers Joseph II., noch der 16. Artikel der Bundesacte, welcher innerhalb der deutschen Bundesgebiete freie Religionsübung gestattete, machte die Tyroler bang. Sie wußten sich zu sicher in ihrer Felsenburg und das

unter der Macht des Clerus sich beglückt fühlende Volk huldigte wirklich einem gemüthlichen Fanatismus, der mehr wie naturgemäße Bornirtheit erschien, wie eng begrenzter Horizont, nicht aber wie bissiger Eifer und Kampfeslust gegen einen gefährlichen Feind. Daß freilich Adel und Clerus anders standen, bewies die im Jahre 1836 vollzogene Vertreibung der armen Zillerthaler, die besonders im Gegensatz zum liberalen Innsbruker Bürgermeister Maurer durch Einfluß des Grafen Giovanelli von dem ständischen Landtage beschlossen und vom Kaiser bestätigt ward, ein trauriges Seitenstück zur gewaltsamen Austreibung der 30,000 Salzburger Protestanten im vorigen Jahrhundert. Die „lutherischen" Zillerthaler mußten still ihr liebes Heimathland verlassen und ihr tiefes Heimweh weckte im Lande selbst keine Sympathie und fand keinen Wiederhall. Es schien dem Volke selbstverständlich, daß ein „Lutherischer" im Lande nicht leben könne und dürfe. Erschien ihnen doch gemäß den Darstellungen der clericalen Partei Protestantismus identisch mit modernem Heidenthum. Waren sie doch stolz darauf, die Glaubenseinheit ohne Makel zu bewahren. Kaum hatten die Zillerthaler Tyrol verlassen, als die Jesuiten herein gerufen wurden, während deren Vorläufer die Liguorianer und Redemptoristen schon vorher erschienen waren. Sie bemächtigten sich sofort der Schule und der bedeutendsten Anstalten; namentlich das Theresianum und das Gymnasium in Insbruck und Feldkirch wurden ihren Händen übergeben. Es ist nun freilich weltbekannt, daß bei den Jesuiten die Gemüthlichkeit des ultramontanen Fanatismus keine Stätte hat. Sie bauten in ihrer Art weiter an der Felsenburg und suchten sie festungsartig zu schirmen. Im Bewußtsein ihrer alleinigen Herrschaft war auch die Ruhe im Lande ein selbstverständliches Resultat [1]). Selbst das Concordat, das für die übrigen österreichischen Lande von so durchgreifender Bedeutung zur Sicherung der römischen Macht war, blieb in Tyrol — obgleich mit Freuden begrüßt — ohne erhebliche Folgen. Freilich mußten die Jesuiten seit dem Jahre 1848 ihre Schulherrschaft zum Theil einbüßen und neuerdings ist auch das Feldkircher Gymnasium, das letzte das sie noch hatten, ihnen genommen. Aber ihre Saat wirkte fort und die Geistlichkeit fühlte sich vollkommen sicher in ihrer Machtstellung und ihrem ruhigen Besitz.

1) Vgl. Ueber die Wiedereinführung des Ordens: Die Jesuiten in Tyrol, von einem Tyroler. Heidelberg 1845.

Im Lichte der gegenwärtigen stürmischen Glaubensagitation erscheint es in der That wie eine verhängnißvolle Weissagung, mit der Steub in seinem Buche über Tyrol aus dem Jahre 1845 [1]) seine Betrachtungen schließt: „So gleicht denn Tyrol, — sagt er — sowohl für den deutschen Gast als für den einheimischen Landesfreund, der an eine Zukunft glaubt, einer großen Halle, von alten Zeiten her geschmückt mit Tafeln und Krummstäben, mit Helmen und Wappen und insbesondere mit trophäenartig aufgerichteten Dreschpflegeln und Heugabeln, Morgensternen und Büchsen, zwischen denen eroberte Fahnen prangen, — einer schönen, prunkenden, mit historischen Erbstücken reich gezierten Halle, in welcher viele denkwürdige Haupt- und Staatsactionen vorgegangen; aber es ist zu lange kein Fenster mehr geöffnet, keine frische Luft mehr hereingelassen worden, und darum ist die Athmosphäre etwas dumpf und sticklich. Man sieht darin auch so ähnliche Gestalten, wie den Barbarossa im Kyffhäuser, gute, ehrliche, mitunter auch kräftige, edle, deutsche Häupter, die da in langen ständischen Reihen ruhig sitzen und schlafen, die Ritter, die Bürger, die Bauern, nicht ohne manchen guten Traum, der in Erfüllung gehen kann — während auf der Prälatenbank alles gleichsam wach ist und sich über den süßen Schlummer der Landsleute freut und eine leise, summende, wiegenliedartige Litanei über sie ergehen läßt. — Nun kommt aber vielleicht auch einmal der Tag, wo die Fenster, zumal jene gegen Deutschland hin wieder aufgethan werden, und ein frischer, angenehmer Luftzug wird wieder durch den Saal gehen und es wird wieder verschiedenes Leben geben in der alten großen Bergeshalle. Die alten Helme werden wieder neu erglänzen und die Stadtbanner wieder lustig wehen im Saal. Auch den Infeln und den Krummstäben wird der Wohlgesinnte eine fröhliche Motion im neuen Luftzuge nicht verübeln, wenn sie auch die Dreschflegel und Heugabeln sich etwas rühren und schütteln lassen wollen. Dann aber, wenn das Belebende des frischen Nordwindes verspürt ist, dann werden auch die biderben Schlummerer erwachen und wohl alle zusammen treten, die Geistlichkeit, die Herren, die Bürger und die Bauern, und sich freudig die Hand reichen und sich gestehen, daß das Zurückbleiben und das Hinterlegen des Geistes in's abgestorbene Herbarium, so gut es auch jeweils einem oder dem andern Stande

1) Vgl. Ludwig Steub: „Drei Sommer in Tyrol". München 1846.

thun möchte, gleichwohl der Gesammtheit nicht recht zuträglich und für diese nichts besser und heilsamer sei als Bewegung, Vorwärtsstreben, Weiterkommen. Und der Kaiser, der schon lange merkt, daß es mit der mechanischen Drillung und dem chiliastischen Schlafe seiner Landeskinder doch nicht mehr gehen will, der wird milde seinen Segen dazu geben."

Dieser Tag eines neuen frischen Lebens, dieser „neue Aera" ist angebrochen und der Kaiser hat nicht bloß „milde seinen Segen gegeben", sondern durch die neue Verfassung den aufregenden Kampf heraufbeschworen. Wie ein Blitz aus heiterem Himmel erschien mit noch jetzt in den Tyroler Bergen nachhallendem Donner der Ministerialerlaß sammt dem Protestantengesetz am 8. April 1861, durch welches alle Hoffnungen der Concordatsfreunde wie mit einem Schlage vernichtet erscheinen. Den Protestanten war auch auf tyrolischem Boden dadurch freie Religionsübung und unbeschränktes Niederlassungsrecht gewährleistet. Der Damm war durchbrochen, die Unbefangenheit des traditionell Kirchlichen zerstört, die Aufregung allgemein, die Empörung und der Abscheu gegen die Gefahr des eindringenden Giftes bei der Mehrzahl die vorwaltende Stimmung. Der tyrolische Landtag, der in demselben Monate tagte, gab derselben einen fast einheitlichen Ausdruck. Der dort ausgesprochene Protest gegen das neue Gesetz fand die lebhafteste Zustimmung bei der klerikalen Partei und das Landvolk jauchzte theils bewußt, theils unbewußt Beifall. Am 1. Mai brannten Freudenfeuer auf allen Bergen als Anerkennung für die „glaubensgetreue Haltung des Landtags". In Kaltern ward ein „glaubenseinheitliches" Festschießen mit demonstrativem Charakter veranstaltet. Monströse Dankprocessionen wurden allerorts angeordnet, namentlich machte die vom 31. Mai nach Riffian im Passeierthale einen mächtigen Eindruck. Die „Tyrolerstimmen" stießen in ihre Posaune. Ihr Chef-Redacteur, Gymnasial-Professor Greuter in Innsbruck, rühmte bei der Versammlung der „katholischen Vereine" in München die glaubenseinheitliche Haltung des Landes und das Recht auf confessionelle Sauberkeit innerhalb der tyrolischen Gränzen. Eine glaubenstreue Adresse ward an den Papst gerichtet und mit einer aufmunternden Allocution von demselben beantwortet. Triumphlieder wurden gesungen und gingen von Mund zu Mund.

„Tyrol, das felsenfeste hat gesprochen,
Den alten unberückten Sinn bewährt;
An dieser Feste ward die Fluth gebrochen,
Die einst das deutsche Vaterland verheert:

Jetzt neuerdings im Sturm herabgetrieben,
Gethürmet über seiner Berge Kamm
Stand sie am Thor, die Markung zu verschieben,
Und durchzubrechen seiner Felsen Damm;
Tyrol, fest, wie in jenen alten Tagen,
Hat diese Fluth mit Macht zurückgeschlagen!"

Wer wollte dem ernstgesinnten Tyroler, sei er Laie oder Geistlicher, die Liebe zu seinem angestammten Glauben verargen! Wer sollte es nicht nachfühlen, daß die Pietät gegen der Väter Sitte und die Bewahrung der kirchlichen Einheit wirklich ein mächtig Bollwerk sind gegen die widrigen Fluthen eines alles nivellirenden oder überschwemmenden Zeitgeistes! Wir achten und ehren jegliches Schwimmen gegen diesen schmutzigen Strom. Wir freuen uns aufrichtig eines jeden ernsten Glaubenskampfes, dessen Panier die Unterschrift trägt: „Treu dem alten Glauben". Aber leider wurde für die Erhaltung dieser edlen Glaubenstreue nicht wahrheitsgetreu gekämpft, nicht immer mit lauteren Mitteln. Und so hat die Agitationspartei mit ihrem Einheitsfanatismus selber die Opposition des mit Recht verhaßten „Zeitgeistes" heraufbeschworen. Ja der „Zeitgeist" mit seinen verschwommenen liberalistischen Tendenzen, mit seiner Allerweltstoleranz und glaubenslosen Indifferenz brauchte gar nicht von außen sich einzuschleichen. O nein, dieses unheimliche Feuer glimmte schon längst am heimathlichen Heerde unter der Asche und der Agitationssturm hat dasselbe lichterloh angefacht, daß nun die Flamme nicht mehr zu löschen ist. Man hatte es von kirchlicher Seite eben zu arg getrieben und gemeint unter dem Schutz der politischen Gesetze sowohl jenes gährende Ferment niederhalten als auch jede Idee von Protestantismus von diesem „heiligen" Lande abhalten zu können. Man hatte versucht, durch Entstellung der reformatorischen Principien, ja durch Identification derselben mit allem Verruchten, Revolutionären, Radicalen, überhaupt Gottlosen ein Schreckbild dem Volke vorzuführen, welches aber bald merkte, daß jenes Bild durchaus nicht richtig, sondern ein Zerrbild war, ja eine Vogelscheuche, an welche sich am Ende die dummsten Thiere gewöhnen, ohne davor bange zu sein. Noch mehr. Selbst wenn der Protestantismus so beschaffen wäre, wie die ultramontane Partei ihn hier schildert, warum denn nicht mit dem Schwerdt des Geistes gegen ihn zu Felde ziehen? Warum dem Landvolk vorspiegeln, man wolle ihnen durchs neue Gesetz ihre Religion rauben? Schon gegen die Zillerthaler war vom Grafen Giovanelli ein „lutherisches Tyrol" als ab-

schreckendes Beispiel schattenspielartig vorgezaubert worden. Und so hieß es auch jetzt, man wolle dem Tyroler seinen Glauben nehmen, ihn protestantisch machen. Während das Protestantenpatent nur von Duldung einwandernder oder in Tyrol sich aufhaltender Protestanten spricht, während es sich also bloß darum handelt, den bisher gegen sie ausgeübten polizeilichen und staatlichen Druck aufzuheben, während alle Besonnenen zugestehen müssen, daß nicht einmal Gefahr vorliege, daß in dieses schon übervölkerte Land fremde protestantische Einwandrer sich niederlassen könnten: wird ein Geschrei erhoben, als säße das Messer schon an der Kehle; als sei es mit der Glaubenseinheit schon zu Ende, als sei die römische Katholicität untergraben und der alte Glauben schier wankend und schwankend geworden. Haben da nicht auswärtige selbst katholische Beobachter mit Recht sich über diesen panischen Schrecken verwundert, welcher einem Feinde galt, der noch gar nicht nahte und der in dieser vorgespiegelten höllischen Waffenrüstung gar nicht existirt. Hat nicht ein L. Steub recht, mit mitleidigem Lächeln zu sagen: „Ach, dort drinnen — im lieben Tyrolerlande — gehen jetzt die Bauerweiblein und die schwarzen Männer mit der Prozession und beten um Rettung vor den Ketzern, die ihnen gar nichts anhaben wollen und klettern hinauf zu hochgelegenen Heiligthümern auf die Berge, um den Gott zu suchen, der ihnen im Thal ausgekommen ist". — War solch' ein Spott nicht berechtigt, wenn die clericalen Stimmführer und ihre Nachbeter jetzt wirklich meinten, ohne staatlichen Polizeizwang sei die Glaubenseinheit gefährdet? War das ein Beweis von vollem, freudigem Vertrauen zur eigenen Kirche und zur Glaubenstreue des Volkes, wenn man die Krücke der äußeren Gewalt zur Forterhaltung derselben nicht missen zu können meinte? Kann man's den freier gesinnnte Katholiken verargen, wenn sie in den öffentlichen Blättern rückhaltslos erklärten: „Glaubenseinheit könne für sie nur einen Werth haben, wenn sie das Ergebniß freier Wahl und Ueberzeugung sei; nicht aber, wenn sie, durch die Gesetzgebung zwangsweise festgehalten, an jenen traurigen Grundsatz der finsteren Zeiten des 17. und 18. Jahrhunderts erinnert: — cujus regio, illius religio, — unter welchem der Katholicismus nicht weniger zu leiden hatte, als andre Bekenntnisse. Ein Staatschristenthum, welches die Kirche in all' die Kämpfe und Streitfragen des öffentlichen Lebens mit hineinziehe, werde dem wahrhaft kirchlich Gesinnten gewiß als das am wenigsten Wünschenswerthe erscheinen; und nur der Umstand, daß Tyrol noch in mancher Beziehung

ein Stück Mittelalter darstelle, daß namentlich jene Classen, welche bisher die süße Gewohnheit des Herrschens übten, sich schwer von derselben trennten, vermöge den Eifer zu erklären, womit ein Theil der Geistlichkeit diese Frage erfaßt habe" [1]).

So mußte denn auch bald im Lande selbst der Kampf entbrennen, ohne daß auch nur eine einzige protestantische Feder sich an der literärischen Fehde betheiligt hätte, die nun losbrach. Die schon genannten „Tyroler Stimmen" waren das einzige streng ultramontane Parteiblatt, welches rücksichtslos alle Mittel in Bewegung setzte, für die „Glaubenseinheit" zu agitiren. Meinten sie doch anfangs in autokratischem Hochmuthe, sie repräsentirten Tyrol und das ganze Land stehe wie Ein Mann hinter ihnen. Diese Illusionen schwanden nur zu bald, und sie mußten selbst zugestehen, daß nicht bloß die „sogenannte Intelligenz aus ihren Listen zu streichen sei, sondern daß das gesammte Volk der Städte, der Handelsstand, die Beamtenschaft ihnen Opposition mache, ja daß selbst die Stimmung auf dem Lande eine getheilte sei. Während freilich die sogen. „Katholischen Blätter" ihnen secundirten, waren alle übrigen Zeitschriften gegnerisch, nicht bloß die rein localen Winkelblätter, wie die „Stimme der Zeit", die „Schützenzeitung ꝛc., sondern auch die größeren weitverbreiteten Zeitungen, wie die Botzener, die Feldkircher und die neu, speciell im Interesse der liberalen Partei, gegen die Glaubensagitation gegründete — Inn-Zeitung. Selbst der alte, volksthümliche „Tyroler Bote" zog hier und da seine Stirn in unwillige Falten.

Da begann denn der erste Siegesrausch vom 17. April einer allmäligen Entnüchterung Raum zu geben. Man mußte sich auf einen scharfen und lang anhaltenden Kampf im Lande selbst gefaßt machen. Und nicht mit Unrecht fühlten es die conservativ Ultramontanen durch, daß im Hintergrunde jener liberalen Agitation ein viel schlimmerer Feind stecke, als der offen und klar auftretende Protestantismus sei. Allerlei „Freimaurerthum" und „democratische Gelüste" und „indifferente Glaubenslosigkeit" wurden jener liberalen Partei in die Schuhe geschoben, welche doch sich damit brüstete, auf dem Boden des Staatsgesetzes zu stehen und dem Willen des Kaisers gemäß zu handeln. Während die Clericalen sich steif auf den Boden des „Concordats" stellten und die „Hitze" gegen dasselbe [2])

1) Vgl. Allg. Zeitung 1861. Nr. 330. Correspondenz aus Südtyrol.
2) Tyroler Stimmen 1862. Nr. 5 u. ff.

als Beweis eines akatholischen Sinnes brandmarkten, stellten sich die Liberalen im Verein mit allen höheren Staatsbeamten und Bezirksinspectoren auf den Boden des neuen Ministerialerlasses und brauchten den kaiserlichen Willen als Schild ihrer Legitimität. Von beiden Seiten ward mit leidenschaftlichem Partei-Eifer gekämpft und das peccatur extra et intra muros gründlich bewahrheitet. Dort unlauterer Fanatismus für eine an sich gute Sache, die Bewahrung der Glaubenseinheit, hier pietätsloser Indifferentismus mit demonstrativer Tendenz für abstract liberale Principien; dort hyperconservativer Ernst in der Aufrechterhaltung der Vätersitte, hier moderne Leichtfertigkeit in Geltendmachung eines unleugbaren Rechtes, der freien Glaubensüberzeugung. Dort ein knechtisch gebundenes Gewissen mit entschieden kirchlichem Servilismus; hier ein freiheitlich reagirendes Gewissen mit unentschiedenem und unkirchlichem Liberalismus. Dort und hier eifrige Hingabe an die Sache, wenn auch nicht leidenschaftlose. Dort und hier unbrüderliche Anfeindung und wenig „katholische Glaubenseinheit!“ [1])

1) Obgleich mehr in das Gebiet der localen chronique scandaleuse gehörig, erscheinen doch für die Stellung der Parteien und die ganze Färbung des Kampfes charakteristisch die kirchenpolitischen Demonstrationen, die sich an das sogenannte „Botzener Lichtfest“ vom 10. Nov. vorigen Jahres anknüpften und fast alle tyrolischen Blätter und Gemüther in die größte Aufregung versetzten. Der clericalen Partei gilt Botzen als das „südtyrolische Babel“. Und gerade dort sollte von den Liberalen die Einführung der Gasbeleuchtung zu einem demonstrativen Fest benutzt werden. Ein solches können die Tyroler schlechterdings nicht anders als durch Schießen begehen. Geschossen wird in diesem echoreichen Lande bei jeder Gelegenheit. Kirchliche Festzüge, ja alle Marienprocessionen und Feierlichkeiten an großen Festtagen, die Auferstehung des Herrn, sowie die Vollendung der wiederholt vorkommenden vierzig- und hundertstündigen Gebete der Capuciner — sie müssen alle durch obligate Kanonenschäge und lärmenden Pöllerknall annuncirt und begleitet werden. Daß die liberale Partei das Lichtfest in Botzen nicht ungenützt vorübergehen lassen werde, ließ sich um so mehr erwarten, als schon vorher (wie oben kurz erwähnt worden) die „Tyroler Stimmen“ — dieser „Störenfried im Lande“, nach der Ansicht der Botzener — im glaubensgetreuen Kaltern — (diesem durch den Nimbus der „heiligen“, stigmatisirten Maria v. Mörl berühmt gewordenen Orte) ein Freischießen im Mai proclamirt hatten, „mit dem Zweck der freudigen Anerkennung der altgetreuen Haltung des tyrolischen Landtages“, gewidmet „den Vorkämpfern der Glaubenseinheit unserer Heimath“. Das erschien offenbar als eine „Demonstration gegen das promulgirte kaiserliche Gesetz“ und die liberalen Blätter unterließen es nicht, sich auf dasselbe zu berufen, um ihre Kundgebungen für die „Aufklärung“, den „Zeitgeist“ und den „Fortschritt“ als auf dem Boden des Gesetzes sich bewegende zu rechtfertigen. So ward denn vom Bürgermeister Dr. Streiter das Botzener Freischießen mit folgender öffentlicher Proclamation eingeleitet: „das Licht, das künftig auf unseren Straßen die Nacht nahezu in Tag verwandeln soll, hat etwas Sinnbildliches. (!) — Man erinnert sich an das geistige Licht, das uns denn auch in diesem Jahre aufging (erst?), an die Wiedergeburt unseres staatlichen Lebens und die Befreiung des Gewissens von jeder unwürdigen Schranke. Licht zumal ist die Himmelstochter, welche das edle Herz unseres Kaisers vermochte, uns das Patent vom 8. April zu geben; es verbürgt jedem Staatsbürger die Freiheit des Denkens und Forschens“. — Sofort ward von den Ultramontanen zunächst durch eine Monstreprocession, dann aber durch ein gleichfalls tendenziöses, glaubenseinheitliches Trutzschießen in Telfs und Lana eine Gegenmine gegraben. Eine großartige Diversion der Glaubenseinheitlichen sollte dem Feinde wo möglich noch einen vernichtenden Schlag beibringen und zweifelhafte Freunde für ihre Sache gewinnen. Ein Bittgang ward in Botzen veranstaltet, wo Tausende, angethan mit der „Waffenrüstung des Gebetes“ sich versammelten. Man sprach in den clericalen Blättern von mehr den 20000 Landleuten, die sich zu demselben versammelt hätten. Thatsächlich waren aber gegen 7000 Laien und 178 Priester gekommen. Ein von Brixen aus durch die Tyroler Stimmen veröffentlichter, aus geistlicher Feder geflossener Warnungsruf war vorhergegangen. Man habe es — so heißt es in demselben — darauf abgesehen, in Botzen ein glänzendes Lichtfest zu feiern. Es giebt aber ein „wahres“ und ein „Irrlicht“. „Jenes ist Jesus Christus, der gesprochen: Ich bin das Licht der Welt ꝛc. Dieses Licht leuchtet schon seit fast 1900 Jahren in der heiligen katholischen Kirche. Das Sinnbild desselben ist jene heilige Flamme, welche in jeder katholischen Kirche Tag und Nacht vor dem Tabernakel des Allerheiligsten unterhalten werden muß. Dieses Licht leuchtet in keinem protestantischen Tempel; denn Luther, Calvin, Zwingli und die übrigen Urheber des Protestantismus haben dasselbe mit Verleugnung des Glaubens an das heilige Altarsacrament ausgelöscht. Der Protestantismus hat also das wahre Licht verloren und schwindelt herum im Irrlicht“. Zugleich ward ein von dem Canonicus Hirn verfaßtes Placat veröffentlicht, an den Straßenecken in Botzen, Meran u. s. w. angeklebt, in welchem es hieß: „Jeder Schütze, der an diesem Lichtfeste Theil nimmt, muß der Ehre entsagen, zur Tyrolerfahne der edlen Voreltern zu gehören, die mit dem Bilde des göttlichen Erlöserherzens nnd Mariahilf geziert, sie immer zu Sieg und Ruhm geführt hat“. — In der Kirche aber hielt der Decan von Kaltern, Giuliani, eine fulminante Predigt über „das theilnehmende päpstliche Antwortschreiben auf den Tyroler Schmerzensschrei in Glaubenssachen“. Diese Predigt muß gründlich die Leute in Aufreguug versetzt haben, da viele Bauern nach derselben murrend gesagt haben sollen: „Diesmal sind wir mit dem Rosenkranz gekommen; das nächste Mal werden wir mit Knütteln erscheinen“. Auch die

So standen die Sachen als ich im Herbste v. J. mit beschwertem Herzen hierher kam. Was ich in Bezug auf die Verhältnisse unserer protestantischen Kirche hier vorfand, war auch nicht grade im Stande, einem Muth und Freudigkeit zu geben. Es schien im Gegentheil das eben erst erwachte und namentlich durch die hingebende Liebe und Glaubenstreue des seligen Tschirschky geförderte protestantische Stillleben kaum noch zu athmen, ja im Verscheiden begriffen schleppte es sich mühsam fort.

Schwere Zeiten für unsere Brüder in der Diaspora waren hier vorangegangen. Bevor im Jahre 1859 der verstorbene König von Preußen mit dem Oberhofprediger Dr. Snethlage hier seinen Aufenthalt genommen, war nicht einmal von der Möglichkeit eines ganz stillen, privaten

Gottesdienstes für die Protestanten die Rede. Man hatte mit Gensd'armen gedroht. Auf dem Friedhofe waren bei protestantischen Beerdigungen die peinlichsten Collisionen vorgekommen, die zu widrig und betrübend sind, als daß man sie sich wieder ins Gedächtniß rufen möchte. Für die protestantisch-norddeutsche Majestät wurde auf höhere Ordre Raum geschafft. Auf solche Weise ward zuerst der Damm durchbrochen. In den beiden darauf folgenden Wintern (1860/61) wurden hauptsächlich durch die Fürsorge des oben genannten, schon seit Jahren als Kranken hier anwesenden guten Herrn von Tschirschky Reiseprediger herberufen, zuerst Franck aus Rügen, sodann Pfäfflin aus Würtemberg. In einem kleinen Zimmer versammelte sich zu gottesdienstlichem Zweck ein verhältnißmäßig ge-

„Tyroler Stimmen" brachten (in Nr. 170.) eine ähnlich harangirende Aufforderung: „Bisher habe das Volk in seiner immensen Mehrheit nur in der friedlichen Waffenrüstung des Gebetes vor den Altären der himmlischen — wie mit der Bittschrift in den wehrlosen Händen vor dem Throne der irdischen Majestät zu erscheinen gewagt. Wohin werde es aber kommen, wenn man dem Volke zurufen müßte: „werfet die Bittschrift und den Rosenkranz jetzt weg; herab von euren Bergen, herab mit euren Stutzen! Mit diesen in der Hand werden wir in Zukunft unsre Bittschriften schreiben". Was Wunder, wenn bei solchen Drohungen die Liberalen von den „Wogen finsterer Wühlerei" sprachen oder über den „ohnmächtigen Grimm" der Gegner lächelten. Oder hatten sie nicht Grund, öffentlich von den Clericalen zu sagen: „Während diese Leute auf ihrem heuchlerischen Schilde die Eintracht und den Frieden des Heimathlandes tragen, sind sie es selbst, die den Brand angefacht haben, und noch fortwährend schüren, der, wenn die Besonnenheit unserer Landleute es nicht verhindert hätte, weit mehr Zwietracht und Spaltung in unserm Lande im Gefolg gehabt hätte, als wenn die verpönten Protestanten zu Tausenden über die Grenze gezogen wären. Sie führen den Ruhm des Vaterlandes im Munde und sie selbst haben seinen Namen vor den Augen des civilisirten Europa mit Schmach bedeckt. Sie sind die Feinde Tyrols, die seinen Frieden und seinen Ruhm zu vernichten suchen. Wir möchten die Verantwortung nicht tragen, die sie sich Tyrol gegenüber aufgeladen, den Schaden nicht auf unserem Gewissen haben, der durch sie der Religion vor Allem, sodann der Kraft, dem Frieden und dem Ruhme Tyrols erwachsen ist. Gewissenlos verfolgen sie ihre eigensüchtigen Plane aus blinder Scheu vor der Concurrenz, die ihnen werden könnte und treten dabei gleichgültig die höchsten Güter unseres Heimathlandes in den Staub". — So die Botzener. Wer fühlt die particula veri nicht durch? — An dem Abend des „Lichtfestes" selbst weigerte sich die Geistlichkeit, sich irgendwie zu betheiligen. Selbst der Kirchthurm durfte nicht beleuchtet werden, worüber die „Messagerie tirolese di Rovereto" folgenden satyrisch beißenden Bericht aus Botzen brachte: „Man wollte den schönen gothischen Kirchthurm der Pfarrkirche mit bengalischem Feuer erleuchten. Aber jene Partei der Dunkelmänner, von welcher man mit Recht und im eigentlichsten Sinn sagen kann: das Licht ist erschienen, aber die Finsterniß hat es nicht begriffen — widersetzten sich der Ausführung des Programmes und so überragte auch der gothische Thurm des Gotteshauses, während selbst die entferntesten Stadtwinkel erleuchtet waren, schwarz und dunkel die beleuchtete Stadt, — ein finsterer Leuchtthurm (man verzeihe den Ausdruck) über einem Lichtmeer. Eine häßliche Lüge und dennoch

ringer Theil der protestantischen Curgäste; und bei Leichenbegängnissen durfte außer einigen liturgischen Gebeten kein freies Wort gesprochen werden. Selbst Snethlage hat sich in Folge des Concordats diesem Verbot fügen müssen.

Diesen Nothstand fühlte vielleicht niemand so tief, empfand niemand so schmerzlich als der selbst bei den römischen Gegnern als „strenggläubig" anerkannte Tschirschky. Er faßte zunächst ganz im Stillen den Plan, mit Gottes Hülfe einen eigenen Friedhof für die Protestanten herbeizuschaffen und sodann ihnen ein kirchliches Local für ihre Gottesdienste herzustellen. Erst als das Protestantenpatent vom 8. April v. J. erschienen war, konnte mit Ernst an die Ausführung dieses Planes gedacht werden.

das wahre Symbol jener Partei, welche — um sich als Gebieterin über die Menge zu behaupten, die Symbole der ewigen Wahrheit fälscht, die vor allem sich in der Kirche offenbart, welche die Gott geweihten Häuser mit Thürmen versah, auf daß von denselben das schirmende Kreuz seine Strahlen ausbreite". — In solchen jedenfalls übertriebenen, hämischen Auslassungen ist offenbar die modern lichtfreundliche Tendenz zwischen den Zeilen zu lesen. Nicht die Protestantenfreundschaft positiver Art, nicht der polemische Eifer antikatholischer Gegner, auch nicht hier und da ein wirklicher Protestant oder eine Protestantengemeinde braucht den gläubigen Freunden der Kirche Furcht einzujagen; sondern vor allem jener glaubenslose Indifferentismus, der die Pietät verloren und mit dem Zeitgeist buhlt. Das ist der „kommende Wolf", vor welchem die Schaafe auch in Tyrol müssen gehütet und bewahrt werden. Der Wolf aber, der den Lanaer Schützen als Verkörperung des antichristischen Protestantismus von den Klericalen vorgespiegelt wurde, existirt thatsächlich in den hiesigen Thälern und Bergen, Wäldern und Feldern noch gar nicht. Durch solche Uebertreibung gaben die „Kirchlichen" ihren Gegnern wiederum eine Waffe des Spottes in die Hand. Denn die Botzener persifflirten jene unmotivirte Angst sogleich in folgender Weise: „Man hat die Bauern schon wiederholt aufgeschreckt, weil der „„Wolf"" komme. Aber der Wolf kam und kommt nicht; und so werden die Bauern endlich zu Hause bleiben. So ward schon im April (beim Landtag scil.) der confessionelle Antrag als Dringlichkeitsantrag behandelt und gleichsam standrechtlich erledigt, während der Kaiser reifliche Erwägung forderte. Aber man litt keinen Aufschub; — der Wolf stand schon an der Grenze. Da er nicht kam, ward am 30. Juni wieder eine Petition um Suspendirung des Patentes vom 8. April nach Wien gesandt; denn die Wölfe seien zum Sprunge bereit. Aber die reißenden Thiere blieben wieder aus. Endlich glaubte man zum Glück am 10. Novbr. zu Botzen einige junge Wölfe oder wenigstens wolfartige Wesen entdeckt zu haben und rief die Schützen zur Jagd in die Gegend von Lana. Die heimgekehrten Schützen wußten nun wohl von unentgeldlichen Stellwagen und gutem Tractament zu erzählen, aber nichts von schädlichen Eindringlingen ins Tyroler Land. Also: — die „Agitation" hat kein greifbares Ziel. Man sieht sich nach einem Gegenstande eines so maßlosen Eifers und ränkereichen Streites um und findet nicht einmal eine „lana caprina" vor". — So liegen sich also hier zu Lande die „katholischen Brüder" gründlich in den Haaren! Wir aber, als Beobachter, sehen zu und müssen sagen: wo ist denn eure imposante Glaubens- und Kircheneinheit?

Denn nun war es ja den Protestanten erlaubt auch in Tyrol sich anzukaufen.

Tschirschky erstand ein für den gedachten Zweck sehr günstig gelegenes Haus durch Vermittelung eines Katholiken, des Herrn v. Weinhardt, der sich in freundlichster Weise der Sache annahm [1]). Da Tschirschky überzeugt war, daß die Tage seiner irdischen Wallfahrt nach menschlicher Voraussicht wohl zu zählen seien, so entwarf er bald den Plan für das neu zu erbauende Haus, welches an Stelle des Alten aufgerichtet werden und zugleich als Betsaal und als Pfarrwohnung dienen sollte. Testamentarisch verpflichtete er seine Erben im Fall seines Todes es auszubauen (mindestens mit einem Kostenaufwand von 7000 Fl. ö. W.) und traf zugleich folgende definitive Bestimmung: „dieses Haus soll meinen evangelischen Glaubensgenossen in Meran und Umgegend, so lange dieselben eine Kirche nicht haben, anstatt einer solchen als Gotteshaus und zugleich als Wohnung für ihren Geistlichen dienen. Wird in späteren Jahren in Meran eine evang. Kirche erbaut, so soll mein Haus dann lediglich die Pfarrwohnung bilden oder was die zuständige evang.-lutherische Kirchenbehörde dann für passend erachtet". — Noch zu seinen Lebzeiten im vorigen Sommer begann der Bau. Aber am 22. September erlag der edle Tschirschky seiner Brustkrankheit. Seine Leiche ward durch den Bruder, den nunmehrigen Testamentsvollstrecker, nach Preußen gebracht, woselbst Tschirschky in der Nähe von Brandenburg auf dem Gute Glien seine Heimath hatte. Sein Andenken wird nicht bloß bei Allen, die ihn gekannt, ein gesegnetes bleiben, sondern auch bei denen, die als kranke und leidtragende Glaubensgenossen in Meran zunächst leibliche Heilung suchen, wird jeder Tropfen Balsam, der auf ihre wunde Seele kommt, sie erinnern an diesen in dem Herrn entschlafenen Wohlthäter seiner Glaubensgenossen.

1) Es ist wirklich kaum glaublich, welchen Schmähungen und Verläumdungen dieser Mann, der ein geschätztes Mitglied der Meraner Gemeindeverwaltung ist, in Folge seiner angeblichen Protestantenfreundschaft ausgesetzt war. Selbst seine Kränklichkeit ward als eine Offenbarung göttlichen Zornes wegen seiner unkatholischen Gesinnung hingestellt und die „Tyroler Stimmen" entblödeten sich nicht, öffentlich zu behaupten, daß er in auffallender Weise dahin siehe, weil er den Protestanten erlaubt habe, in seinem Hause Gottesdienst zu halten". — Es ist eine sonderbare Fügung, daß unser Bethaus mitten inne liegt zwischen dem Grundstück des gräflichen Agitators für die Glaubenseinheit, Giovanelli, der uns gern durch eine vorgebaute hohe Mauer das Sonnenlicht verdecken möchte und dem Hause des liberalen Herrn von Weinhardt, der den Bau selbst übernommen und dem wir die rasche Ausführung desselben verdanken.

Mit voller Wahrheit wird jedem künftigen Besucher unseres schönen Friedhofes eine ihm von den hiesigen Curgästen gewidmete große Votivtafel Zeugniß davon ablegen, weß Geistes Kind er war. Denn golden prangt in dem weißen Marmor das Wort, das wir ihm nachrufen und das sein ganzes Wesen und Wirken so treffend kennzeichnet: „Selig sind die Friedfertigen".

Nach v. Tschirschky's Heimgange war aller Zusammenhang wie zerrissen. Es schien die bewegende Triebkraft von der jungen Pflanze protestantischen Lebens dahin gewichen zu sein. Der Bau des Hauses ging läßig vorwärts und kein Vorübergehender konnte sich der Wehmuth erwehren, wenn — wie ein Bild unseres Zustandes in der Diaspora — allerlei Material und Schutt durcheinander lag und die theilnahmlosen, fremden Arbeiter nur eben so dahinschlenderten. Es war auch nicht zu verwundern, daß die Arbeitsgeschäftigkeit erlahmte. Es fehlte der Bauherr. Es fehlte ein klares Ziel der Arbeit. Ja es fehlten sogar Pläne und Angaben für die kirchlich würdige Ornamentirung und Einrichtung des Ganzen. Die disjecta membra einer sich eben sammelnden Fremdengemeinde und die wenigen hier unter der „katholischen" Bevölkerung lebenden weiblichen Glieder unserer Kirche hatten durch Tschirschky's Tod ihr organisirendes Haupt verloren und empfanden es schmerzlich, was es heißt, eine zerstreute Heerde ohne Hirten zu sein.

Ganz still begann nun — fast möchte ich sagen in familienhaft häuslicher Weise, — κατ' οἶκον — der Gottesdienst, den ich, — ohne auf besondere Aufforderung oder Vollmacht zu warten, im October mit Gotteshülfe eröffnete. Mir assistirte als treuer „Organist" ein Amtsbruder aus Leipzig, der Diaconus Dr. H. Lohse, der leider durch seine Krankheit verhindert war, — wie er so gern gewollt hätte — auch mitunter das Wort Gottes hier zu verkündigen. Die Theilnahme wuchs; das private Quartier war bald zu klein. Wir mietheten ein größeres Local und feierten in demselben als bescheidene Kreuzkirche unser Reformationsfest im Hause des oben genannten Herrn von Weinhardt. Die Glocken der unseren Fenstern gegenüber sich erhebenden stolzen Pfarrkirche mußten ohne es zu wissen und zu wollen auch die Glieder der Reformationsgemeinde um 10 Uhr zu ihrem Gottesdienst berufen. Und während wir uns auf dem einigen Grunde, der gelegt ist, zu erbauen und uns zum Bewußtsein zu führen suchten, ob und in wiefern wir als Glieder der protestantischen Kirche das

gute, uralte, apostolisch-katholische Bekenntniß bewahrt haben, — ward nebenbei in der römischen Pfarrkirche das stolze Panier des Glaubenskampfes für die Einheit geschwungen, die in Rom gesucht wird und jetzt von mehr als Einer Seite gefährdet erscheint. Auch hier sollte das gnädige Antwortschreiben des Papstes den Anlaß dazu gegeben, das beliebte Drama der Monstre-Bittgänge in Scene zu setzen. Während ich an dem stillen Ort, der in der That an das jesajanische „Häuslein im Weinberge" mahnte, über unsere alte apostolisch-reformatorische Grundwahrheit: „Thut Buße und glaubet an das Evangelium" predigte, bestieg, wie ich nachher erfuhr, der ultramontane Löwe des Tages, der durch seine Extravaganzen berüchtigt gewordene Kapuzinerpater Josue Trolf die Kanzel, donnerte gegen die Freimaurer und ihre Anhänger d. h. gegen alle Landeskinder, welche nicht mit Gut und Blut für die Glaubenseinheit, die ein Recht des Tyrolervolkes sei, einstehen. „Solch' ein Recht" — so soll der begeisterte Redner in die Kirche hineingeschrieen haben — „muß man verlangen; darum zu bitten, ist Feigheit". Also predigte er, ein zweiter Peter von Amiens einen Kreuzzug mit geistigen Waffen, indem er nach eben geschlossener Weinlese das gute Weinjahr mit der Glaubenstreue in Verbindung brachte. Manche Zuhörer selbst unter den Landleuten sollen doch kopfschüttelnd weggegangen sein; andre mit König René's Tochter, der blinden Jolanthe ausgerufen haben: „es ist gewaltig, wie du reden kannst".

Trotz solchen öffentlichen Protesten gegen die angebliche Störung und Durchbrechung der Glaubenseinheit hielten wir doch ungehindert unter wechselnder Theilnahme unsre Gottesdienste fort. Selbst Katholiken erschienen, wenn auch zuerst selten. Das ausdrückliche Verbot des Decans und die Drohung der Excommunication mag in der kleinen Stadt doch Viele abgehalten haben, ihrer Lust oder Neugier nachzugehen. Aber bei jeder öffentlichen Beerdigung war die Betheiligung des „katholischen" Publicums eine allgemeine. Und kein Mal ist auch nur die geringste Störung vorgefallen. Im Gegentheil es war stets die Haltung der Menge eine würdige und die Aufmerksamkeit eine gespannte.

Das zeigte sich namentlich bei der schönen Einweihungsfeier unseres neuen Friedhofs, über welche ein öffentlicher Bericht schon vorliegt [1]). Die-

1) Vgl. Feierlichkeit zur Einweihung des protestant. Gottesackers in Meran am 10. Dec. 1861 ꝛc. Leipzig. Breitkopf und Härtel.

selbe war in mehrfacher Beziehung epochemachend für die Entwickelung der hiesigen confessionellen Bewegung. Zunächst dadurch, daß sie der „leidigen Kirchhofsfrage", die in Folge des Concordates den widrigen Zwist der Confessionen bis über das Grab hinausgehen ließ, ein für allemal ein Ende machte. Denn für Meran wenigstens war von nun ab auf diesem Gebiete eine Collision unmöglich [1]). Sodann aber war es principiell von großer Bedeutung, daß mit diesem Friedhof der Protestantismus Fuß gefaßt hatte in diesem Lande. Es war das erste Stück protestantisch geweihter Erde im schönen Tyrol, so wie das Bethaus der erste protestantische Besitz in demselben. Die Tyroler Stimmen klagten daher in ihrer Weise über die „Einnistung" der Ketzerei. Wir aber lobten Gott mit dem Psalmisten, daß der

1) Wie aufregend und widrig solche Collisionen wirken, habe ich noch vor ein paar Wochen in Botzen Gelegenheit gehabt zu erfahren. Ich ward von der Mutter eines daselbst verstorbenen Würtembergers, dem ich kurz zuvor noch auf seinem Siechbette das h. Abendmahl ertheilt hatte, aufgefordert, zur Beerdigung hinüberzukommen. Es war die erste feierliche protest. Beerdigung, die in Botzen stattfand. Der liberale Bürgermeister hatte Alles dafür gethan, daß sie in würdiger Weise vollzogen werde. Ja nicht ohne demonstrative Tendenz ward das Leichenbegängniß des Hingeschiedenen, der ein schlichter, unbemittelter Eisenbahnarbeiter war, mit Glanz und auffallendem Prunk ausgestattet. Große Trauermusik voran, dann ein schwarz gekleideter Träger des Crucifixes, eine Anzahl Chorknaben mit Fackeln, der Sarg von katholischen Kirchendienern in Amtskleidern getragen. In der Leichenkapelle neben der Pfarrkirche war der Sarkophag aufgestellt. Ich mußte mich durch die Menschenmenge hindurchdrängen, die sich vor derselben gesammelt, ohne daß der Zeitpunkt des Anfangs der Beerdigung bekannt gemacht worden war. Vor einer fast ausnahmslos aus Katholiken bestehenden Zuhörermenge begann ich, nach einem stillen Gebete am Altare, einige Verse des Liedes: „Jesus meine Zuversicht" zu beten, schloß daran ein freies Gebet, Friedensvotum, und die Aufforderung an die Anwesenden, den heimgegangenen Bruder an seine letzte Ruhestätte zu geleiten und auf dem Wege auch ihres Heimgangs betend zu gedenken. Die letzte Aufforderung spreche ich hier zu Lande immer laut und vernehmlich aus, damit die Leute weder denken, wir beteten gar nicht während des Beerdigungszuges, noch auch sich einbilden, wir theilten mit ihnen die Sitte, für den Verstorbenen unterwegs noch so viel Avemaria's und Vaterunser wie möglich herzusagen. — Nach der Eingangsfeierlichkeit in der Leichenkapelle setzte sich nun der Zug in Bewegung. Mir, der ich unmittelbar dem Sarge folgte, schloß sich in brüderlicher Weise ein römischer Priester an. Es war mir das nicht überraschend, da ich schon gehört hatte, daß ein solcher — in einfach schwarzer Kleidung — als Zeuge dabei sein müsse. Uns beiden folgte ein unabsehbarer Zug von Theilnehmenden, die natürlich allesammt dem Dahingeschiedenen fremd waren, aber zusehen wollten, was da werden würde. Als wir durch das Thor mit der prächtigen Ueberschrift: „Resurrecturis!" eingetreten waren in den Friedhof, der Sarg am offenen Grabe niedergesetzt ward und Tausende von Köpfen dicht gedrängt den Platz umgaben, trat der Geistliche in dem Augenblick, da ich zu sprechen anfangen wollte, an mich heran und that mit Entschiedenheit im Namen seiner Kirche Einsprache gegen jegliche Function.

Vogel sein Nest gefunden. Thatsächlich war somit die Frage wegen Geltung des Protestantengesetzes auch für Tyrol entschieden. Und alle noch jetzt fortgehenden Sammlungen von Unterschriften für einen Protest gegen das sogen. „Mühlfeldsche Religionsedict", jenes Elaborat des confessionellen Ausschusses im Abgeordnetenhause, welches den naturgemäßen Rückschlag gegen das Concordat darstellte, — erscheinen nun vergeblich gegenüber der fortschreitenden Macht der Thatsachen. Die große Mehrzahl der hiesigen Katholiken bewies auch mit der That, daß ihnen dieser Friedhof nicht, wie der clericalen Partei, ein Dorn im Auge war. Wir hatten alle officiellen Notabilitäten, die Spitzen der Behörden und des Militärs, ja selbst die Geistlichkeit zur Feier eingeladen. Sie erschienen sämmtlich mit Ausnahme der letzteren, welche selbstverständlich an einem „akatholischen"

Ich antwortete kurz: damit käme er jetzt zu spät, ich sei schon in Function und er möge die heilige Handlung nicht unterbrechen. Er verwahrte sich gegen die Folgen und machte mich für dieselben verantwortlich. Da ich ihm nicht mehr antwortete, sondern die Leichenrede begann, verließ er in raschen Schritten, nachdem er sich durch die umstehende Menge gedrängt, den Gottesacker. Ich vollzog nun die Feierlichkeit in möglichster Vollständigkeit. Die Leichenrede sowohl als die Liturgie (in welche ich hier immer das apostol. Glaubensbekenntniß mit aufnehme) wurde in lautloser Stille von der großen Menschenmenge angehört. Beim Heimgange begleitete mich der Bürgermeister, mit dem ich den Collisionsfall besprach. Er glaubte, derselbe werde keine weiteren Folgen haben. Ich hielt es aber um der Sache willen für besser mich mit dem Propst gütlich über dieselbe zu verständigen. Und das gelang mir auch, obgleich er mir zuerst vorwarf, wie ein jeder Vagabund von der Straße es thun könne, mir einen Talar umgeworfen und ohne Legitimation auf seinem Friedhofe functionirt also in fremde Rechte eingegriffen zu haben. Es sei empörend, sagte er, wie jetzt die katholische Kirche hier mit Füßen getreten werde. Er müsse klageweise über die ganze Sache an den Bischof berichten. Der hochwürdige Herr Propst machte freilich nicht den Eindruck eines Repräsentanten der armen ecclesia pressa! — Ich berief mich ruhig auf den gegenwärtigen Bürgermeister, der mein Kommen angezeigt habe. Auch hatte der Herr Propst selber darauf hingewiesen, daß es ein Stück „ungeweihten Landes" gewesen sei, auf welchem ich functionirt hätte. Das machte mich aller Verantwortlichkeit dem kirchlichen Forum gegenüber frei. Ich deprecirte übrigens wegen des Formfehlers, den ich begangen, und so schieden wir äußerlich als Freunde, obgleich der Propst dabei blieb, er müsse berichten. Peinlich war mir die Sache allerdings in sofern, als ich in der That ohne alle Vocation und Introduction hier im fremden Lande und sogar auf fremdem confessionellen Boden kirchlich thätig war und öffentlich Amtshandlungen verrichtete. Aber, ich dachte, felix possessor! Der Nothstand erheischt zuweilen solche Formlosigkeit. Factisch war aber auch bei dieser Gelegenheit in Bozen der Sieg auf meiner Seite. Denn nicht bloß die öffentlichen Blätter berichteten von dem günstigen Eindruck, den die ganze Feier namentlich auf das Landvolk gemacht, sondern von verschiedenen Seiten ward mir aus katholischem Munde versichert, es habe dieselbe alle ihre Vorstellungen von dem, was ihnen als „Protestantismus" geschildert worden wäre, zu nichte gemacht.

kirchlichen Act sich nicht meinte betheiligen zu können. Trotzdem war aber die Betheiligung der verschiedensten Stände und auch der Bauern aus der Umgegend eine so große und die Haltung derselben eine so würdige, daß man schon daraus entnehmen konnte, wie wenig Antipathie und wie viel Sympathie für unsere Sache die Herzen bewegte. Ja es zeigte sich bei dieser Gelegenheit aufs Deutlichste, daß in gewissem Sinne, nämlich für die Stellung des Protestantismus im Lande, dieser Friedhof noch wichtiger erschien, als der später vollendete Betsaal. Es ist der Gottesacker der einzige Ort, auf welchem offen vor aller Welt unter Gottes freiem Himmel bei Gelegenheit einer jeden Beerdigung das lautere Evangelium, das Wort vom Kreuz im Angesicht der ganzen katholischen Bevölkerung verkündigt werden kann und soll. Ich meine damit nicht, daß es direct ein Missionsposten sei oder daß wir auf solchem Wege Proselyten zu machen suchen dürfen. O nein. Die Wirkung, den Erfolg des Evangeliums nach dieser Seite müssen wir Gott dem Herrn überlassen. Nur das ist von unberechenbarer Wichtigkeit, daß auf solchem Wege die Wahrheit ans Licht kommt, die irregeleitete katholische Menge zu einem richtigen Begriff von dem kommt, was protestantischer Glaube und Ritus sei und daß somit nicht bloß Duldung, sondern Achtung unseres Bekenntnisses sich einen Weg bahnen bei den Leuten. — So war denn wirklich nicht bloß für uns, sondern für alle Wohlmeinenden diese Einweihungsfeier ein wahres Friedensfest. Der Friedhof galt uns als ein Pfand, ein Angeld des gehofften Friedens. Ein „Friede sei mit euch!" empfing über dem Thore als Mittelpunkt eines schönen Triumpfbogens die Eintretenden, sie zu mahnen, welch' eine Stätte sie beträten. Und der Friedenshauch — das weiß Gott der Herr — zog auch durch meine Einweihungsrede hindurch, welche an Ebr. 13. anknüpfend den Grundgedanken entwickelte, daß wir als Fremdlinge und Pilgrimme Gottes hier keine bleibende Stadt haben, sondern alle zum Friedhof wandeln, und daß wir als Bürger der heiligen Gottesstadt die zukünftige suchen und deshalb im Gottesacker eingesenkt werden müssen, als Samenkörner, in Hoffnung einstiger Auferstehung als verherrlichte Bürger der „hochgebauten Stadt". Auch unterließ ich nicht, öffentlich den Dank auszusprechen für die brüderliche Freundlichkeit, mit der die hiesigen Einwohner uns Fremde dahier aufgenommen und uns sogar den Platz selbst eingeräumt zur Bestattung unserer Todten. Es machte selbst die äußere Erscheinung des Platzes so einen überaus feierlichen Eindruck.

Die Decembersonne schien warm und prächtig und ringsum ragten in stolzer Nähe die Bergriesen und schauten zu, uns mahnend zum Aufblick auf die Berge, von welchen uns Hilfe kommt. Und der prächtig ausgestattete Friedhof, auf welchem noch in diesem Sommer eine schöne gothische Capelle mit einem von der Königin Wittwe von Preußen freundlichst geschenkten colossalen Halbigschen Crucifix errichtet werden soll, war selbst ein Werk des Friedens, da die Liebesgaben von nah und fern bis zum Betrage von 3500 Fl. ö. W. die Handreichung der Brüder documentirten. Kurz Alles predigte Frieden an diesem hehren Orte.

Nur die „Tyroler Stimmen" suchten auch hier wieder den Saamen der Zwietracht zu streuen. Theils glaubten sie den guten Eindruck, den unsere Feier offenbar auf alle Anwesenden gemacht, dadurch zerstören zu können, daß sie durch eine widrig entstellte Berichterstattung dieselbe lächerlich machten. Theils behaupteten sie (nach dem Grundsatz der calumniare audacter, semper aliquid haeret), es habe bei den Meisten die ganze Handlung Unwillen erzeugt. Namentlich habe die Umgebung der Stadt Meran gemurrt und sich sehr unwillig geäußert. Ich wurde aufgefordert, gegen diese Lügen öffentlich aufzutreten. Ich weigerte mich standhaft, in der Ueberzeugung, daß sie sich selbst richteten. Sofort aber erschien in der Botzener Zeitung aus katholischer Feder eine Entgegnung, die den als Herrn Aegidius fein charakterisirten Berichterstatter der Tyroler Stimmen entlarvte und gründlich zu Schanden machte. Es heißt in diesem Artikel: „Von fanatischem Parteihasse überwältigt, mache sich Herr Aegidius gar nichts daraus, alles Decorums sich zu begeben und den feierlichen Act der Einweihung des protestantischen Gottesackers dahier ins Lächerliche zu ziehen und mit schlau berechnender Absicht entstellt seinen Lesern wiederzugeben. Indem er erwähne, daß bei der Einweihung neben dem Geistlichen ein Tisch mit zwei Kerzen gestanden, verschweige er in höchst boshafter und unchristlicher Weise, daß auf jenem Tische die heil. Schrift und zwischen den zwei Lichtern ein Crucifix sich befunden habe und daß von diesem Altare aus der Pastor mit lauter Stimme die feierlichen Worte der Einweihung gesprochen. Es folgt nun die ausführliche anerkennende Darstellung des ganzen Actes, der freilich sehr anders erschienen sei, als jener Hocuspocus, als welchen „der gleisnerische Aegidius" denselben darzustellen beliebe. Dann fährt der Correspondent also fort: „Auch hörten wir nichts vom Murren der Umgebung der Stadt, wohl aber sahen wir manches

Auge schlichter Landbewohner bei der Einweihungsrede von Thränen überströmen und hörten ein Bäuerlein aus Partschins den ebenso toleranten als ächt katholischen Ausspruch thun: „„Schade, daß dös Herrle nit Meß lesen kann""! — Aber es ist dem Herrn Aegidius vielleicht bange, daß endlich auch die Landbewohner zu der Ansicht gelangen könnten, daß der Protestantismus doch eigentlich etwas anderes ist, als man ihnen in der Schule vorgesagt hat, daß er nicht „„Steinböcke anbete"", sondern daß auch er Christum bekenne." — Diesem Angriff gegenüber konnten die Tyroler Stimmen nicht schweigen. Es erschien (in Nr. 50. u. 58.) eine Entgegnung, die einen ganz andern Ton anschlug, als der erste Artikel derselben, der in schier jesuitischer Weise die Sache so zu drehen wußte, daß auch das „Würdige" und „christlich Schöne" in unserer Feier als Waffe gegen uns gebraucht ward. In Folge der Zusendung des gedruckten Berichtes von meiner Seite an die Redaktion der Tyroler Stimmen erschien eine ganz richtige „übersichtliche Darstellung" der Feierlichkeit. „Aus derselben" — hieß es dann weiter — „ersieht man mit Wohlgefallen (also nicht mehr mit „Unwillen"?), daß der gesammte Act ein christlicher und durchaus würdiger war und daß der Glaube im Geiste auch äußeres Ceremoniel sich aneignet. Es erhebt sich in uns nur der Zweifel, ob die protestantischen Begräbnisse im Norden Deutschlands diese katholische Färbung an sich tragen, wie sie hier in der rein-katholischen Gegend begangen werden". So suchte man schon oft, heißt es dann weiter, mit „Beibehaltung des Scheins desto leichter das Wesen zu entziehen". Hier in Meran sei es offenbar die „gute Absicht" gewesen, den „katholischen Brüdern kein Aergerniß zu geben, um den Frieden zu bewahren". Deshalb habe man „die Züge der alten ehrwürdigen Mutterkirche eifrig nachgeahmt". Diese „Annäherung an die katholische Kirche" sei zwar ein großes Glück und bereite im Stillen allmälig die völlige Rückkehr zu derselben vor". Aber doch sei es gefährlich, wenn durch solch' eine „Proteuserscheinung dem Volke Sand in die Augen gestreut werde", als unterscheide sich eben der Protestantismus nicht wesentlich vom Katholicismus. — Nun wir können solche Insinuationen füglich auf sich beruhen lassen. Denn daß den armen Leuten hier in Betreff ihrer Anschauung der „Ketzerei" gründlich Sand ist in die Augen gestreut worden, beweist dieser Artikel selbst handgreiflich. Denn als Grund für unsre angeblich katholisirende Tendenz dahier wird 1) angeführt, das „Vorauftragen des Crucifixes"; 2) das Nach-

ahmen der „Gottesdienste für Verstorbene", — als ob auch nur Ein Wort gesprochen worden sei, welches an die Seelenmessen erinnere; und endlich 3) der Vollzug eines Weiheritus überhaupt, der ja in protestantischen Ländern unerhört sei! — Hatte alle dem gegenüber die Botzener Zeitung nicht Recht, diesen klericalen Theologen handgreifliche „Ignoranz der lutherischen Liturgie" vorzuwerfen.

Doch genug hiervon. Wir theilen solche ultramontane Beurtheilungen unseres Verhaltens nur im pathologischen Interesse mit, und der draußen Stehende wird daran genug haben, um das „ex ungue leonem" zu üben. Nur eins noch sei hier erwähnt, weil es leider zu charakteristisch ist, um verschwiegen zu werden. Bei dem allmälig wieder rüstig fortschreitenden Bau unseres Gotteshauses stieg die Erbitterung der Klericalen von Tage zu Tage. Sie hatten offenbar gehofft, er werde ganz ins Stocken gerathen. Als er hingegen rasch fortschritt, lediglich von katholischen Händen mit dankenswerthem Eifer gefördert, da regnete es eine Fluth von Drohungen und Verläumdungen, nicht bloß gegen den ehrsamen Bauunternehmer, sondern auch gegen die einzelnen Mitarbeiter. War doch das Gerücht ausgesprengt: das Strafgericht Gottes habe zwei Maurer, die für das lutherische Bethaus Steine gesammelt, ereilt und sie in der Passer eines schmählichen Todes sterben lassen, wovon keine Silbe als wahr sich erwies [1]). Ward doch mit

1) Als ein nicht uninteressantes specimen für die eigenthümlich freundliche Kampfesweise der hiesigen katholischen Blätter unter einander, theile ich folgenden Artikel der Botzener Zeitung vom 19. Novbr. 1861 hier noch mit, der jene falschen Gerüchte in Betreff unseres Kirchenbaues desavouirt. „Der Wahrheit eine Gasse"! — so beginnt der Correspondent. „Erlauben Sie, daß ich in Ihrem hier vielgelesenen Blatte mehrere verläumderische Lügen aufdecke, welche in Nr. 184 der Tyroler Stimmen enthalten sind. Unter der Devise: Unglück über Unglück! steht in dem Pharisäer-Blatte zu lesen, daß im vergangenen Frühlinge in der Passer zwei Arbeiter ertranken, von denen der Eine — horribile dictu — Steine zum Bau des protestantischen Bethauses liefern wollte, während der Andere bloß dem ersten den Weg machen half, auf dem derselbe die lutherischen Steine über das Wasser liefern wollte und daß dieses ein Mahnruf des tieferzürnten Gottes gewesen sei. An der ganzen Sache ist nur das Eine wahr, daß eben vergangenen Frühling zwei Arbeiter in der Passer ertrunken sind. Erlogen aber ist es, daß ein Arbeiter als er dem andern den Weg machen half, nach Aussagen der Augenzeugen beide Arbeiter, als sie eine schwere Last Steine mitsammen über den sehr schmalen Steg trugen, in die reißenden Wellen stürzten. Erlogen ist es ferner, daß jene Steine zum Bau des protestantischen Betsaales bestimmt waren; sie gehörten vielmehr einem ehrlichen Schlossermeister, welcher sich ein eigenes Haus zu bauen im Begriffe war. Das Unglück ereignete sich Ende Mai, während der Baucontract des protest. Bethauses am 29. Juni abgeschlossen wurde. Erlogen ist es daher auch, daß das hiesige Volk in jenem Unglücke den mahnenden Finger Gottes wegen des protestantischen Kirchenbaues erblicken konnte". — Und mit dem Refrain des „Erlogen" geht's so noch Seiten lang fort!

Triumph verbreitet, ein Maurer sei beim Bau vom Dach gefallen und so vom zürnenden Gott der katholischen Kirche für sein Vergehen, ein Mitarbeiter an diesem schier heidnischen Tempel gewesen zu sein als Krüppel gebrandmarkt worden; während thatsächlich der unschuldige Arbeiter — wie derartiges häufig bei einem Bau geschieht — sich nur eine vorübergehende Verletzung zugezogen, die ihm wegen der überreichen Entschädigung von Seiten der hiesigen protestantischen Curgäste eher wie ein Gnadenbeweis des gütigen Gottes erscheinen mochte. Endlich aber wird verbreitet: während des Ave-Läutens sei eine große Mauer an dem neuen Bau eingestürzt! O Wunder über Wunder! Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus! Denn was war an der Sache? Der starke Regen hatte bei dem noch zum Theil unbedachten Gebäude ein kleines Stück Mauer niedergeschwemmt! Difficile est satiram non scribere. Hat die Botzener nicht Recht, wenn sie im Spott über diese Kirchenpolitik die Schreckenserscheinungen der jüngsten Zeit im Sinne der Tyroler Stimmen so zusammenstellt: „Ein Lichtfest in Botzen wird gefeiert! Eine Wasserhose entleert sich über dem Vatican! Und ein Stück Mauer im Luthertempel zu Meran stürzt ein! — Das ist Gottes Finger! — So wird aus der Haupolitik Religion gemacht".

Aber den Höhepunkt der Erbitterung erreichte die Stimmung jenes klericalen Hauptblattes, als um Weihnachten herum der bekannte „Aufruf zur Begründung einer evangelischen Kirche in Meran" erschien. Wir hatten denselben absichtlich, um hierorts alle Aufregung zu vermeiden, nur in norddeutschen Zeitungen abdrucken lassen. Auch war er in den friedlichsten Ausdrücken gehalten und erwähnte zwar die Möglichkeit eines einstigen Kirchenbaues, stellte aber als nächsten Zweck in den Vordergrund die Beschaffung einer dauernden geistlichen Bedienung theils für die protestantischen Kranken, theils für die einzelnen in Meran wohnhaften Glieder unserer Kirche, sowie für die Protestanten in dem hier garnisonirenden Regiment. Man sollte denken, eine solche Absicht könne selbst dem eifrigsten Römer nicht verfänglich erscheinen. Ja — aufrichtig gesagt — hatte ich immer erwartet, sie würden uns schmähen und nicht ohne Grund verspotten wegen der unverzeihlichen Lauheit, mit welcher bisher diese Angelegenheit betrieben worden. Nein, im Gegentheil. Jetzt, da die Protestanten sich endlich ermannen, für ihre religiösen Bedürfnisse selbst zu sorgen, und zu diesem Zweck bei den Brüdern nah und fern um Beiträge zu bitten, erhebt das ultramontane Organ ein Geschrei, welches in der That nur wie ein Echo

ihrer eignen schwankenden Stellung und ihrer Herzensbangigkeit in Erwartung der Dinge, die da kommen sollen, erscheint. „Wozu eine protestantische Kirche? Wozu ein ständiger Pastor?“ — so fragten die Tyroler Stimmen entrüstet. „Wie kann eine wechselnde Anzahl von Protestanten eine Gemeinde bilden? — Man muß fast auf andre Absichten schließen, weil man sonst nicht begreifen könnte, wie man überhaupt eine protestant. Kirche und einen ständigen Pastor beantragen könnte? — Diese Zweifel erlangen größere Bedeutung durch die neuesten Bestrebungen der Protestanten in Meran. — Wer kann bei diesen Umständen ernstlich an ein friedliches Zusammenleben von Katholiken und Akatholiken glauben? Denn offenbar bestrebt sich der Protestantismus den Grenzwall des Katholicismus in Tyrol zu erstürmen“. — Nachdem der Artikel sodann auf eine Analyse unseres Aufrufs näher eingegangen, schließt er mit folgenden tragikomischen Ausrufungen: „der Sturm des Protestantismus gegen die katholische Felsenburg hat begonnen. Auf dem classischen Boden Tyrols, im Angesichte der ehrwürdigen Hauptburg, auf dem Boden, wo die edlen Väter um der Freiheit und der Religion kostbaren Edelstein mit Gut und Blut und Heldenkraft gestritten, fliegen die protestanten Minen auf! — Was wir dagegen thun können, ist der feierliche Protest gegen die Entweihung (!) des heiligen Bodens unserer katholischen Väter. Man kann uns mit Gewaltmaßregeln zum Schweigen verurtheilen; aber dieses Schweigen wird dann nur zur lebhafteren Herzenssprache sich entfalten“. — Ists nicht rührend, wie die arme, gedrückte Partei, die jetzt leider nicht mehr mit Polizei und Gensdarmen den Andersgläubigen wehren kann, über Vergewaltigung winselt, weil die Meraner Protestanten sich erbauen und ihre Todten christlich begraben dürfen? Mag immerhin ihr widriges Drohen sich in eine stille unter der Asche glimmende Herzenssprache verwandeln. Denn ändern können sie es doch nicht. Halb ist ihnen und ihren Lügen der Boden schon unter den Füßen weggezogen worden, halb haben sie sich selbst die Grube gegraben. Und die liberalen katholischen Gegner erwiederten sehr richtig auf jene Klagen über den beginnenden Sturm des Protestantismus: „Wir fragen, wer hat ihn heraufbeschworen? — und antworten: die Intoleranz des hiesigen Clerus hat ihn beschworen, den Geist, den er nun nimmer zu bannen vermag. All' die neueren protestantischen Bestrebungen wären sicher noch für lange Zeit unterblieben und Tyrol hätte trotz des Patentes vom 8. April seine „Glaubenseinheit“ noch lange bewahrt, hätte

der hiesige Clerus christliche Klugheit und Verständniß genug gehabt, gegen die hier verweilenden Akatholiken einen Act humaner und wahrhaft christlicher Duldung zu üben, hätte er dieselben nicht aus der katholischen Kirche hinausgepredigt und hätte er ihnen ein bescheidenes Plätzchen auf dem katholischen Friedhofe gegönnt. Werden nun einst unsre Nachkommen fragen, wer hat die erste protestantische Gemeinde in Tyrol gestiftet, wird ihnen der unparteiische Geschichtschreiber antworten müssen: „die Intoleranz!“

Während so die katholischen „Brüder“ sich unter einander in Betreff unserer Angelegenheiten befehdeten und sich erschöpften in Gründen pro und contra: — wuchs unser kleines Werk unter Gottes gnadenreichem Segen fort. Von den Curgästen allein wurden gegen 1000 Fl. für den genannten Zweck beigesteuert und aus allen Gegenden Deutschlands flossen uns Liebesgaben zu, deren Gesammtbetrag noch nicht zu ermitteln ist. Ueber 4000 Fl. sind bisher in baarem Gelde außer den 3500 Fl. für den Friedhof eingekommen. Und viele schon mit Bestimmtheit versprochene Geldsendungen z. B. aus den Ostseeprovinzen, Petersburg, Moskau sind noch nicht eingetroffen. So Gott will, wird die Summe — wir hoffens zuversichtlich — bald so weit angewachsen sein, daß ein tüchtiger, älterer Pastor hier auf diesem wahrlich nicht unwichtigen Missionsposten in der Diaspora wird angestellt werden können.

Unterdessen war mit rüstigem Eifer fortgearbeitet worden an der Vollendung unseres Betsaales. Das that auch Noth. Denn die Botzener Zeitung hatte schon, dem Gerüchte folgend, den Palmsonntag als Einweihungstag bestimmt. Wir hatten beschlossen jede öffentliche Procession und Demonstration zu unterlassen, weil wir durch äußerliches Gepränge den Charakter der Kreuzkirche verleugnet hätten, die wir hier repräsentiren. — So ließ sich denn Alles friedlich an und die hohlen, albernen Drohungen der „Tyroler Stimmen“, daß sich „das Burggrafenamt bei guter Gelegenheit bezüglich der protestantischen Bestrebungen durch sichtbare Beweise aussprechen werde“ — verhallten ohne Nachklang in den Tyroler Bergen. Ja vielmehr waren die Tage vor der Einweihung ein thatsächlicher, schlagender Beweis für die freundliche Theilnahme der Landbevölkerung; denn in Menge kamen sie unser schönes Kirchlein auch von innen zu besehen und zu bewundern und sprachen sich erfreut darüber aus, daß wir doch über unserm Altare denselben „Herrgott“ hätten, wie sie. Denn „Herrgott“ gilt hier als traditioneller Ausdruck für den Christus am Kreuz. Es ist freilich ein

merkwürdig Zeugniß für die sonderbaren herrschenden Vorurtheile gegen uns, daß die Leute sich allesammt darüber wunderten, daß auch wir den gekreuzigten Christus verehrten.

In der letzten Woche vor der Kirchweih waren alle Handwerker in einer regen und lebhaften Bewegung. Wohlthuend war's zu sehen, wie sie sich mühten, uns zum Osterfest die Stätte zu bereiten, da wir unsere schönen Gottesdienste feiern sollten. Mit jedem Tage wurde die Räumlichkeit durch neue Ornamente erhöht und gewann trotz ihrer relativen Kleinheit ein kirchlich würdiges, ja feierliches Ansehen. Vor Allem haben wir diese reiche Ausschmückung der Liberalität des Hrn. Landr. v. Tschirschky zu danken, der weit über die testamentarischen Bestimmungen seines seligen Bruders hinausgehend, den nicht unbedeutenden Kostenanschlag für die Ausführung der von mir entworfenen rein gothischen Verzierung des Saales genehmigte. Durch ein gothisches Maaßwerk war der erhöhte Altarraum von dem übrigen Saale getrennt und der Altar selbst bot einen wohlthuenden Mittelpunkt dar für das Auge des eintretenden Beschauers. Auslaufend in drei gothische Blumen, und verziert mit schönen Strebepfeilern erhoben sich über dem Altartisch drei, mit Spitzbögen gekrönte Nischen, von denen die mittlere größte mit einem von dem hiesigen, mit Recht sehr geschätzten Bildhauer Bendel modellirten Christus am Kreuz, die beiden andern mit zwei Vischerschen Aposteln vom Sebaldusdenkmal in Nürnberg geschmückt waren. Alle drei Statuen hoben sich in ihrer zarten Holzfarbe schön von dem mit Goldleisten umgebenen matt violetten Hintergrunde ab. Unter dem Apostel Paulus zur Linken erglänzte in goldner Schrift der Spruch Röm. 1, v. 16; unter dem Apostel Johannes zur Rechten Joh. 3, 16. — Mit dem Charakter des Altarschmuckes stimmte die kleine, zierliche Kanzel trefflich überein, die — bis an die halbe Höhe des ganzen Raumes sich hebend — zwischen zwei Säulen des gothischen Maaßwerks zur linken Seite des Altars sich an die Wand anlehnte. Sie war von dem sehr geschickten Schreiner in Form eines achteckigen gothischen Kelches geschnitzt, mit Säulen an den äußern Ecken, und Spitzbögen dazwischen, unter welchen ähnlich wie am Altar sich Nischen befanden, die ebenfalls mit Vischerschen Aposteln geziert wurden. An die Passionszeit mahnten noch insbesondere die links und rechts an den Hauptwänden hängenden Christusbilder aus Bronze, das eine, ein Crucifix, — von der jetzt regierenden Königin von Preußen nebst zwei Altarleuchtern huldvollst der hiesigen Kirche geschenkt;

das andere ein Ecce homo, aus der Ferne als Zeichen liebender Theilnahme hergesandt. Außerdem waren alle die Wandverkleidungen, die Fenster, die Hohlkehlen, die Kirchenstühle streng im gothischen Styl gehalten und gaben auch durch den nußbraunen Ton dem Ganzen eine würdige, kirchlich-ernste Haltung, während das zarte Steingrau der Wandtapete mildernd wirkte. Indem der ganze Fußboden mit einem grauen Teppich überdeckt war, erschien Alles so still und feierlich, daß man beim Eintritt in das für die Festlichkeit mit reichen grünen Gewinden und einem Wald von blühenden Blumen geschmückte Local sich einer wahrhaft erhebenden Herzensbewegung nicht erwehren konnte. Rührend war es und erquicklich zu hören, wie selbst die Katholiken, die fortwährend ein und aus gingen, um sichs anzusehen, mit Freude und Erstaunen sich äußerten über dies „feine Kirchlein". Selbst die ländlichen Bewohner des „Burggrafenamtes" kamen am Psalmsonntage in Menge und zeigten nichts von einer „feindlichen Gesinnung". Schon der schöne grüne Triumphbögen über der Eingangsthüre mit dem prachtvollen aus einem Gewinde von purpurrothen Kamelien hergestellten Kreuz zog sie an. Vom frühen Morgen ab wogte es hin und her in dem Gange, der zum Betsaale führte und keinerlei Störung der Ordnung kam vor. — Auch dieses Mal hatten wir mit Ausnahme der Geistlichkeit alle katholischen Notabilitäten eingeladen. Da aber unser Gottesdienst mit dem ihrigen zusammenfiel und da wir durchaus privatim und noch nicht als öffentlich constituirte evangelisch-lutherische Gemeinde die Einweihung vollzogen, war es ein Zeugniß feinen Taktes, daß dieselben mit Ausnahme der militairischen Obrigkeit, die die vielen protestantischen Soldaten repräsentirte, nicht bei der Feier erschienen. Dagegen aber waren so viele Katholiken aus allen Ständen gekommen, daß unsere Gemeindeglieder kaum Platz fanden und die Thüren nicht geschlossen werden konnten wegen der am Eingange sich drängenden Masse, die still und theilnehmend den ganzen Gottesdienst mit anhörte.

Mit dem Liede: „Ach bleib mit deiner Gnade" ward derselbe eröffnet. An dasselbe schloß sich nach dem Eingangsvotum die Einweihungsrede, die ich ihrem wesentlichen Inhalte nach hier folgen lasse als einen Ausdruck der Stimmung die unsere Herzen bewegte.

Im Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen.

Wie lieblich sind deine Wohnungen, Herr Zebaoth! Meine Seele verlanget und sehnet sich nach den Vorhöfen des Herrn; mein Leib und Seele freuen sich in dem lebendigen Gott, denn der Vogel hat ein Haus gefunden und die Schwalbe ihr Nest, da sie Junge hecken, nämlich deine Altäre, Herr Zebaoth, mein König und mein Gott!

Mit diesem Psalmwort, begrüße ich Dich, Gemeinde des Herrn, an dem festlichen Tage, da du Dich zum ersten Male versammelt hast an dieser Stätte, die wir an dem heutigen Palmsonntage mit Gottes Hülfe und in seinem Namen zu weihen gedenken zu einem Hause Gottes, da seine Ehre wohnen und sein Wort verkündigt und sein Sacrament gespendet werden soll.

Es ist uns Allen, Geliebte in dem Herrn, ein freudiger, herzbeweglicher Tag, denn je ernster und tiefer die Sehnsucht unser Inneres durchzog, die Sehnsucht nach einer schönen und würdigen Stätte der Erbauung für uns, die Fremdlinge, die zerstreuten Glieder der Kirche; — desto höher schwillt uns jetzt das Herz vor Dank zu dem Herrn, der bis hierher geholfen; desto inniger möchten wir jubeln: der Vogel hat ein Haus gefunden und die Schwalbe ihr Nest. Aber, Geliebte, auf unsere — wenn auch wahren und berechtigten Gefühle kommt wenig an bei der ernsten und wichtigen Feier des heutigen Tages. Unser Anfang muß geschehen im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht. Ohne ihn, ohne den Herrn Jesum können wir nichts thun. Sind wir doch mit all unsern gehobenen Gefühlen erbärmliche schwache Menschen und hätten weder Muth noch Recht zur Weihe. Aber — der heutige Palmsonntag, er ruft uns zu, daß der Herr und Heiland will Einzug halten auch in unserer Mitte. Hat er doch gesprochen: Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.

Er kommt aber zu uns durch sein heil. Evangelium, durch sein Wort, welches ist Träger seines Geistes und durch welches allein der Segen der Weihe uns wahrhaft zu Theil wird. Darum vernehmt das Evangelium des heutigen Palmsonntags, welches aufgezeichnet steht:

Text: Ev. Matth. 21, 1—9.

Wir stehen am Eingang der Marterwoche, Geliebte, Jesu Einzug in Jerusalem ist der Beginn seines schwersten Kreuzesweges. — Er kam in sein Eigenthum, ein hochgeborner König, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf. Das laßt uns zur Warnung dienen, Geliebte, und aus unserem Textwort mit Beziehung auf den heutigen Tag der Weihe in's Auge fassen.

Zuerst: wie der Herr Einzug hält
sodann: wie sein Volk ihm entgegen geht.

Sanftmüthige Stille und Niedrigkeit, — das ist der Grundzug seines Kommens. Dein König kommt zu Dir! — Ja wahrlich, das thut noth, denn ohne ihn keine Heilsgewißheit, keine Freudigkeit! Er kommt nicht in blendender Pracht, nicht mit großem Gepränge, sondern als ein Mann des Kreuzes, als ein König mit der Dornenkrone, als ein Fürst des Friedens, als ein Helfer.

Solch einen Mann brauchen wir, Geliebte! nicht wahr, das glaubt ihr, ja ihr fühlts. Wir sind seine Kreuzkirche. Wir wollen nichts sein als arme begnadigte Sünder, Wir harren allein seiner nahenden Hülfe. Wir ahnen's wohl, was es heißt: „Die Trostlose, über die alle Wetter gehen!" Und das Wort des Propheten Jesaja klingt im Innersten unserer Seele wieder, das Wort: „was noch übrig ist von der Tochter Zion, ist wie ein Häuslein im Weinberge, wie eine Nachthütte in den Kürbisgärten".

Freilich thuts auch nicht Noth, daß der Herr komme an sichtbarer Stätte. Er hält nicht Einzug mit äußerlichem Schmuck an irgend einem bestimmten Ort. Wir können sein in dem was unseres Vaters ist, auch außerhalb dieser vier Mauern. Denn Gott wohnet nicht in Häusern mit Händen gemacht. Die ihn anbeten wollen, spricht der Herr Jesus, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten. Sein Kommen, sein Einzug ist also auch heute nicht an diese Stätte, an diesen Ort gebunden. Er zieht still ein in alle Herzen, die seiner harren, mögen sie nun auf dem Krankenbette seufzen in ihrem einsamen Kämmerlein oder in seinen Vorhöfen und an seinem Altar suchen und erwarten den Herrn, der da kommt!

Aber doch, Geliebte, ist's tröstlich, ja nothwendig und unumgänglich daß wir, an diese irdische Leiblichkeit gefesselte Menschen auch in sichtbarer Weise durch gemeinsamen Gottesdienst an kirchlicher Stätte den Herrn erwarten und den Einzug des Gekreuzigten feiern können. Er braucht kein Haus mit Händen gemacht, um zu uns zu kommen. Aber wir in unserer Schwachheit brauchen ein Haus, einen Altar, eine Kanzel, damit wir in unserem Glauben gestärkt, uns der wahrhaftigen Nähe des Herrn und der Gemeinschaft unter einander durch ihn lebendiger bewußt werden. — So hat uns denn auch insbesondere der Herr die Sanftmuth seines Kommens bewiesen durch die Bereitung dieser Stätte. Es ist sein freundlich Kommen durch welches er uns der Menschen Herzen zugewendet, die Er lenkt wie Wasserbäche. Es ist seine Gabe, daß Er uns den Fremdlingen durch die Handreichung der christlichen Brüder an diesem Ort, diese Mauern hat aufführen lassen. Wir dürfen's nicht vergessen, daß hier kein Stein auf dem andern steht, der nicht von unsern katholischen Brüdern gesetzt ist. Das ist ein thatsächlich Friedenswerk des Herrn. Diese Mauern, dieses Haus predigen von dem Kommen des Einen Hirten, der — so Gott will — auch bald, bald wird Eine Heerde werden lassen. Und Gott bewahre, daß an diesem Ort, an dieser Stätte des heiligen Friedens, je ein Wort fleischlichen Eifers erschalle, welches zerreißt und nicht bindet, welches zerstört und nicht baut. Nein, wir wollen Gott danken, daß wir von seinen Friedensgedanken auch in diesem schönen Lande, ja in dieser Stadt ein so sichtlich, handgreiflich Zeichen haben. Ja, Er der treue Herr und Hirte segne alle die, die an diesem Hause mitgearbeitet und lohne dem, der mit so treuer Aufopferung und Liebe sich für diese Sache hingegeben. Er segne diese lieben Brüder, diese ganze Stadt und dieses Land durch sein Kommen zeitlich und ewig, — so wie er durch die ewigen Freuden gesegnet hat den in dem Herrn entschlafenen Wohlthäter seiner Glaubensgenossen, den seligen Stifter dieses Gotteshauses, für den wir keinen schönern und wahrern Nachruf an diesem festlichen Tage wissen als den: Selig sind die Friedfertigen. Er war ein Mann des Friedens durch und durch. Nach Gottes unerforschlichem Rathschluß sollte er diesen festlichen Tag nicht mehr erleben, er wird aber im Geiste sich mitfreuen und mitdanken in der ewigen hochgebauten Stadt, da man keinen Tempel mehr braucht, von Menschenhänden gemacht.

Und doch, Geliebte, so sehr wir die Sanftmuth und Freundlichkeit des Herrn dankbar darin zu erkennen vermögen, daß Er uns durch freundliche Brüder und Glaubensgenossen diese Stätte geschenkt und bereitet hat, — so wenig ist mit der Stätte und wäre sie noch so schön, ihm gedient; so wenig hätten wir einen wahren Segen davon, — wenn nicht der Herr selbst käme und wollte Wohnung bei uns machen. Sein Einzug ist allein die wahre Weihe. Sein Kommen hat geheiligt die Erde, und ist allein im Stande einen irdischen Ort zu heiligen. Wo der Herr einzieht, wo der Herr zu uns redet, sich uns bezeugt und offenbart, da heißt's: ziehe deine Schuhe aus, denn der Ort, da du auf stehest ist heiliges Land. All' unser Gottesdienst ist nichts, ist eitel hohles todtes Werk, wenn er nicht wurzelt in dem Nahen des Herrn zu uns. Er muß den Anfang machen. Und er will's, Geliebte; Er will uns dienen. Er will hier zu uns reden durch sein Wort vom Kreuz, in welchem er selbst mit seinem Geiste nahe ist. Er will leibhaftig zu uns kommen in seinem heil. Sacrament des Altars, daß wir uns mit freudiger Gewißheit dessen getrösten mögen, daß Er ist unser Haupt und wir seine Glieder. — Deshalb heißt's in Wahrheit und mit Recht: „siehe da, eine Hütte Gottes bei den Menschen; und er wird bei ihnen wohnen und sie werden sein Volk sein und Er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein." Ja, sein Volk, das Er sich theuer erworben mit seinem Blut; — sein Volk, wenn es anders ihm Herz und Sinne öffnet und seinen freundlichen und sanftmüthigen Einzug nicht hindert.

Fragt euch selbst, Geliebte: — Schlagen ihm eure Herzen entgegen, wenn er Einzug hält, dieser König des Friedens, dieser Mann des Kreuzes? Stoßt ihr euch nicht

an seiner Niedrigkeit, sondern freut ihr euch, einen gekreuzigten Heiland zu bekennen? Seid ihr seine rechte Kreuzgemeinde? Verstehens und fühlens eure Herzen, daß alle Weihe durch seine Gnadengegenwart bedingt ist, die aber „eitelgläubige Herzen" fordert?

Seid ihr freudig bereit, nicht bloß in augenblicklicher Aufregung und Gefühlsbewegung wie das Volk in Jerusalem, sondern in tiefer Hingebung und bußfertiger Demuth ihm eure Kleider auf den Weg zu breiten, alle Kleider selbstgemachter Gerechtigkeit, mit denen ihr eure Blöße doch nicht decken könnt? Reißt sie herunter, alle eure Fetzen und scheut euch nicht bloß und nackt und bittend vor ihm zu erscheinen.

Dann werdet ihr nicht bloß ihm lieb sein; nein er wird euch lieb werden und ihr werdet mit einem heilsdurstigen Herzen ihm entgegengehen und ihm Oelzweige des Friedens und Palmen des Sieges entgegentragen. Oelzweige des Friedens! — Denn wie sollten wir andere Gedanken, als des Friedens haben, wenn der Friedefürst kommt. Zum Frieden hat uns der Herr berufen und so viel an euch ist, habt mit allen Menschen Frieden. Das Wort vom Kreuz ist ein Wort des Friedens und so soll auch dieses Haus wiederhallen von dem Worte des Friedens, der Versöhnung! — Freilich ist's kein fauler Friede, den der Herr giebt. Und unser Oelzweig darf daher nimmermehr ein Zeichen der kampfscheuen Sicherheit sein. O nein, Geliebte, der Oelzweig soll mit der Palme verbunden sein, dem Sinnbild des Sieges über den Feind, der uns unsere Freudigkeit rauben möchte.

Der ärgste Feind aber steckt in uns selbst Geliebte; — daher wir nicht scheel sehen dürfen auf andere und fragen: wo lauert er? Du kennst seinen Hinterhalt, lieber Mitchrist. Schlage an deine Brust, du hast nicht weit zu suchen. Kämpfe den guten Kampf des Glaubens. Dringe ein durch Kreuz zum Licht. Diesen Kampf kannst und sollst du nicht allein kämpfen, sondern mit Jesu dem Kreuzträger, dem Herrn der da kommt, kommt auch zu Dir, ja zu uns allen. O daß wir wie Ein Mann, — ihm entgegengingen mit einem Hosianna, Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn, Hosianna in der Höhe. — In diesem Ruf ist der Schrei nach Hülfe und der Lobgesang für erfahrene Gnade und Hülfe wunderbar mit einander verbunden. Hilf doch Herr und weise selbst unser Herz und Sinn zu rechtem Frieden und heilsamem Kampf. — Und zugleich, — weil wir wissen Er kommt und hilft wirklich, — jauchzen wir ihm entgegen mit einem: Gelobt sei der da kommt im Namen des Herrn. Ja lobe den Herrn meine Seele und was in mir ist seinen heiligen Namen; lobe den Herrn meine Seele und vergiß nicht, was er dir Gutes gethan hat.

Das soll die rechte Weihe unserer Stimmung sein für den heutigen Kirchweihfesttag, Geliebte. Es ist die Gebetsstimmung des bußfertig-gläubigen Herzens. In dem Gefühl unserer Unwürdigkeit laßt uns uns demüthigen vor ihm, ihn um seinen Segen und seine Hülfe anflehen und dann das Werk der Weihe in seinem Namen vollziehn. Amen!

Darauf kniete die ganze Gemeinde zu dem Weihgebet nieder. Nach demselben vollzog ich die Weihe selbst mit folgenden Worten, die ich — da in dem mir allein zu Gebote stehenden baierischen Agendenkern merkwürdiger Weise ein Kirchweihformular ganz fehlte und die liturgische Erfahrung mir abging — nach meiner Auffassung der Feier also formulirt hatte:

„So vernimm denn, Gemeinde des Herrn, mit andächtigem Ernst das Wort der Weihe, das ich als ein berufener und verordneter Diener unserer heiligen, evangelisch-lutherischen Kirche vor Gottes heiligem Angesichte ausspreche:

Ich weihe diese Stätte zu einem geheiligten Ort der Erbauung für die Gemeinde des Herrn, zu einem Tempel Gottes, da seine Ehre wohnet, zu einem Hause des Herrn, da sein Wort rein und lauter verkündigt und seine heiligen Sacramente gemäß dem Evangelium verwaltet werden sollen im Namen des Vaters, d. Sohnes und d. h. Geistes. (†)

Ich weihe diese Kanzel, daß von ihr durch Gottes Gnade allezeit gepredigt werde das Wort vom Kreuz, die Sicheren zu beugen mit dem Ernst des Gesetzes und die Verzagten aufzurichten mit dem Trost des Evangeliums — im Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. (†).

Ich weihe diesen Altar sammt seinen heiligen Geräthen, daß allhier unser Herr und Heiland Jesus Christus durch sein heiliges Sacrament sich mit seiner Gemeinde vermähle und die Gemeinde ihm darbringen möge im wahren Glauben die Gelübde der Heiligung und die Opfer des Gebetes — im Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. (†). Amen.

Unmittelbar nach dem Schluß des Weihewortes fiel die Gemeinde ein mit einem volltönigen „Nun danket alle Gott!" Denn selbst die vielen Brustkranken, die zugegen waren, konnten in diesem Augenblick gehobener Dankesstimmung nicht schweigen. Der Mund ging über von dem, deß das Herze voll war. Darauf folgte der gewöhnliche vollständige Sonntagsgottesdienst mit der Predigt über „die letzte Predigt Jesu auf dem Wege nach Golgatha" (Luc. 23, 26 ff.). Und da zum Schluß das Lied: „Unsern Ausgang segne Gott, unsern Eingang gleichermaßen" angestimmt wurde, blieb wohl kein Herz ungerührt und kaum ein Auge ungetrübt von Thränen des Dankes. Nur Ein Gefühl wogte in stiller Bewegung durch alle Gemüther: der Herr hat Großes an uns gethan, deß sind wir fröhlich. Ja selbst nach geschlossenem Gottesdienste schien es, als könnten sich die Gemeindeglieder nicht trennen von dem lieben Orte. Alles Einzelne wurde noch einmal in Augenschein genommen und jede Brust athmete Freude und Dank, Dank zu dem treuen Gott, der bis hieher geholfen, über all' unser Bitten und Verstehen.

Es folgte nun die stille Woche und die fröhliche Osterzeit mit den vielen Gottesdiensten, die in dem neuen würdigen Local mit doppeltem Eifer besucht wurden. Obgleich wir geglaubt hatten, die Räumlichkeit würde vollkommen ausreichen, die kleine Gemeinde von kaum hundert Seelen

zu fassen, von denen ja doch immer viele durch schwerere Krankheit verhindert sind zu kommen, war doch der Betsaal sonntäglich so überfüllt, daß die Thüren offen bleiben mußten und die Zuhörer bis auf den Gang hinaus dicht gedrängt dastanden und gegen die in der römischen Kirche gangbare Sitte bis zum Ende des Gottesdienstes ausharrten. Einige Bauern ließen es sich sogar nicht nehmen, aus unseren Gesangbüchern (das gute baierische ist hier im Gebrauch) die Lieder mit zu singen. Freilich war das Motiv dieser wiederholten Theilnahme der Katholiken aus allen Ständen zunächst wohl nur Neugier. Aber der Segen des Gotteswortes ist auch dort unberechenbar, wo die Hörenden nur mit athenienſischen Gelüsten kommen. Jedenfalls empfingen sie einen würdigen Eindruck von unserm protestantischen Gottesdienst.

Recht wehmüthig berührt uns nun am Ende der sogenannten „Cursaison" der Gedanke an den Abschied. Viele sind schon abgereist und die noch übrigen werden sich bald zerstreuen, „ein jeder in das Seine." Wollte Gott daß niemand ohne Segen von diesem stillen Gottesdienste heimginge. Ich muß es wahrlich mit tiefgefühltem Dank gegen Gott den Herrn bekennen, daß für mich der Segen überschwänglich groß war. Wie viel Kreuzesstunden sind mir hier im fremden Lande zu Taborstunden geworden! Und wie werthvoll ist mir für meine fortgesetzte academische Lehrthätigkeit die persönlich gemachte Erfahrung von der Köstlichkeit des Amtes, das die Versöhnung predigt. Zwar ist ja unleugbar mit der Stellung eines sogenannten Badepredigers eine große Gefahr verbunden. Die fluctuirende Gemeinde, die kaum eine dauernde Bekanntschaft und Seelsorge gegenüber den Einzelnen erlaubt, die heterogenen Elemente, die bei solcher Gelegenheit zusammenkommen, der Mangel an intensiv warmem Interesse der nur zeitweilig sich Aufhaltenden, der modern glatte oder etiquettenmäßige Ton in der gesellschaftlichen Berührung — alles dieses sind Momente, die das Leben an einem Curorte einem verleiden und die solide Wirksamkeit eines Pastors erschweren können. Aber hier in Meran ists wirklich anders, als an sommerlichen Badeorten. Denn es kommen, — um zunächst das aller Aeußerlichste zu erwähnen — die Fremden meist auf wenigstens acht Monate hierher. Sie richten sich daher wirklich häuslich ein und leben familienhaft. Giebt es hier doch Curgäste, die schon 8—10 Jahre regelmäßig zum Winter wiederkehren. Sodann aber sind es meist ernstlich Kranke, welche kommen, und das was an manchen anderen Curorten zerstreuend

wirkt, übt hier grade einen concentrirenden, sammelnden Einfluß. Es sind zum großen Theil Menschen, die wenn auch noch frisch und roth aussehend, doch dem Ernst des Todes ins Angesicht geschaut haben oder wenigstens schauen sollten. Denn freilich macht man auch hier manch bittere Erfahrung von peinlicher Selbsttäuschung oder gar absichtlicher Weltförmigkeit und Indifferenz der Kranken. Aber im Ganzen ist Hunger nach dem Worte Gottes da und ich habe es bei jedem Gottesdienst spüren können, daß ich eine ernst gestimmte Krankengemeinde vor mir hatte, welche mit heilsbegierigem Sinn die Worte dessen aufnahm, der gesprochen: die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken. Ferner darf nicht übersehen werden, daß grade an einem solchen Orte, wo aus allen Weltgegenden die Fremden zusammenkommen, ein geistlich bindender Mittelpunkt doppelt Noth thut und daß auf solche Weise das Evangelium des Friedens heilend oder weckend in manche Herzen kommt, die es nachher als ein Wasser des Lebens in ihre Heimath mitnehmen, sei es die irdische, sei es die himmlische. Endlich aber liegt es auf der Hand, daß hier wirklich ein Missionsposten ist, nicht um Propaganda zu machen und Proselyten zu werben, sondern um das Wort des Friedens zu theilen und das Licht der evangelischen Wahrheit auf einen Leuchter zu stellen, daß es dann nach Gottes Willen und Rathschluß selbst wirke und erleuchte, wo unruhige Herzen nach Frieden sich sehnen und bekümmerte Seelen unter der Sündennacht seufzen.

Deshalb zieht beim Scheiden vom lieben Meran als innerster Gebetsseufzer durch jedes wahrhaft evangelische Christenherz das Wort: Herr sende Arbeiter in deine Erndte. Wir sinds fest überzeugt: der Herr wird darein sehen und unsre Bitte erhören. Auch heute noch gilt von ihm, dem einigen guten Hirten, was Matth. 9, 36 geschrieben stehet: Und da er das Volk sahe jammerte ihn desselbigen; denn sie waren verschmachtet und zerstreuet, wie die Schaafe, die keinen Hirten haben.

Mit dem Blick auf die Gewißheit des „Einen Hirten und der Einen Heerde", schließt daher auch die Reihe meiner in die Oeffentlichkeit gelangten evangelischen Zeugnisse hier. Wie die Reformationspredigt im Rückblick auf das gute, alte Bekenntniß unsere Gottesdienste eröffnete, um das Bewußtsein wahrer, evangelischer Katholicität zu wecken, so sollte die Hirtenpredigt den Blick auf die Zukunft richten, in die Zeit, nach welcher ein jedes warme Unionsherz mit Sehnsucht ausschaut, da der Herr auch sichtbarlich machen

wird, daß Ein Hirte und Eine Heerde sei und die wahre Katholicität nicht mehr verborgen bleibe unter dem Kreuz, sondern offenbar und herrlich vor aller Welt, wenn das einige Haupt seiner Gemeinde kommen wird in Herrlichkeit.

Auch in meiner schwachen Predigt war, das weiß Gott der Herr, Christus der Gekreuzigte und Auferstandene, der gute Hirte, der einige Mittelpunkt und Brennpunkt. Auf diesem Grunde, der gelegt ist, habe ich zu bauen getrachtet und hoffe zu Gott, daß es ihm gelungen ist, im Ofen der Trübsal Holz, Heu und Stoppeln wegzubrennen. Im Stillen und im Frieden habe ich wirken wollen und deß zum Zeugniß habe ich — ich gestehe es, mit schwerem Herzen — in die Veröffentlichung meiner in diesem Winter gehaltenen Predigten gewilligt. Gott gebe, daß jeder Leser aus denselbigen die Ueberzeugung selbst gewinne, daß ich lediglich als εἰρηνοποιός zu wirken gesucht. Ich kann zum Schluß nur bekennen, daß der Eine Grundgedanke, der sie alle durchzog, kein anderer war als der: durch Kreuz zum Licht; und daß die persönliche Grundstimmung, aus der sie hervorgingen, in des Apostels Paulus goldenem Wort sich spiegelt: „als die Traurigen, allezeit fröhlich".

Meran am Sonntag Jubilate 1862.

---

2) Mittheilungen aus der lutherischen Landeskirche Baierns.

Die Generalsynode 1861.

Schon sind seit meinen letzten Mittheilungen über unsere hiesige evangelisch-lutherische Landeskirche in Ihrer geehrten Zeitschrift mehr denn drei Jahre vorübergegangen. Ich schrieb bald nach der Zurücknahme der bekannten kirchlichen Erlasse und nachdem die Generalsynoden in Verbindung mit dem Kirchenregiment wieder feste und geordnete Zustände in unsern Gemeinden anzubahnen gesucht hatten. Was ich damals als meine aus der Sachlage geschöpfte Ansicht aussprach, daß unsere baierische Landeskirche in ihrem dermaligen Entwickelungsstadium noch lange nicht zu einem Abschluß gekommen

sein möge, hat sich inzwischen bestätigt. Doch muß ich hinzufügen, daß in der Zwischenzeit keine sonderliche, wenigstens keine in die Augen fallende Anstrengungen gemacht worden sind, um jene neu begonnene Entwickelung zu einem Abschluß zu führen, im Gegentheil eher ein Stillstand und in mancher Beziehung ein Zurückweichen zu Tage getreten zu sein scheint. Dabei war freilich nach der Zusammensetzung des obersten Kirchenregiments aus positiv gläubigen und bekenntnißtreuen Männern mit Grund zu erwarten, daß es dem „lutherischen Princip" nichts vergeben und den Bekenntnißstand standhaft zu wahren suchen würde, wie denn auch nach jeder neuen Niederlage gleichsam zur Beschwichtigung des Gewissens hervorgehoben wird: das Princip sei doch gewahrt. Aber was nützt im Grunde ein solches Zurückgehen auf das „Princip", was nützen alle theoretischen Verwahrungen, wenn die Praxis des Lebens und die rauhe Wirklichkeit leider oft Princip und Theorie recht schnöde in's Angesicht schlagen?

Wir haben nun wieder eine Generalsynode hinter uns, und ein nicht geringer Zeitraum der kirchlichen Entwickelung stellt sich uns abermals wie von selbst zur Rückschau und zum Ueberblick entgegen. Da nur höchst selten eingehendere Erörterungen über kirchliche Zustände in unserm Lande ihren Weg in auswärtige Zeitschriften finden, und da in dieser Hinsicht auch für Ihre verehrliche Zeitschrift bis jetzt wenigstens keine gewiegtere Feder thätig ist, so gestatten Sie mir vielleicht freundlichst, auf die nun hinter uns liegenden Jahre einige betrachtende Blicke zu werfen, um daran die Verhandlungen unserer vorjährigen Generalsynode anzuschließen und an diese einige Bemerkungen zu knüpfen. Es versteht sich von selbst, daß ich für meine Darstellung keinerlei Infallibilität in Anspruch nehme. Ich suche nur wieder zu geben, was ich sorgfältig erforscht oder im Drang der Verhältnisse selbst miterlebt und erfahren habe; was ich nur beanspruchen möchte ist dieß, möglichst parteilos und wahrheitsgetreu die Zustände darzustellen, wie sie wirklich sind.

Es hat sich in den vier Jahren seit der Generalsynode zu Ansbach und Bayreuth von 1857 immer klarer herausgestellt, daß die moralische Niederlage des gegenwärtigen Kirchenregiments doch nachtheiliger und tiefgehender auf das kirchliche Wesen eingewirkt hat, als die Meisten von denen, die damals im Rath saßen, es Wort haben wollten. Diese Wahrnehmung ist weniger an einzelnen in die Augen fallenden Maßnahmen und Beschlüssen der kirchlichen Behörden als an dem ganzen trägen und mecha-

nischen Gange der kirchlichen Verwaltung überhaupt zu machen, weniger an dem, was gethan als an dem, was unterlassen worden ist und was hätte geschehen sollen. Solche Zeiten der göttlichen Heimsuchung und Anfechtung, wie die waren, welche 1856 über die evangelisch-lutherische Landeskirche Baierns ergingen, wo die feindlichen Mächte aus dem Abgrunde gegen das Reich Gottes aufgeregt werden, — sind Zeiten der Läuterung und Befestigung für das Reich und die Kinder Gottes, in welchen die Hirten und Lehrer, und vornehmlich auch die Leiter der Kirche, es zu bewähren haben, was Hebr. 10, 39 geschrieben steht. Ist der erste Sturm vorübergebraust und wieder einige Ruhe eingezogen, dann gilt es mit aller Energie eiligst zuzugreifen, um die Zerstreuten und Versprengten zu sammeln, die Schwachen zu stärken ꝛc., kurz um die zerfallenen Mauern wieder auszubauen und fester zu gründen. Wir haben da ein schönes Vorbild an den Israeliten nach ihrer Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft. Es war das wahrlich auch für sie keine Rosenzeit, sondern eine Zeit der Noth und Drangsal, aber wie haben sie die Ruhe nach dem großen Sturm ausgebeutet! „Mit einer Hand thaten sie die Arbeit, und mit der andern hielten sie die Waffen". Nach der Sturmzeit pflegt Gott seiner Kirche eine stille Gnadenzeit zu verleihen, und oft geht diese neben jener her; aber sie will nun auch emsig ausgekauft und zu Gottes Ehre und zum Heil der Seelen fleißig angewandt werden. Wer dann aber entweder schwach verzagend die Hände in den Schooß legt oder mit den nivellirenden, zerstörenden Mächten durch allerlei Compromisse sich abfinden zu müssen meint, und dabei noch sich seiner diplomatischen Gewandtheit und der angewendeten sogen. pastoralen Weisheit freut, — der hat zwar in den Augen der Menschen, die auf den nächsten äußern Erfolg sehen, meistens klug gehandelt, aber in den Augen Gottes und nach dem Maßstab der streng richtenden evangelischen Wahrheit hat ein Solcher weit gefehlt. Wer das Schwert nicht gebraucht, wo es sich gebührt, der wird bald auch dahin kommen, die Kelle aus der Hand legen zu müssen.

Ueberblicken wir nach diesen allgemeinen Bemerkungen den Zeitraum in unserer kirchlichen Entwickelung von 1857 bis 61, so stoßen wir überall auf die leisen oder lauten Nachwirkungen der Niederlage des Oberconsistoriums durch das hemmende Eingreifen der Staatsgewalt. Die Erlasse, welche während dieser Zeit an die kgl. Pfarrämter herausgegeben worden sind, tragen nach der Seite hin, wo es am nöthigsten wäre, kein bestimmtes,

restauratives, aufbauendes Gepräge; zumeist bewegen sich die Rescripte der „königlichen Stellen" in den herkömmlichen alleräußerlichsten Anordnungen in Beziehung auf das Geschäftsmäßige des Pfarramts und sein Verhältniß zu den staatlichen Gewalten, bis herab zu den Vorschriften über die Handschrift der Geistlichen und andere Erfordernisse der Ordnung im schriftlichen Geschäftsverkehr und über den äußern Predigtvortrag. Nirgends taucht aus den kirchenregimentlichen Verfügungen etwas Neues und Lebensfrisches entweder zur innern Belebung oder zum kräftigen Ausbau der Kirche auf den gesunden lutherischen Grundlagen hervor, im Gegentheil wird überall ein vorsichtiges Einlenken und ein absichtliches Zurückweichen auf den alten bureaukratischen Standpunkt immer mehr sichtbar. In der ersten Zeit galt es, nach allen Seiten hin auszugleichen und zu beruhigen und unter Androhungen gegen die Geistlichen, als wären sie die eigentlichen Dränger und Treiber, durch Zugeständnisse die aufgeregten Gemeinden zu befriedigen. Und auf diesem Wege ist man, wie es scheint, seitdem fortgeschritten. Es ist, als wenn man selbst die Erinnerung an die früher promulgirten und dann zurückgenommenen Erlasse bei den Geistlichen und den Gemeinden bis auf die letzte Spur tilgen wollte. Jener Erlaß über das ernste und offne evangelische Verhalten der Geistlichen bei der Schließung und Behandlung gemischter Ehen, der durch unliebsame Besprechung in öffentlichen Blättern damals so viel böses Blut machte, hat seitdem keine irgendwie nähere und eingehendere Bestimmungen in dieser Richtung nach sich gezogen, sondern das Verhalten der lutherischen Geistlichen bei solchen Fällen bestimmt sich nach dem Vorgang römisch-katholischer Geistlichen dahin, daß die Abnahme provisorischer Eide bezüglich der religiösen Kindererziehung beiderseits untersagt sein soll. Auch die neue Gottesdienstordnung, die doch sämmtlichen Geistlichen entschieden und definitiv zur Einführung anbefohlen war, findet in den hohen Erlassen keine Erwähnung mehr, und sollte sie inzwischen hie und da von einer Gemeinde angeeignet worden sein, so ist dies wenigstens nicht das Verdienst des protestantischen Kirchenregiments. Die Bestimmungen endlich über Privatbeichte, Kirchenzucht, Sicherstellung des geistlichen Amts gegen ungebührliche Zumuthungen und über persönliche Anmeldung der Verlobten vor dem Pfarrer sind ganz fallen gelassen, und ihrer wird mit keinem Worte mehr gedacht. Wie ist in den wenigen Jahren alles so ganz anders geworden! Vergegenwärtigen wir uns die Hoffnungen, welche in so vielen

Beziehungen sich an die Berufung des gegenwärtigen Präsidenten des O. C. von Dresden nach München knüpften, namentlich hinsichtlich einer mehr geistlichen Behandlung der kirchlichen Angelegenheiten, hinsichtlich des Verhaltens zu der strengkirchlichen sogen. Löhe'schen Partei und eines unmittelbaren und lebendigeren Verkehrs zwischen dem geistlichen Regiment und den Gemeinden der Landeskirche, wenn auch nur zur genauern Kenntnißnahme der wirklichen Zustände und Bedürfnisse in den Gemeinden — und vergleichen wir mit jenem ersten allzu kühnen Vorgehen die spätere Wirksamkeit des Kirchenregiments: so müssen wir gestehen, daß eine völlige Erlahmung, wenn nicht gar eine Aenderung des Systems, eingetreten zu sein scheint und daß von jenen zuerst gehegten Hoffnungen wenige oder keine in Erfüllung gegangen sind. Es kommt dem draußenstehenden aufmerksamen und unparteiischen Beobachter vor, als wenn Herr von Harleß, eingeschüchtert und abgeschreckt durch das Mißlingen seines ersten Versuchs, seinem eigenen Urtheil mißtraue, die Fortführung und Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten seinen Kollegen im Regiment überlasse und sich vorzugsweise einer anderweitigen Thätigkeit zuwende, wie denn in der That vor seiner Wirksamkeit in der Kammer der Reichsräthe zu politischen und socialen Zwecken die kirchliche fast ganz in den Schatten zu treten scheint. Wir wollen keineswegs die Schuld dafür, daß eine solche Erlahmung in unserm kirchlichen Leben, ja ein solches Zurückweichen von dem einmal betretenen Pfade habe stattfinden können, dem höchst begabten und trefflichen Manne, der an der Spitze des Oberconsistoriums steht, allein oder vornehmlich beimessen — sie liegt gewiß zum mindesten eben so sehr in den bestehenden Verhältnissen und der ganzen kirchlichen Organisation, namentlich in der Abhängigkeit von dem katholischen Ministerium, wie denn unsere landeskirchlichen Verhältnisse in den zwei Sätzen der Verfassungs-Urkunde hinlänglich gekennzeichnet sind: „Das selbständige Oberconsistorium ist dem Staatsministerium untergeordnet", und: „die Schreibart (des O. C.) ist befehlend"; — allein daß eine solche Wahrnehmung überhaupt höchst schmerzlich und betrübend sei, darin stimmen alle ernster Gesinnten und tiefer Blickenden überein.

Wenn ich zuerst auf das Bedürfniß einer mehr geistlichen Behandlung der kirchlichen Angelegenheiten, dessen Befriedigung sich an die Berufung des Herrn von Harleß knüpfte, hingedeutet habe, so ist es allen, die über die hiesigen Zustände nicht ganz unwissend sind, bekannt, wie schon seit

vielen Jahren ein eingefleischter Bureaukratismus den ganzen kirchlichen Organismus beherrschte. Das Schreibwesen von oben und von unten war an der Tagesordnung; von oben kamen nur Befehle in der Form von Erlassen und Rescripten nebst Aufgaben zur Verfertigung von Berichten und Tabellen der verschiedensten Art, und von unten erwartete man nur die gewöhnliche Fügsamkeit und Unterwürfigkeit; daneben aber bestand keine unmittelbare Beziehung, kein evangelischer Verkehr zwischen Regierenden und Regierten, zwischen Regiment und Unterthanen. Bei einem solchen todten Formalismus läßt sich zwar leicht regieren, ob aber ein solcher auch dem kirchlichen Wesen und Leben angemessen ist? Allerdings gab und giebt es bis in die neueste Zeit auch Mittel und Wege, auf welchen das Kirchenregiment zu einer Art von Kenntniß der sittlichen und kirchlichen Zustände der Gemeinden gelangen kann; das war und ist aber allein und ausschließlich der Weg des schriftlichen Verkehrs. Wie mangelhaft und unzuverlässig dieser Weg ist und wie sehr er hinter dem der eigenen Prüfung und der Autopsie zurücksteht, ergiebt sich von selbst. Die Mitglieder des Oberconsistoriums gewinnen durch eigne Anschauung Zeitlebens keine Kenntniß von den wirklichen Zuständen der Gemeinden, da sie ihren Sitz gewöhnlich nicht verlassen; die Mitglieder der Consistorien dagegen sollen zwar jährlich eine Anzahl Dekanate besuchen, so daß sie etwa in sieben Jahren einen vollständigen Umgang in sämmtlichen ihren Consistorialbezirk untergebenen Decanaten und Pfarreien halten; aber wenn auch Einzelne von diesem kirchlichen Rechte der Visitation einen gewissenhaften Gebrauch machen, so geschieht es doch meist in einer höchst oberflächlichen und unzulänglichen Weise, und es giebt manche Pfarre, die Zeit ihres Lebens keinen visitirenden Consistorialrath zu Gesicht bekommen, mit den Gemeinden selbst traten sie ohnehin in keine nähere Berührung. Von „Generalkirchenvisitationen", von „kirchlichen Missionen" durch geeignete Männer, von einer Belebung der Visitation überhaupt, um in den vielfach erstorbenen Gemeinden neues, frisches Leben aus Gott zu erwecken, ist bei uns keine Rede. Allerdings haben die Decane eine jede ihnen untergebene Gemeinde alle zwei Jahre zu visitiren und darüber an die höhern geistlichen Behörden ausführlich zu berichten, was auch im Ganzen sehr praktisch ausgeführt wird; allein in den vielen Fällen sind auch diese Decanats-Visitationen mehr Form als Wesen; — mag es nun an den Persönlichkeiten oder an der hergebrachten traditionellen Form liegen — wenig oder keine

geistliche Belebung geht nach allgemeinem Urtheil von ihnen auf die Geistlichen und Gemeinden aus, sondern als die Hauptsache erscheint die Abfassung der Protokolle, d. h. eine solche Abfassung, daß alles nach oben hin in möglichst schönem Lichte erscheint. Endlich haben sämmtliche Pfarrer nach einem dreijährigen Zeitraum über den Zustand ihrer Gemeinden an die geistlichen Behörden zu berichten; doch auch diese Berichte, die mehr einen statistischen Charakter tragen, müssen von den Geistlichen schon um ihres eigenen Wohls willen in der Art abgefaßt werden, daß ihre Gemeinden in einem möglichst vortheilhaften Lichte erscheinen, da wegen der mangelnden Anschauung und Kenntniß der wirklichen Gemeindezustände bei den kirchlichen Obern sonst nur die Pfarrer für die Schäden ihrer Gemeinden verantwortlich gemacht werden würden, dagegen ein liebendes, mittragendes und mithelfendes Eingehen schon um des bestehenden Formalismus willen schwer stattfinden kann. Wie kann eine wahrhaft geistliche und evangelische Behandlung der geistlichen Angelegenheiten bei solchen Verhältnissen Platz greifen?

Doch neben dieser todten und, wie sich von selbst ergiebt, wenig zuverlässigen Weise, um zur Kenntniß des kirchlichen Wesens und Lebens zu gelangen, giebt es für das Kirchenregiment noch einen lebendigeren Vermittlungsweg, nämlich durch die Decane. Die „königlichen Decanate" haben in unserer Landeskirche eine sehr wichtige Stellung, indem sie fast die einzigen persönlichen und lebendigen Mittelglieder zwischen den Pfarrern und Gemeinden einerseits und den kirchlichen Behörden andererseits bilden, und wenn nicht auch sie zum großen Theil von dem Formalismus und Bureaukratismus durchdrungen und beherrscht wären, könnten sie in der That für das religiöse und kirchliche Leben sehr heilsam und segensreich wirken. Wie es aber jetzt steht, werden die Decane vielfach nur als die Schreiber der Consistorien betrachtet. Kein wahrhaft großer und bedeutender Mann, kein Löhe, kein Harms ꝛc. wird wünschen die Führung eines Decanats zu übernehmen. Ich deutete oben auf die Dissidien mit Löhe und seiner Richtung hin, diese sind im Lauf der Zeit größer und unheilbarer denn je geworden. Das ist aber namentlich der große Nachtheil, den das Unterliegen der kirchlichen Richtung, die mit Harleß in's Oberconsistorium getreten ist, und das Mißlingen der Versöhnung und Heranziehung der Löhe'schen Richtung unserer Kirche gebracht hat, daß seitdem von oben nicht bloß gegen die sogen. „Löhejaner" sondern gegen alle entschieden kirchlichgesinnten Männer die größte Mißstimmung herrscht, und daß für den so wichtigen Posten der Decanats-Vorstände, wie es scheint, ausschließlich und principiell nur Leute aus der sogen. Vermittlungspartei decretirt werden. Wenn von Preußen aus geklagt wird, daß geflissentlich die kirchlich Gesinnten von allen einflußreichen Aemtern nach dem neuesten System ausgeschlossen werden, so könnte hier im protestantischen Baiern nicht minder dieselbe Klage geführt werden, obwohl die kirchlichen Verhältnisse hier doch ganz anders sind und keine gesetzlich eingeführte Union besteht und hoffentlich auch so leicht nicht Eingang finden wird. Es ist erstaunlich, was in neuester Zeit in dieser Hinsicht geschieht. Während früher classische Latinität und Geschäftsgewandtheit den Weg zu den höchsten kirchlichen Posten bahnten, so gilt heute eine vermittelnde unionsfreundliche kirchliche Richtung als die beste Empfehlung, um ein städtisches Pfarramt oder gar ein königliches Decanat zu erlangen. Während früher die Stellen doch gesetzlich ausgeschrieben und bei der Präsentation und Beförderung überhaupt ein gewisses kirchliches Decorum beobachtet wurde, so reißt in der neuesten Zeit die Unsitte immer mehr ein, daß die schwierigsten und einflußreichsten Stellen, oft mitten unter katholischer Bevölkerung, ohne ausgeschrieben zu werden, mit jungen, unerfahrenen und zum Theil ungeeigneten Männern besetzt werden. Es wird dieß gewiß nicht in allen Fällen von den hohen kirchlichen Behörden geradezu beabsichtigt, aber theils ein immer mehr überhandnehmendes Nepotenwesen, theils die große Unkenntniß der kirchlichen Behörden hinsichtlich der Persönlichkeiten und der Gemeindezustände, theils endlich die schmähliche Unselbstständigkeit und Abhängigkeit der staatlichen Gewalt gegenüber — dies alles wirkt zusammen, um für die Folgezeit gewiß höchst traurige Zustände auf dem kirchlichen Gebiete herbeizuführen. Es ist die Strömung unserer Zeit, die auf Halbheit und Mittelmäßigkeit gerichtet ist, und dieser Strömung scheint leider auch das Regiment unserer lutherischen Landeskirche theils mit eigener Schuld, theils ohne dieselbe immer mehr zu verfallen. Neben der fehlerhaften Besetzung der Aemter und Stellen, wobei unsere Kirche vor allem von den Katholiken lernen könnte, wie sie die rechten Männer für die rechten Posten auszusuchen und zu verwenden habe, wird in neuerer Zeit auch vielfach über die häufige Uebersiedelung von Geistlichen aus der unirten Pfalz Klage geführt, namentlich über die leichtfertige Art, wie dies bewerkstelligt wird, ohne daß eine eigentliche Uebertrittserklärung ihnen abgefordert

wird. Mit jener allgemeinen Richtung und Strömung der Zeit hängt gewiß auch ein seltsames Drängen und Treiben, oft unter Anwendung von moralischen Belehrungen und Drohungen, zusammen, das besonders von den Consistorien an die Pfarrämter sich richtet, um bei ihnen und in ihren Gemeinden den Gustav-Adolph-Verein, der am 26., 27. und 28. August d. J. seine Hauptversammlung in Nürnberg halten wird, beliebt zu machen. Wir sind an sich gar keine Gegner dieses Vereins, erkennen vielmehr seine Nützlichkeit und seinen wohlthätigen Zweck mit Freuden an; aber daß auch er in seinen hervortretenden Repräsentanten dem Geiste unserer Zeit huldigt und in der breiten Strömung einer allgemeinen Kirchlichkeit verläuft, muß auch dem Halbsehenden klar sein, und daß man ihm mit solchen unklugen und bureaukratischen Mitteln Eingang verschaffen will, kann nur verstimmen und betrüben.

Es ist uns bei diesem Ueberblick der letzten drei Jahre nur um eine Skizze des kirchlichen Verlaufs, die keineswegs auf Vollständigkeit Anspruch macht, zu thun gewesen. Wir haben uns darum geflissentlich enthalten, auf einzelne und bestimmte Persönlichkeiten und Thatsachen näher einzugehen, obwohl sie uns nöthigenfalls in ziemlicher Vollständigkeit zu Gebote stehen. Nur mit tiefem Schmerz haben wir es ausgesprochen, daß die großen und gerechten Hoffnungen, die wir auf die sehr verehrten Männer unsers Kirchenregiments für unsere theure Landeskirche gesetzt haben, so wenig in Erfüllung gegangen sind und nach unserm Ermessen immer mehr zu zerfallen drohen. Daneben müssen wir als ein mehr äußeres Ereigniß hervorheben, daß durch Mitwirkung der kirchlichen Behörden die gering dotirten Pfarrstellen endlich auf die Congrua von 600 Fl. erhöht worden sind, ein Verdienst, das wahrlich nicht hoch genug anzuschlagen ist, da ein großer Theil der Geistlichen mit ihren Familien von ihren bisherigen 500 Fl. kaum das Leben zu fristen im Stande waren.

Gehen wir nach dieser allgemeinen Charakteristik zu einer kurzen Darstellung der kirchlichen Lage vor dem Zusammentritt der letzten General-Synode über, so können wir dieselbe als eine nach außen hin höchst friedliche und gesetzlich verlaufende, zugleich aber auch als eine ziemlich erwartungslose bezeichnen. Es war in dem verwichenen Zeitraum alles sorgfältig vermieden worden, was neuen Zündstoff auf kirchlichem Gebiete in die Gemeinden und die leicht erregbaren Kirchenvorstände hinein werfen konnte. Da die meisten größern Städte mit protestantischer Bevölkerung ihren Zweck,

nämlich die Abstellung der Liturgie, durchgesetzt hatten und auch keine anderweitige Zumuthungen ihnen gemacht worden waren, so gaben sich auch von Seite der Negativen und Radikalen, die namentlich in den Kirchenvorständen der größern Gemeindeverbände ihren Sitz haben, keine besonderen Wünsche kund. Zwar trafen die Vorbereitungen zur Generalsynode mit den heftigen Bewegungen der unirten Pfalz gegen das dort eingeführte neue Gesangbuch zusammen, allein zum Glück hatte doch das kirchliche Gesangbuch diesseits des Rheins sich bereits so tief in das Bewußtsein der Gemeinden eingelebt, daß eine wesentliche Agitation in dieser Beziehung hier nicht zu befürchten war. Die Besorgniß, daß die Aufregung von der Pfalz her sich bei uns auf die Katechismussache werfen könnte, ist gleichfalls nicht in Erfüllung gegangen. Auch die Gottesdienstordnung und die Liturgie an den Orten und in den Gemeinden, wo man sie freiwillig angenommen oder sich wenigstens hatte gefallen lassen, war unangetastet geblieben und hatte Zeit gehabt, tiefere Wurzeln zu schlagen. Ferner ist die Zusammensetzung der Generalsynode selbst der Art, daß das kirchliche Regiment, welches besonders in den Decanaten seine Stütze sieht, ebenfalls von dieser Seite keine Störung der Ruhe zu befürchten Ursache hatte. Um des bürgerlichen Friedens in jedem Falle gewiß zu sein, hatte die allerhöchste Entschließung hinsichtlich der Ergebnisse der im Jahre 1857 zu Ansbach und Bayreuth abgehaltenen Synoden alle Wünsche und Anträge, die noch etwa Aufregung hätten hervorrufen können, abgelehnt und außerdem nicht unterlassen, noch im Besondern zur Ruhe zu ermahnen. Es waren eigentlich nur zwei schon vor 4 Jahren beantragte Wünsche, auf deren Entscheidung einigermaßen die Aufmerksamkeit hingelenkt war, nämlich: die Parität von geistlichen und weltlichen Abgeordneten, und die Vereinigung der zwei getrennten zu einer Gesammtsynode. Auch diese beiden Wünsche wurden im Sinne des allgemeinen Verlangens entschieden. Als Vorlage zur Berathung und Beschlußfassung wurden diesmal nur zwei Punkte von Bedeutung in der allerhöchsten Entschließung eingebracht, nämlich die schon auf frühern Synoden beregten über die Agende und den Katechismus. Bezüglich des Agendenentwurfs wurde auf Grund früherer Wünsche und Anträge die Herstellung einer neuen definitiven Agende, vorbehaltlich der allerhöchsten Entschließung hierüber, gestattet; doch wurde in dem allerhöchsten Bescheid hinzugefügt: „Bis zu dem Zeitpunkte der definitiven Einführung einer neuen allgemeinen Agende ist übrigens nach eurem gutachtlichen

Antrage es bei dem bisherigen Stande der Sache in der Art zu belassen, daß der Gebrauch des Agendenkerns, neben den Entwürfen von 1836 und 1852 und den sonst in anerkannter Uebung stehenden Agenden, zu welchen nach neueren berichtlichen Erläuterungen auch die Münchener Agende zu zählen ist, ferner gestattet bleibt, wobei Unserer bereits früher wiederholt kund gegebenen Willensmeinung gemäß die Geistlichen neuerlich aufzufordern und ernstlich zu ermahnen sind, bei dem ohne dies nur facultativen Gebrauche des Agendenkerns — dessen Revision dermalen von euch beabsichtigt ist — mit Umsicht und Schonung zu verfahren und keine Aenderungen an den bestehenden Einrichtungen vorzunehmen, welche bei den Kirchengemeinden zur Zeit Anstoß oder Bedenken erregen können." — Da wahrscheinlich wegen der, wie gewöhnlich, so spät erst erfolgten Vorlage des allerhöchsten Bescheides dem Oberconsistorium zu einer Revision des gedachten Agendenkernes keine Zeit verblieb, so wurde für diesmal die Agendenfrage zurückgestellt und nur ein neu ausgearbeiteter Katechismusentwurf zur Berathung und Begutachtung herausgegeben. Ich weiß nicht, ob Sie den Verhandlungen in der Katechismusangelegenheit auf unsern frühern Synoden einige Beachtung geschenkt haben. Die Kürze der Sache ist die, daß man schon seit mehreren Decennien damit umgeht, eine ausführliche Bearbeitung des kleinen lutherischen Katechismus für den Unterricht in der Schule und Kirche zu gewinnen und so in die Gesammtlandeskirche einzuführen. Es war bis dahin noch nicht gelungen, eine Arbeit zu Stande zu bringen, die den vollen Beifall der Synode gefunden hätte. Als Vorlage für die im Jahre 1857 gehaltene Synode hatte der nunmehr verstorbene Pfarrer Caspari den Auftrag erhalten, nach einer vom Oberconsistorium gegebenen Instruction eine solche Erklärung auszuarbeiten; doch auch seine in mancher Beziehung treffliche Arbeit war damals als zur Einführung ungeeignet befunden und deswegen in ihrer gegenwärtigen Gestalt abgelehnt worden. Caspari hatte sich nicht zu einer Umarbeitung entschließen können und war inzwischen darüber gestorben. Da schon mehrere dergleichen Versuche zu einem erwünschten Ziele nicht geführt hatten, so mag dieses endlich das Kirchenregiment bestimmt haben, die Sache selbst in die Hand zu nehmen. Der allerhöchste Bescheid vom 7. Februar 1861 hatte neben der Agendensache sich auch eingehend für die Vorlage einer neuen Katechismusbearbeitung ausgesprochen und unter anderm Folgendes bestimmt: „Wir genehmigen

auf euren gutachtlichen Bericht, daß im Hinblick auf die Erklärungen und Anträge der Generalsynoden zu Ansbach und Bayreuth von einer Einführung des neuen Katechismusentwurfs (des Caspari'schen) Umgang genommen werde. Dagegen ist durch sachdienliche Bearbeitung oder Revision eines der bisher für den Gebrauch beim Religionsunterrichte frei gegebenen katechetischen Lehrbücher eine neue Vorlage für die nächsten Diöcesansynoden und sodann für die Generalsynode vorzubereiten und Uns seiner Zeit geeignet in Vorlage zu bringen. Inzwischen soll der gegenwärtige Stand der Sache aufrecht erhalten bleiben, nach welchem die katechetischen Lehrbücher von Böckh, Irmischer, Wucherer, Löhe und Caspari zum fakultativen Gebrauch in Kirche und Schule zwar gestattet, aber nicht zu allgemeiner Einführung vorgeschrieben sind." Das hohe Kirchenregiment benutzte nun die kurz zugemessene Frist, um durch ein Mitglied aus seiner eigenen Mitte den in weitem Gebrauche befindlichen Böckh'schen Leitfaden zu überarbeiten und namentlich kürzer zu fassen, und kurz vor dem Zusammentreten der Diöcesansynoden erschien nun dieser „neue Entwurf zu einem katechetischen Lehrbuch für die evangelisch-lutherische Kirche in Baiern" und wurde in einzelnen Exemplaren an sämmtliche Decanate zur Prüfung und Vorbereitung auf die Generalsynode hin ausgegeben. Die Eilfertigkeit, mit welcher diese Sache betrieben wurde und von der auch das Elaborat selbst, namentlich in der Form, unverkennbare Spuren an sich trug, so wie der Umstand, daß dieser neue Entwurf aus dem Schooße des Kirchenregiments selbst hervorgegangen, erweckte mancherlei Verstimmung, als wolle man ein so außerordentlich wichtiges Werk dennoch zuletzt überstürzen und eine minder gute Arbeit als die, welche man schon in dem Böckh'schen und Caspari'schen Katechismus besaß, den Gemeinden octroyiren. Dennoch wurde dieser Entwurf mit eingehender Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit geprüft und die Urtheile der Diöcesansynoden in 64 Referaten vorgelegt. Wir enthalten uns hier eines jeden Urtheils über diesen Entwurf und bemerken nur, daß fast sämmtliche Referate sich gegen die Einführung desselben in der vorliegenden Gestalt aussprachen.

So war denn endlich die Zeit herbeigekommen, wo die Generalsynode, von welcher man namentlich eine Erledigung der Katechismusfrage erwartete, zusammentreten konnte. Sie wurde zu Ansbach vom 24. November bis zum 8. December 1861 abgehalten. Allgemeine Freude erweckte die Kunde, daß sie für dieß Mal als eine vereinigte gestattet wurde, ferner, daß sie

zur Hälfte aus geistlichen und zur Hälfte aus weltlichen Mitgliedern bestand. Außer dem königl. Commissär, dem Dirigenten, den Mitgliedern der Consistorien zu Ansbach und Bayreuth und dem Abgeordneten der theologischen Facultät zu Erlangen, bestand sie aus 128 Personen. Die geistlichen Abgeordneten waren, bis auf 9 Pfarrer, sämmtlich königl. Decane oder Decanatsverweser, und auch jene 9 Pfarrer saßen nur deshalb mit in der Synode, weil die betreffenden Decane wegen Altersschwäche oder Kränklichkeit freiwillig darauf verzichtet hatten, woraus hervorgeht, daß unsere Generalsynode mehr eine Vertretung des Kirchenregiments als der Kirche selbst ist. Die Synode wurde in gewöhnlicher Weise durch eine Ansprache des königl. Commissärs, Appellationsgerichtsdirectors v. Gombart in Neuburg, und des Dirigenten Oberconsistorialpräsidenten v. Harleß so wie durch eine Predigt des Consistorialraths Bäumler in Ansbach über Luc. 24, 28. 29 eröffnet. Nachdem die Wahl der vier Ausschüsse über den Katechismusentwurf, — über das Lehrbuch: Erster Unterricht von Gott, zur Prüfung der Rechnungsvorlagen der Pfarrunterstützungs- und Pfarrwittwenkasse mit ihren Annexen, und für die an die Synode gestellten Wünsche und Anträge vollzogen war und nachdem man beschlossen hatte, die Synodalverhandlungen zu veröffentlichen, wurden am 26. und 27. November nur Ausschußsitzungen gehalten, und am 28. feierte die Synode wegen des Geburtsfestes Sr. Majestät des Königs. Hierauf nahmen die allgemeinen Sitzungen am 29. Novbr. im großen Sitzungssaale des königl. Schlosses ihren Anfang. Sie wurden regelmäßig mit Gesang, Gebet und Segensspruch begonnen und geschlossen.

Die ersten Verhandlungen über die Einführung eines neuen Lehrbuchs: „Erster Unterricht von Gott" führte zu dem Resultat, das in folgenden Sätzen ausgesprochen ist: 1) das bisher eingeführte „Gottbüchlein" soll völlig beseitigt werden. 2) Es möge ein neues „Gottbüchlein" angefertigt und eingeführt werden. Bei Anfertigung desselben möge jedoch, ohne daß auf ein bereits vorhandenes Lehrbüchlein hingewiesen wird, lediglich nach den Grundsätzen, wie sie vom Ausschuß aufgestellt worden sind, verfahren werden. Diese Grundsätze sind folgende: a) das fragliche Büchlein hat den Zweck, die Kinder in den Katechismus, in die biblische Geschichte und in das landeskirchliche Gesangbuch einzuführen. b) Demgemäß sind in dasselbe aufzunehmen: α) aus dem Katechismus die drei ersten Hauptstücke ohne Erklärung, von den beiden letzten nur die Einsetzungsworte — dazu aus der kirchlich eingeführten Spruchsammlung höchstens 100 Bibelsprüche; β) aus dem alten Testamente die Geschichten von der Schöpfung anfangend bis einschließlich der Geschichte Davids, aus dem neuen Testamente die Geschichte des Herrn Jesu bis einschließlich der Geschichte des Pfingstfestes — Alles möglichst mit den Worten der Schrift selbst; γ) aus dem Gesangbuch einzelne auf die Katechismushauptstücke und die christlichen Feste bezügliche Liederverse — sämmtlich den zum Auswendiglernen bezeichneten Liedern entnommen. — Außerdem sind dem fraglichen Büchlein eine Auswahl einleitender — am gehörigen Orte einzuschaltender Sätze und Denksprüche, und δ) eine kleine Anzahl geeigneter Gebete beizugeben. c) Um den angegebenen Zweck erreichen zu können, müßten die einleitenden Sätze und Denksprüche auf die Auffassung des kindlichen Herzens berechnet, vom kindlichen Sinne erfüllt und volksthümlich und klar gefaßt sein.

Eine ziemliche Anzahl von Anträgen und Wünschen wurde im Laufe der Verhandlungen, nach kürzerer oder längerer Discussion, angenommen. Da dieselbe für die Charakterisirung dieser Synode nichts Besonderes austragen und für das protestantisch kirchliche Wesen in Baiern nicht gerade eine entscheidungsvolle Bedeutung haben, so genügt es hier, sie nach der Reihenfolge in der Art, wie sie formulirt sind, aufzuführen:

1) Das königl. O. C. wird gebeten, an Seine Majestät den König auf dem kürzesten Wege die allerunterthänigste Bitte zu bringen, Allerhöchstdieselben wollen zu genehmigen geruhen, daß die von der Eisenacher Conferenz empfohlene Fürbitte für das gesammte deutsche Vaterland auch innerhalb der protestantischen Kirche Baierns neben derjenigen für das engere Vaterland in das sonntägliche Hauptgebet aufgenommen werde.
2) Das königl. O. C. wird gebeten, an Seine Majestät den König die ehrfurchtsvolle Bitte zu bringen, Allerhöchstdieselben mögen zu genehmigen geruhen, daß während der Dauer des Landtags eine Fürbitte für denselben in das Kirchengebet nach der Fürbitte für Seine Majestät den König eingeschaltet werde.
3) Das königl. O. C. wird gebeten, dahin zu wirken, daß die Pfründebesitzer von der Verpflichtung befreit werden, Ausfälle, welche beim Ankauf von Staatspapieren erwachsen, ex propriis zu decken. Es wird übrigens dem Ermessen des Kirchenregiments überlassen, wem der fragliche Ausfall zu überbürden sei.

4) Das königl. O. C. wird gebeten, an Se. Maj. den König die allerunterthänigste Bitte zu richten, Allerhöchstdieselben wollen auszusprechen geruhen, daß ohne Rücksichtnahme auf die Vermögensverhältnisse der Nupturienten in denjenigen Fällen, wo die Erkrankung eines Theils durch ein dem Decanate vorgelegtes ärztliches Attest nachgewiesen ist, die Dispensationstaxe für die Haustrauung in Wegfall zu kommen habe.

5) Der § 21 der Verordnung vom 7. Octbr. 1850, Absatz 2 (Sitzungen der Kirchenvorstände betreffend) wolle dahin gefaßt werden: der Pfarrer beruft die Mitglieder, so oft Berathungsgegenstände vorhanden sind, doch ist darauf zu sehen, daß jährlich wenigstens vier Sitzungen gehalten werden.

6) Das königl. O. C. wird gebeten, für möglichst baldiges Erscheinen einer neuen Ausgabe des Amtshandbuches (zur Instruction des Pfarrers) mit Formulariensammlung Sorge zu tragen.

7) Das königl. O. C. wird gebeten, auf geeigneten Wege Einleitung zu treffen zur Gründung einer Erziehungsanstalt für die der evangelischen Kirche in Baiern angehörigen unglücklichen Taubstummen und ebenso zur Gründung einer Blindenanstalt, und möge thunlichst den Anschluß der ersteren an die bereits bestehende Taubstummenanstalt in Bayreuth und für letztere den Anschluß an das Blindeninstitut in Nürnberg in's Auge fassen, damit hiedurch einem unläugbaren Bedürfnisse Genüge geschehe.

8) Das königl. O. C. wird gebeten, durch hohen Erlaß die Pfarrer und Pfarrverweser daran zu erinnern, die möglichste Fruchtbarhaltung der Pfarrgüter sich angelegen sein zu lassen, und die Decanate zur deßfallsigen Ueberwachung besonders während der Interkalarperiode aufzufordern.

9) Das königl. O. C. wird gebeten, bei einer neuen Ausgabe des dem Gesangbuche beigegebenen liturgischen Anhanges diesem die liturgische Ordnung für die hohen Geburts- und Namensfeste Ihrer Majestäten des Königs und der Königin, ferner für das Kirchweihfest, den Bußtag und Gründonnerstag beizugeben.

10) Das königl. O. C. wird gebeten, bei einem zweiten Abdruck des kirchlichen Melodienbuches dafür zu sorgen, daß auf recht klaren und sorgfältigen Druck gesehen und das Herüberziehen einer Melodie von einer auf die andere Seite unterlassen werde.

11) 1. Die Synode beschließt, daß die allgemeinen Sitzungen der protestantischen Generalsynode Baierns fortan öffentlich stattfinden sollen. 2. Für einzelne Fälle, in welchen nach dem Gegenstande der Berathung die Oeffentlichkeit der Sitzung Aergerniß verursachen oder dieselbe sonst besondern Nachtheil bringen könnte, bleibt der jeweiligen Generalsynode das Recht vorbehalten, auf Antrag einer gewissen Anzahl ihrer Mitglieder nach den Vorschriften der Geschäftsordnung den Ausschluß oder die Beschränkung der Oeffentlichkeit zu beschließen. 3. Die oberste Kirchenstelle wird gebeten, die Aufnahme der hiernach nothwendigen Bestimmungen in die Geschäftsordnung der Generalsynode auf dem den Allerhöchsten Anordnungen entsprechenden Wege zu erwirken.

12) Das hohe Kirchenregiment wird gebeten, dahin zu wirken, daß in der Lateinschule in Windsbach ein zweiter Lehrer angestellt werde.

13) Das hohe Kirchenregiment wird gebeten, sich für Freigebung der Bibelcolportage verwenden zu wollen.

14) Das hohe Kirchenregiment wird gebeten, sofort die einleitenden Schritte zu einer Revision der bestehenden Ehegesetze bezüglich der Scheidung und Wiederverehelichung nach folgenden allgemeinen, in der protestantischen Kirche von Anfang festgehaltenen Grundlagen zu veranlassen:

a. Adulterium und desertio malitiosa bleiben die beiden Grundtypen aller rechtsgültigen Scheidungen, als durch welche die Ehe in ihrem Wesen zerstört und der Ehebund, der Bund der Liebe und Treue, gebrochen und faktisch gelöst wird.

b. Was unter diese beiden Grundtypen fällt, erkennt die Kirche als gültige Scheidungsgründe an. Bestimmungen aber, welche nicht unter dieselben subsumirt werden können, kann die Kirche nicht als gültige Scheidungsgründe anerkennen, wie z. B. Unglücksfälle, bürgerlichen Tod, gegenseitige Abneigung ꝛc. In solchen Fällen kann sie die Trennung nicht zulassen.

c. Zur Trennung einer Ehe ist immer ein auf materielle (nicht bloß formelle) Gewißheit einer rechtmäßigen Scheidungsursache nach den obigen Normen gebautes richterliches Erkenntniß nöthig.

d. Jede solche Scheidung bewirkt völlige Lösung des Ehebundes für beide Theile; jedoch so, daß der als schuldig erwiesene Theil zur

Strafe keine neue Ehe eingehen darf, bis ihm diese Strafe von dem Landesherrn aus besondern Gründen erlassen ist.

e. Es wird an das königl. O. C. die weitere Bitte gerichtet, dahin zu wirken, daß, wenn dem nächsten Landtag nicht schon ein vollständiges protestantisches Ehegesetz vorgelegt werden könnte, bei der allerhöchsten Staatsregierung die Vorlage eines fragmentarischen Gesetzes an den nächsten Landtag zu beantragen und zu erbitten sei.

f. Das königl. O. C. wird um Verwendung bei der königl. Staatsregierung dahin gebeten:

1) daß die von dem Gerichtsverfassungsgesetze im Verordnungswege vorbehaltene Aufstellung mehrerer Bezirksgerichte als protestantischer Ehegerichte I. Instanz und eines Appellationsgerichts als II. und letzter Instanz — sofern es nur immer sein kann — insolange ausgesetzt bleibe, bis gesetzliche Vorschriften für das Verfahren in protestantischen Ehesachen gegeben sein werden;

2) daß durch ein besonderes Gesetz, unabhängig von dem Zustandekommen eines allgemeinen Gesetzbuches über das Civilgerichtsverfahren, diejenigen Bestimmungen für das Verfahren in protestantischen Ehesachen getroffen werden, welche deren Wichtigkeit und Natur entsprechen;

3) daß hiebei insonderheit für eine zahlreichere Besetzung der Senate in beiden Instanzen, als mit bloß drei und fünf Gerichtsmitgliedern, so wie für Gestattung eines weitern Rechtsmittels gegen die Entscheidung zweiter Instanz Fürsorge getroffen werde; und

4) daß die speciellen Vorschriften der königl. Verordnung vom 12. Decbr. 1822 unter Ziffer III. und V. wegen der Senatsergänzung mit Gerichtsmitgliedern anderer Confession auch bei den künftigen protestantischen Ehegerichten in Anwendung gebracht werden.

g. Das hohe Kirchenregiment wird gebeten, dahin zu wirken, daß zur Verminderung der Ehescheidungen das in Preußen schon am 28. Juni 1844 angeordnete Verfahren, nach welchem Eheleute, die sich scheiden lassen wollen, sich dieserhalb erst bei ihrem Seelsorger melden müssen, von den Rechtsanwälten und Gerichten aber mit

ihrer Scheidungsklage nicht eher angenommen werden dürfen, als bis sie von ihrem Seelsorger ein Attest beibringen, daß die von ihm gemachten Sühneversuche erfolglos gewesen sind, auch bei uns angeordnet und den Geistlichen bis zur Ausstellung des erforderlichen Attestes ein angemessener Termin von 3 bis 4 Monaten vorgeschrieben werde.

h. Die bei der Generalsynode eingelaufenen und diesem Protokoll angebogenen fünf Anträge, die Trauung geschiedener Personen betreffend, übergiebt dieselbe dem königl. O. C. zur Prüfung und Würdigung, damit diese oberste Kirchenbehörde Veranlassung erhalte, je nach Umständen das etwa nothwendig Erscheinende entweder aus eigener Competenz oder nach eingeholter allerhöchster Entschließung zu verfügen.

15) Das königl. O. C. wird gebeten, die Christenlehrpflichtigkeit mit der Entlassung aus der Sonntagsschule (16te Jahr) enden zu lassen.

16) Das hohe Kirchenregiment wird gebeten, dahin zu wirken, daß die bestehende Ungleichheit in Behandlung der Dispensation von der dreimaligen Proclamation in der protestantischen und katholischen Kirche Baierns beseitigt werde.

17) Das hohe Kirchenregiment wird gebeten, an maßgebender Stelle die Verlegung der Sonntagsmärkte und Sonntagstänze in Anregung zu bringen und dahin zu wirken, daß die Märkte und die damit verbundenen Tanzbelustigungen vom Sonntag auf einen Wochentag vertagt werden.

18) Das königl. O. C. wird gebeten, auf geeignetem Wege dahin zu wirken, daß die Geistlichen der ihnen seit einer Reihe von Jahren auferlegten Verpflichtung, in ihrer Eigenschaft als Vorstände der Armenpflege bei Ertheilung von Tanzmusik-Licenzen ihr Gutachten abzugeben, wieder enthoben werden.

19) Das königl. O. C. wolle darauf, daß das Pfarreinkommen für den Pensionsbezug eines zu emeritirenden Geistlichen nur bis zum Restbetrag von 500 fl. angezogen werde, geneigtest Bedacht nehmen.

20) Das königl. O. C. wird gebeten, den Antrag auf einen erneuerten Abdruck der Verordnung über Einführung der Kirchenvorstände geneigtest zu berücksichtigen.

21) Die Generalsynode wünscht, daß die Regierungsentschließung vom 17. Mai 1859, wornach sowohl die weltlichen als geistlichen Mitglieder der Diöcesansynoden, welche vom Decanatssitze entfernt wohnen, mäßige Vergütung der Ausgaben aus den betreffenden Kirchenstiftungen unter gewissen Bedingungen beanspruchen können, wiederholt bekannt gegeben werde.

22) Die Generalsynode empfiehlt dem hohen Kirchenregimente einen Antrag, daß bei dem bevorstehenden Wiederabdrucke der Ordnung und Form des Hauptgottesdienstes alles für die gewöhnlichen Sonntage Gehörige in continuo gedruckt werde, zur geneigten Berücksichtigung.

23) Es sei bei den hohen Kirchenstellen dahin zu wirken, daß 1. alle Generalien in protestant. Kirchensachen, welche von den Pfarrämtern zu den Akten genommen werden müssen, durch Druck oder Lithographie vervielfältigt und die hiedurch erwachsenden Kosten auf das Kirchenvermögen der einschlägigen Pfarreien übernommen werden, 2. in der Verordnung vom 26. Novbr. 1848 der Beisatz: „wo deren Erfolg von Pfarrern oder Kirchenverwaltungen angesprochen wird" — gestrichen und die Bezahlung der Kosten für die Materialien der Pfarrmatrikeln in allen Fällen aus der Staatskassa als Regel aufgestellt werde.

24) Das hohe Kirchenregiment sei um erneuerte Verwendung dafür zu bitten: daß nicht nur die Eidesabnahme möglich vermindert, sondern auch strikte Vorschriften für den Vollzug derselben nach Vernehmung gutachtlicher Vorschläge der höchsten Kirchenbehörden erlassen werden, und der Wunsch beizufügen: es möchte die alte, rein evangelische Eidesformel: „So wahr mir Gott helfe und sein heiliges Evangelium" wieder eingeführt werden.

25) Es sei an das königl. O. C. die Bitte zu richten, daß im Nachtrag zu der hohen Oberconsistorial-Entschließung vom 9. October 1861 nach vorgängigem Benehmen mit den höchsten Administrativstellen das Taxwesen für die protestantischen Pfarrämter in detaillirter und präciser Weise geregelt werde.

26) Es sei das königl. O. C. zu bitten, auf geeignetem Wege eine Abänderung des § 10 der Verordnung vom 26. August 1851 dahin zu erwirken: daß die Wahl der weltlichen Mitglieder der Diöcesansynode jedesmal für die Dauer von drei Jahren erfolge; damit jedoch weitere Collisionen vermieden werden, so wolle diese Bitte mittelst besondern Berichts bei allerhöchster Stelle vorgelegt und angeordnet werden, daß in Folge dessen in allen Decanaten die dermaligen weltlichen Mitglieder der Diöcesansynoden jedenfalls noch pro 1862 in ihren Functionen zu verbleiben haben, mit den im Jahre 1862 eintretenden allgemeinen Erneuerungswahlen der Kirchenvorstände aber auch die weltlichen Mitglieder der Diöcesansynoden auf drei Jahre zu wählen seien.

27) Es sei an das hohe Kirchenregiment die Bitte zu stellen, dasselbe wolle Sorge tragen, daß eine Ordnung und Form der Lesegottesdienste festgesetzt und die in denselben zu gebrauchenden Predigt- und Erbauungsbücher und Gebete näher bezeichnet werden.

Da wir die Verhandlungen über das Rechnungswesen als von einem mehr örtlichen Interesse hier übergehen können, so kommen wir nun zu der Discussion über den vorgelegten Katechismusentwurf nebst den Referaten der Diöcesansynoden, welche in der 9. und 10. Sitzung vorgenommen wurde. Nur ungern versagen wir es uns des Raums halber, hier auf dieselbe ausführlicher einzugehen. Der Ausschluß zur Berathung und Antragstellung über den Katechismusentwurf war aus geistlichen Mitgliedern der Synode zusammengesetzt, unter welchen Hr. Professor Dr. Thomasius von Erlangen das Referat zu erstatten hatte. Das Referat ist, wie es von diesem Manne nicht anders zu erwarten war, mit gewohnter eingehender Gründlichkeit und Klarheit ausgearbeitet und am Schlusse der gedruckten Verhandlungen vollständig mitgetheilt. Für unbedingte Ablehnung des Entwurfs hatten sich 6 Diöcesansynoden ausgesprochen, für unbedingte Annahme eine einzige (München); alle übrigen knüpften die Annahme desselben an den Wunsch oder an die Bedingung einer erneuerten Durchsicht, und zwar so, daß die Mehrzahl derselben Synoden eine nachbessernde und überarbeitende Revision, zwölf eine durchgängige Umarbeitung verlangten. Thomasius faßte das Gesammturtheil des Ausschusses in folgendem Doppelsatz zusammen: Bewahrung und Erhaltung des Entwurfs in seinen wesentlichen Grundlagen; — eingehende und gründliche Revision. — Wie es scheint, hatten aber allerlei vorgefaßte Meinungen sowohl beim Ausschuß als bei der Versammlung selbst schon im Voraus zu Gunsten einer Annahme des Entwurfs bestimmend eingewirkt

und namentlich die Wahrnehmung, daß dieser Entwurf aus der Mitte der höchsten Kirchenbehörde selbst hervorgegangen sei. Es ziehen sich wenigstens durch das Referat und durch sämmtliche Verhandlungen gewisse Schlagwörter hindurch, die auf eine solche Präoccupirung der Ansichten mit ziemlicher Sicherheit schließen lassen. Dahin rechnen wir die starke Betonung einer angeblichen Katechismusnoth oder wenigstens eines Bedürfnisses nach einem kirchlich autorisirten Leitfaden, das dringend Befriedigung heische, während doch wahrlich an trefflichen einheimischen Katechismusauslegungen kein Mangel besteht; ferner die accentuirte und bei jeder Gelegenheit hervorgehobene Anerkennung, daß der vorliegende Entwurf in Bekenntniß und Lehre rein und tadellos — „schriftmäßig und bekenntnißmäßig" — sei, welches an sich allerdings das nothwendige Erforderniß eines kirchlichen Katechismus ist, dem Entwurf aber um so weniger zu einem besondern Ruhm gereichen kann, da er nur eine Ueberarbeitung und Verkürzung der Boeckhschen Erklärung ist, die ihm wahrlich in der Reinheit der Lehre nicht nachsteht; — dann die Hervorhebung, der Entwurf sei besonders „lehrhaft", wenn auch etwas trocken und weniger erbaulich und volksthümlich, da er doch auch in der Lehrhaftigkeit vor dem Boeckh's z. B. nichts voraus zu haben scheint; — endlich daß man schon auf so vielen Generalsynoden über einen Katechismus berathen habe, ohne zu einem sichern Resultat zu kommen, so daß es fast als eine Schande gelten würde, wieder ohne Resultat auseinander gehen zu müssen. Letztere Behauptung scheint besonders bei der Synode durchgeschlagen zu haben. „Wir verhandeln, heißt es, seit 30 Jahren über einen kirchlichen Katechismus für die gesammte Landeskirche, und die Generalsynoden von 1853 und 1857 habe das Bedürfniß wiederholt anerkannt." „Die Gemeinden, ruft Thomasius aus, werden zuletzt mißmuthig, verdrossen und schwierig, wenn sie immer nur von Vorschlägen und Ansätzen, oder auch von Vertagungen hören, welche unsere Rathlosigkeit bezeugen. Nein! Wir sollen, wir müssen diese Angelegenheit womöglich jetzt ihrem definitiven Abschluß entgegenführen." Zwar verschweigt Thomasius in seinem Referat die mancherlei Mängel und Fehler des neuen Entwurfs nicht, aber er meint, sie würden durch eine gründliche Ueberarbeitung desselben verbessert, resp. getilgt werden können.

Das sind die Erwägungen und leitenden Gedanken, von welchen auch die Verhandlungen beherrscht wurden. Allerdings fanden auch die Katechismuserklärungen von Böckh und Caspari in der Synode ihre Vertreter,

allein gegen die nun einmal vorherrschende Strömung hätten auch gründlichere principielle Entgegnungen nicht mehr aufkommen können. Auch der im weitesten Kreise schon verbreitete, den Gemeinden bereits sehr lieb gewordene Böckh'sche Katechismus mußte dem neuen Entwurfe weichen, als der Dirigent die Erklärung abgab, daß der Verfasser, Oberconsistorialrath Böckh, bei aller Anerkennung der Nothwendigkeit einer Ueberarbeitung seines Lehrbuchs, eine solche abgelehnt habe. Es handelte sich zuletzt nur darum, ob die Ueberarbeitung des Entwurfs einem besondern Ausschusse übergeben oder der kirchlichen Oberbehörde selber vertrauensvoll überlassen werden solle. Die letztere Ansicht drang mit 70 gegen 59 Stimmen zuletzt durch, und so vereinigte man sich über folgende Sätze:

1) der vorgelegte Katechismusentwurf wird unter der Bedingung einer eingehenden Revision angenommen.
2) Es wird daher an das königliche Oberconsistorium die Bitte gestellt, Hochdasselbe wolle die erforderliche Revision nach den Wünschen und Anträgen des Referats unter Mitwirkung einer Commission von drei Mitgliedern vollziehen.
3) Das königliche Oberconsistorium wolle nach vollzogener endgültiger Revision und nach erwirkter allerhöchster Genehmigung den Katechismus baldmöglichst dem Druck übergeben und — ohne Wiedervorlage an die nächste Generalsynode — seiner Zeit in geeigneter Weise zur Einführung bringen.
4) Die Wahl der Commissionsmitglieder wird unbeschränkt dem königlichen Oberconsistorium vertrauensvoll anheimgegeben.

Gegen die Bestimmung, daß der neu einzuführende Katechismus „ohne Wiedervorlage an die nächste Generalsynode" zur Einführung kommen solle, legten 10 weltliche Synodalmitglieder, meist aus Rechtskundigen bestehend, die Gründe ihrer abweichenden Stimmen dem Protokolle bei und führten darin aus, daß ihnen zwar unzweifelhaft das Recht der Annahme oder Ablehnung einer gemachten Vorlage, nicht aber das Recht zustehe, in Bezug auf ein erst werdendes Werk, hinsichtlich dessen der nächsten Generalsynode die Befugniß der Zustimmung oder Ablehnung zustehe, zum Präjudiz der nachfolgenden Generalsynode auf solche Befugniß zu verzichten.

Ein weiteres Ereigniß berichten wir einfach, da es für die gegenwärtige Zusammensetzung und Richtung der Generalsynode und den herrschenden Geist in unserer protestantischen Kirche überhaupt bezeichnend ist.

Es war der eingehende Vortrag des Decans Bauer in Neustadt über die sorgfältig motivirte Petition einer Anzahl von Geistlichen aus verschiedenen Decanatsbezirken (der sogen. Löhe'schen Partei) um „Abstellung der im Lande hin und wieder gebräuchlichen Abendmahlsgemeinschaft zwischen den Lutheranern und den Gliedern anderer kirchlicher Gesellschaften", angeeignet vom Decan Müller in Windsbach. Der Ausschuß stellte bezüglich dieses Gegenstandes den Antrag auf Uebergang zur Tagesordnung, welchem Antrag, nachdem selbst Hr. Decan Müller, der die Petition nur auf besonderes Verlangen eingebracht hatte, Herr Präsident von Harleß aber entschieden gegen die Forderung der Bittsteller sich erklärte, fast einstimmig entsprochen wurde. Nur der Abgeordnete der theologischen Facultät, Prof. Thomasius, nahm sich in etwas der Sache an, indem er sagte: „er glaube, daß man nicht zur Tagesordnung über diesen Antrag hinweggehen sollte, ohne die richtige Praxis einer laxen gegenüber ausgesprochen und gewahrt zu haben, damit nicht der Schein entstehe, als begünstige man eine solche."

Nachdem sämmtliche Abgeordnete sich am Sonntag, den 8. December, Vormittags 9¾ Uhr im Sitzungssaale des königl. Schlosses versammelt hatten, verfügte sich um 10 Uhr unter Glockengeläute die gesammte Synode in feierlichem Zuge in die St. Gumbertuskirche, um dem in derselben stattfindenden Schlußgottesdienste beizuwohnen, und hörte dort mit Andacht und Erbauung die vom Decan Hopffer in Bamberg über Eph. 4, 3. gehaltene, etwas pietistisch gefärbte, Predigt, die ebenso wie die Eröffnungspredigt vom Hr. Consistorialrath Bäumler in Druck erschienen ist. Darauf begab sich die Synode in gleicher Ordnung in den Sitzungssaal zurück, woselbst nun der feierliche Schlußakt stattfand, indem der königl. Commissär von Gombart und der Dirigent von Harleß Abschiedsreden hielten, und dann das älteste Mitglied der Synode, Hr. Kirchenrath Bomhard von Augsburg, wie vor vier Jahren, in längerer Rede Namens der Synode dem Hrn. Commissär und dem Hrn. Dirigenten für die humane und wohlwollende Handhabung der Ordnung wie für die weise und umsichtige Leitung der Verhandlungen dankte. Hierauf erklärte der Dirigent die Synode für geschlossen und entließ die Versammlung unter Anwünschung des göttlichen Segens.

Werfen wir zum Schluß noch einen prüfenden Blick auf dieses letzte Stück Arbeit unserer protestantischen Kirchenleitung und Kirchenrepräsentation,

so ist zunächst anzuerkennen die außerordentliche Gewandtheit, fast möchte ich sagen, diplomatische Geschicklichkeit im guten Sinne, mit welcher der Dirigent die Versammlung so zu leiten wußte, daß nicht bloß alle Störungen sorgfältig vermieden, alle Besorgnisse und drohend auftretenden Mißhelligkeiten sogleich in der mildesten Weise ausgeglichen, sondern auch die Autorität des Kirchenregiments in der Art gewahrt wurde, daß fast bei allen Abstimmungen die Intentionen des Kirchenregiments durchdrangen — eine wahre Exemplification des weisen Grundsatzes: Suaviter in forma, fortiter in re. Weniger angenehm hat uns bei einer großen Anzahl von Synodalen die übergroße Bereitwilligkeit, dem Kirchenregiment von vorn herein ihr unbeschränktes Vertrauen entgegenzutragen, berührt, da es, wenn nicht andere Zwecke damit erreicht werden sollen, doch von einer zu geringen Ansicht über die eigene Verantwortlichkeit und Prüfungsfähigkeit zu zeugen scheint. — Es versteht sich von selbst, daß nicht alle Entscheidungen von derselben Bedeutung für das kirchliche Leben überhaupt oder bei der gegenwärtigen Zeitlage sein konnten. Die wichtigsten und eingreifendsten sind offenbar die über den Katechismus, über die Ehescheidungsfrage und über die Eidesabnahme, Entscheidungen, die vor allen eine bedeutende Tragweite haben. Sie wären sämmtlich ohne die Vereinigung der beiden Consistorialbezirke zu einer Generalsynode kaum möglich gewesen. Hinsichtlich des Katechismus haben wir schon unsere Bedenken ausgesprochen; sollte die Ueberarbeitung besser ausfallen, als wir jetzt zu hoffen im Stande sind, sollte namentlich eine größere Annäherung an den trefflichen Leitfaden Böckh's erzielt werden können, so wollen wir auch gern dieses Lehrbuch, das ja für Kirche und Schule eine so große Bedeutung hat, mit Freuden begrüßen, obwohl zu besorgen ist, daß dieser neue Katechismus von Vielen als ein bequemer Memorirstoff angesehen und als ein Polster der Trägheit benutzt werden wird. — Die Bestimmungen über Ehe und Ehescheidung, zu deren einmüthiger Annahme besonders Hr. Oberappellrath Dr. Glück nach seiner reichen Erfahrung und treu christlichen Gesinnung wesentlich beitrug, kommen auch bei uns einem dringenden Bedürfniß entgegen und werden, wenn sie von der staatlichen Gesetzgebung eingehend berücksichtigt werden sollten, für unsere Kirche gewiß ein großer Segen sein. Dasselbe gilt von der Verminderung der Eidesabnahmen und der würdigeren und kirchlichen Form, in welcher diese stattfinden sollen, da auch bei uns durch die übergroße Zahl der Eide und die leichtfertige Art, wie diese oft geschworen

werden, viel und schwer gesündigt wird. — Ein untergeordneter Punkt zwar, doch charakteristisch für die dießjährige Generalsynode, sind die Verhandlungen und Abstimmungen über die Oeffentlichkeit der allgemeinen Sitzungen derselben. Obwohl mehrere und ernste Stimmen warnten, obwohl namentlich Hr. Professor Thomasius ausführte: „daß die Versammlungen durch die von geistlicher Seite beantragte gleiche Anzahl der weltlichen Abgeordneten, durch die Beiziehung von Stenographen, durch den beschlossenen Druck der Protokolle, durch die Veröffentlichungen in den Zeitungen öffentlich genug sein, daß ein Vergleich mit öffentlichen politischen Versammlungen, namentlich aber mit den katholischen Vereinen abgelehnt werden müsse, daß das bestehende Mißtrauen aus dem Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben herkomme und durch Oeffentlichkeit der Sitzungen nicht beseitigt werde, daß weniger Theilnahme als vielmehr Neugierde die Zuhörer herbeilocken, daß denselben zulieb manches Schlagwort zur Unzeit fallen würde, daß Andersgläubige kein Recht zum Besuch der Versammlungen hätten und doch nicht ausgeschlossen werden könnten, daß die Abgeordneten ihr Mandat nicht von der Einzelgemeinde, sondern von der ganzen Kirche hätten, daß die sogenannte unbedingte Oeffentlichkeit überhaupt eine Täuschung sei, weil sie nur dem Ansbacher Publicum und unter diesem nur denjenigen, welche zuerst die vorhandenen Plätze eingenommen haben würden, zu Gute käme" — so wurde doch der Antrag auf Oeffentlichkeit mit 68 gegen 59 Stimmen angenommen.

Wir haben nun auf den allerhöchsten Bescheid über die gemachten Vorlagen, die gestellten Wünsche und Anträge im günstigen Falle gegen 3 Jahre zu warten. — Möge die Weisheit Gottes unterdessen die Weisheit der Menschen erleuchten und leiten; ja Gott der Herr wolle Alles für Seine Kirche zum Besten lenken!

III. Literärisches.

1) **Paulus.** In zehn Betrachtungen nach der heiligen Schrift gezeichnet von Dr. W. F. Besser. Leipzig, Dörffling und Franke. 1861.

Von H. N. Hansen, Pastor in Winterhausen.

Der berühmte Verfasser der Bibelstunden, Herr Pastor Dr. Besser in Waldenburg in Schlesien, der in hohem Maße das Charisma der Schriftforschung und Schriftauslegung von dem Herrn empfangen hat, hat in dem oben genannten Büchelchen diese edle Gabe in einer ähnlichen und doch etwas verschiedenartigen Richtung zum Frommen der Gemeinde zu verwerthen gesucht. Sind es nämlich in den beliebten und weit verbreiteten „Bibelstunden" die Worte der heil. Schrift selbst, die erforscht und ausgelegt werden, so ist es hier hauptsächlich die Persönlichkeit eines der heil. Schriftsteller, die in's Auge gefaßt und um die Alles gruppirt wird. Er hat darum auch der Schrift zugleich den weitern Titel: „Biblische Seelenbilder. II. Paulus." gegeben, nachdem er in einem frühern Bändchen drei biblische Seelenbilder hatte vorhergehen lassen. Hier aber hat er uns denjenigen hohen Apostel, der in seiner tiefen Demuth von sich selbst bekennt, daß er der geringste unter den Aposteln sei (1. Cor. 15, 9), so recht aus der Fülle seines Lebens und Wirkens vor Augen gezeichnet. „Denn wiewohl man das Charakterbild des Benjaminiten und des Christenmenschen überall durchblickend finden wird, so ist doch Leben und Lehre des heil. Apostels reichlich in den Umkreis der Betrachtung gezogen." Einen „paulinischen Lehrbegriff" wollte Besser nicht schreiben, eben so wenig aber auch eine trockene Zusammenstellung der Lebensverhältnisse oder eine sogenannte „Biographie" des Apostels; was er beabsichtigte, war eine lebendige Gestalt, ein Lebensbild des Apostels, in welchem seine ganze Seele sich abprägte. „Es ergötze uns — sagt er im Vorwort — das Anschauen des von Christo ergriffenen Mannes, der hinwiederum Christum ergriffen hat im Glauben, um desselbigen Gestalt abzuspiegeln in der Liebe und dem herrlichen Erbe der Heiligen entgegen zu kommen in der Hoffnung, mit der Kirche des lebendigen Gottes". Wir erkennen daraus, daß der Verf. in

dem vorliegenden Buche die zwei sonst so leicht und so häufig auseinander fallenden Seiten einer Zeichnung der Persönlichkeit und einer Darstellung der Lehre des heil. Apostels in diesem Seelenbilde vereinigen und verschmelzen und so in und durch die Persönlichkeit des Apostels zugleich seine Lehre zur Gesammtanschauung bringen wollte. Wieweit nun der begabte Verfasser dieser hohen Aufgabe ein Genüge gethan hat, davon kann natürlich nur das Buch selbst Kunde geben. Es ist aber, wenn wir zunächst auf die Form sehen, die bekannte begeisterungsvolle, bilderreiche und liebliche Sprache des Verfassers, die sich mitunter zu einer wahrhaft klassischen Darstellungsweise steigert, in welcher uns dieses Seelenbild des Apostels Paulus vorgeführt wird. Man fühlt es der Darstellung des Verfassers auf Tritt und Schritt an, daß er mit inniger Liebe und Begeisterung sich in das Bild des großen Apostels eingelebt hat und es ist uns beim Lesen oftmals zu Muthe gewesen, als wenn wir aus einer krystallklaren und frisch sprudelnden Quelle den lieblichsten und erquickendsten Trunk thäten. So gleich der Eingang: „Neben den zwölf Aposteln steht Paulus, nicht als der dreizehnte, sondern als der Eine, welchem das Geheimniß der Einverleibung der Heiden in die Kirche aus Gnaden durch den Glauben vor jenen, auch vor Petro, kund geworden, und welcher im Vollführen seines Amts, den Gehorsam des Glaubens unter den Heiden aufzurichten, zugleich das letzte Rettungsmittel seines gefallenen Volks hergestellt hat. Sah Johannes die Namen der zwölf Apostel des Lammes in zwölffachem Edelsteinglanze funkeln auf den Gründen des neuen Jerusalems, so müssen wir sagen, daß dieser zwölffache Glanz zusammenstrahlt in dem Einen Apostel der Heiden, dem Rettungsengel der verlornen Juden. Pauli Seelenbild ist das reichste unter allen biblischen Seelenbildern. In diesem Menschen Gottes hat der heil. Geist das Bild der Klarheit Christi mit höchstem Fleiß nachgebildet (2. Cor. 3, 18) und den vollkommenen Mann nach dem Maße des Alters der Fülle Christi auf's männlichste dargestellt (Eph. 4, 13). Er ist das liebliche Gegentheil von einem tönenden Erz und einer klingenden Schelle, weil sein Christenwesen die seelenvolle Melodie ist zu dem Texte seiner apostolischen Lehre, er selbst ein Lobpsalm von Gnade und Recht. Zum Lobe der herrlichen Gnade Gottes und mit Danksagung für Seine Gabe laßt uns anschauen, was Paulus war und durch Wort und Werk noch ist, uns zu ewigem Reichthum und unvergänglichem Segen".

Dieses Lebensbild des Apostels Paulus ist nun auseinandergelegt in zehn Betrachtungen mit folgenden einfachen und doch recht bezeichnenden Ueberschriften: 1) Das auserwählte Rüstzeug. 2) Der Pharisäer. 3) Der Verfolger. 4) Der Gewonnene Jesu Christi. 5) Der Arbeiter. 6) Der Gebundene Jesu Christi. 7) Der Mann des Glaubens. 8) Der Mann der Hoffnung. 9) Der Mann der Liebe. 10) Der Mann der Kirche.

Wir müßten einen großen Theil des Buches ausschreiben, wenn wir auf das viele Schöne und Gelungene, welches in diesen zehn Abschnnitte enthalten ist, unsere Leser aufmerksam machen wollten. Man muß es eben selbst lesen, und wo möglich in Gemeinschaft lesen, erwägen und besprechen, um den rechten Segen davon zu haben. Besonders anziehend und förderlich dürfte es sein für gebildete Kreise, die schon eine innige Liebe und Verehrung gegen das Wort Gottes zur Betrachtung mitbringen und die sich gern immer tiefer in das innere Leben der heil. Männer, der Säulen unserer Kirche, hineinleben möchten; auch für Geistliche und anderweitige Arbeiter in dem Dienste des Herrn dürfte es kaum ein erquickenderes und anregenderes Ausruhen und Sammeln geben, als hier in dieser Lektüre. Es werden uns manche neue Einblicke in das innere Leben des Apostels Paulus eröffnet, manche Schlaglichter fallen von Luther und den Kirchenvätern her auf den innern Zusammenhang der Begebenheiten in diesem reichen Leben, und auch wo Bekanntes vorgeführt wird, geschieht es in einer Weise, die nur höchst anziehend und lehrreich sein kann.

Heben wir z. B. nur einige Sätze aus der vierten Betrachtung heraus, in welcher Paulus als der Gewonnene des Herrn Jesu Christi dargestellt wird. „Ambrosius nennt die Bekehrung Pauli die herrlichste That des Königs Christus nächst der Ausgießung des heil. Geistes. Ganz herrlich ist ihre Frucht, die Sammlung der Heiden zum Volke Gottes durch die Gnadenpredigt dieses Kindes der Gnade; ganz herrlich ist die Gotteskraft, welche diese Bekehrung gewirkt hat und das unerschöpfliche Thema des Lobes aus dem Munde des vom Herrn Jesu Gewonnenen geworden ist". Nach einer lebensvollen Darstellung der wunderbaren Bekehrung Pauli auf dem Wege gen Damaskus S. 36 ꝛc. heißt es: „Wie Schuppen war es von Saul's Augen gefallen, sagt Lucas, als er wieder sehend wurde. Die Decke war abgethan (2. Cor. 3, 16). Nun verstand er die Rede Stephani. Vor seinen entflorten Augen stand in göttlicher Klarheit der Heilsbau des alten Testaments, die ganze Schrift war ihm licht und hell, durchleuchtet von

dem einigen Lichte, welches ist Christus Jesus, der Gekreuzigte und Auferstandene".

Den fünften Abschnitt: „Der Arbeiter", eröffnet der Verfasser mit den Worten: „Wir schreiben keine Lebensgeschichte des Apostels Paulus. Dennoch wollen wir ihm nachgehen auf dem Wege seiner Apostelarbeit, um die Züge des Bildes zu sammeln, welches der heil. Geist in diesem Menschen Gottes dargestellt hat. Von Gottes Gnaden bin ich, was ich bin, sagt er da, wo er kühnlich so redet. Ich habe viel mehr gearbeitet denn sie alle. In seiner Apostelarbeit spiegelt sich sein Christenwesen. Hierauf den Blick gerichtet, laßt uns das Werk betrachten, welches er ausgerichtet hat". Und nun werden wir in lebendigster Weise an der Hand der biblischen Berichte in das unermüdete, vielseitige, reiche und gesegnete Wirken dieses Arbeiters Christi eingeführt; wir sehen ihn gleichsam vor unsern Augen arbeiten, leiden, streiten und sein eigenes Leben täglich in den Tod geben um des Herrn willen, der ihn aus einem Knechte des Gesetzes zu einem Gefreiten des Evangelii gemacht hatte. „Er schied von Athen mit tiefer Traurigkeit". Wir würden uns ein falsches Bild machen von dem heil. Arbeiter Christi, wenn wir stoischen Gleichmuth ihm andichten. Heiß rollte das Blut in seinen Adern, im Lieben und Leiden war er ein heftiger Mann. Er kam von Athen nach Corinth „mit Schwachheit und Furcht und großem Zittern" (1. Cor. 2, 3). Athen hatte ihn schnöde von sich gewiesen, was wartete seiner in Corinth, der üppigen Weltstadt, wo griechische Weisheit mit römischer Hoheit wetteiferte und Mammonsthum, Luxus, Modenarrheit sammt gleißender oder frecher Unzucht im Schwange gingen"! S. 64. — Doch bei aller evangelischen Freiheit und eben um derselben willen war Paulus ein Gebundener des Herrn. „Ehe noch die Kette den Boten des Evangeliums band (Eph. 6, 20), war er schon im Geiste gebunden. Ein rechter leibeigener Knecht Christi war er, der den Namen seines Herrn in Leidenszügen eingeätzt an seinem Leibe trug, ein Siegel welches die fleischesfreudigen Geister, die ihm Mühe machten, nicht aufzuweisen hatten (Gal. 6, 17). Es hat dem Herrn gefallen, Seinen Knecht auch äußerlich in den Stand eines Gebundenen zu berufen, und mit Geduld, ja mit Ruhm hat Paulus seine Bande getragen, als einen Orden der Ehre, womit in ihm alle Gemeinden Christi geziert wurden (Eph. 3, 13). Petri „Kettenfeier" ist nicht herrlicher und erbaulicher als das Bild des Apostels in der Kette, der im Herrn sich freut und über alle Feinde

triumphirt, wie es im Schlußtheile der Apostelgeschichte und in den fünf letzten Briefen Pauli vor uns dasteht.

In den vier letzten Betrachtungen wird der Apostel Paulus uns gezeichnet als der Mann des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe und der Kirche. Es kann nach unserer Ansicht bei dieser Eintheilung nicht fehlen, daß das Seelenbild des Apostels nicht durchgängig ganz klar und scharf gezeichnet hervortreten wird und daß die Betrachtung hie und da etwas matt und ermüdend werden muß, da der Eintheilungsgrund nicht aus der Persönlichkeit des Apostels selbst, sondern aus dem christlichen Lehrbegriff geschöpft ist. Wäre es nicht besser gewesen, wenn der Verfasser den heil. Paulus blos als Mann der Kirche dargestellt hätte? Doch findet sich auch hier viel Schönes und Beherzigenswerthes. In diesen Abschnitten, und namentlich in dem letzten von dem Manne der Kirche, treten bei großer Kürze und Gedrängtheit auch des Verf. Ansichten über manche brennende Fragen der Gegenwart hervor, die wir freilich, da eine wissenschaftliche Beweisführung nicht gegeben ist und nicht gegeben werden konnte, doch immer noch zum Theil als offene Fragen ansehen müssen. Wir führen als Beispiele nur folgende an: S. 103. „daß der Prozeß Pauli nach der Frist zweier Jahre nicht mit seiner Hinrichtung endigte, läßt sich leise spüren in der Apostelgeschichte und in den apostolischen Briefen"; S. 104. „Der Hebräerbrief mit seinem Friedensgruß der Brüder aus Italien (Hebr. 13, 24) — zwar verbietet schon die Stelle Cap. 2, 3. (das Heilswort ist „auf uns gekommen durch die so es gehört haben") die Annahme, Paulus habe selbst diesen Brief geschrieben; doch daß der heil. Geist, wie er in Paulo war, denselben eingegeben hat, ist gewiß genug, und daß Lucas der vom Apostel beauftragte und berathene Verfasser ist, darf man für wahrscheinlich halten". S. 159. „Von einer ersten und einer andern Auferstehung, der ersten vor, der andern am jüngsten Tage, ist bei Paulo nichts zu spüren; so wird die erste Auferstehung (Offenb. 20, 5. 6.) wohl keine andere sein als die, welche der Glaube über dem Taufgrabe feiert (Col. 2, 12) und die tausendjährige Regierung der Bekenner Jesu Christi die Regierung, welche der Geist Christi durchs Evangelium vollführt hat über die Völker, die Seinem Namen huldigten in allen Ordnungen ihres Bestandes". (!)

Bei der außerordentlich frischen, belebten und bilderreichen Sprache, die uns an dem Verfasser bekannt ist, können wir es doch der Wahrheit

zu lieb nicht verhehlen, daß hin und her einzelne Bilder uns als zu kraß und unästhetisch oder gar als verfehlt erscheinen müssen, wenn der Verf. z. B. von Paulus sagt S. 90: „den Kern der Nuß habe er in dem Erstling der Auferstandenen gefunden"; ferner S. 96: „der Satan hätte das seiner Gewalt untergebene Meer gern zum Grabe des Heidenapostels gemacht"; ferner S. 97: „Wie? will Paulus sie alle auf seinen Rücken nehmen und mit ihnen an's unsichtbare Land schwimmen"? „Ist Paulus Garnisonprediger auf dem Schiff gewesen, so hat die Garnison eine Lebenspredigt gesehen„; — S. 100: „Paulus hat die Weise Gottes verstanden, wonach Er Niemandem die Pistole auf die Brust setzt mit einem: Glaube oder stirb"! — S. 117: „Er kann sich freuen und rühmen Gottes, der in seinem Leben den Nagel eingeschlagen hat aus Gnaden, woran er sich gefestigt weiß nach dem Wahlvorsatz ewiger Erkürung in Christo". — Endlich wenn der Verf. S. 173 von einem doppelten Halsgeschmeide der Bruderliebe und S. 228 von einem in Cours setzen der evangelischen Freiheit redet. — Dagegen wie zart und lieblich ist namentlich auch die Schilderung, die der Verfasser von der Naturseite des Lebens macht, wenn er uns S. 165 die Heimath und die Stätten der Wirksamkeit des Paulus vorführt: „Von seiner Heimath Cilicien, mit ihren fruchtbaren Ebenen am Fuße des Taurus und ihren Jasmin- und Oleandergebüschen an den Ufern des Cydnus, bis zu den reizenden Gestaden Campaniens, hat er (der Apostel) Land und Meer belauscht. Die Berge um Jerusalem und die Blumenbäche des heil. Landes, die Palmen Syriens und die Cedern des Libanon, die Olivenhaine Attikas und die immergrünen Fichten Corinths, die bunte griechische Inselwelt und die sonnige Pracht ihrer Rebenhügel, alle hehre Schönheit und liebliche Anmuth der Natur fand in Paulo einen liebevollen Beobachter. Aber etwas anderes hört er Himmel und Erde erzählen, als was die Poeten und Naturphilosophen vernehmen, wenn sie erhorchen, „was sich der Wald erzählt ꝛc." — Doch genug. Wir wünschen, daß alle, die dieses Lebensbild des Apostels Paulus in die Hand nehmen, durch die Lektüre desselben eine eben solche Seelenstärkung empfangen mögen, als wir aus demselben geschöpft haben.

---

2) **Choralbuch für Schule, Kirche und Haus** bearbeitet von Friedrich Brenner, Organist an der Universitätskirche in Dorpat. 1861. Verlag von E. J. Karow, Universitätsbuchhändler.

Unter den Mitteln, das religiös-christliche Leben zu bauen und zu fördern, hat besonders seit der Reformation in unserer Kirche der Choralgesang dagestanden. Wer einigermaßen mit dem Lieder- und Melodiensatze der lutherischen Kirche vertraut ist, wird mit uns darüber einverstanden sein, daß die Innigkeit des religiösen Gefühls jeder Art sowohl durch den Text des Liedes, als auch durch die Melodie einen einfach schönen und maßvoll gehaltenen Ausdruck gefunden hat. Die Verwerthung dieses Schatzes aber beruht auf dem Gebrauche. Vor Allem ist es Sache der Schule in Stadt und Land, Freudigkeit der Theilnahme an dem öffentlichen Gottesdienste durch allmälige Einübung sowohl des Textes, als auch der Melodie vorzubereiten, dadurch dem Gesange als Unterrichtszweige Weihe zu geben, und das heranwachsende Geschlecht zu dem Bewußtsein zu bringen, daß Frische und Kräftigkeit des Choralgesangs als eine wesentliche Kundgebung der Anbetung wie im Hause, so in der Gemeinde betrachtet werden muß. Namentlich wird der Uebung des Choralgesangs eine Stelle im Unterricht dann zugewiesen werden müssen, wenn es sich, wie jetzt bei uns, darum handelt, dem rhytmischen Choralgesang Eingang und Verbreitung zu verschaffen. Indem wir aber in Veranlassung der Erscheinung des Choralbuchs für Kirche, Schule und Haus von Frdr. Brenner. Dorpat. 1861. Gelegenheit nehmen, von Einführung und Verbreitung des rhythm. Choralgesangs unter uns zu reden, geben wir kurz an, worin der rhythmische Choralgesang bestehe. Wir bezeichnen die jetzt unter uns übliche Weise des Choralgesangs als die getragene. Dieselbe führt den Gesang in einer durchaus langsamen Bewegung ohne Abweichung aus, indem nur dann und wann bei Schleifungen eine schnellere Aufeinanderfolge von zwei Tönen eintritt. Daß dem Choralgesang dadurch der Ausdruck des Ernstes und der Feierlichkeit gegeben werde, wird Niemand bestreiten. Daß aber einerseits alle Choräle in diesen Gang hineingezogen werden, auch die, welche eine erregtere Ausführung verlangen, andererseits das herrschende Element des Getragenen durch die Abwesenheit des Erregteren zur Einförmigkeit wird und Ermattung des Vortrags im Gefolge hat, das ist ein Uebelstand

der ebenfalls unbestreitbar ist. Der rhythmische Choralgesang vereinigt Ernst und Feierlichkeit mit Schwung und frischem Leben durch angemessene Abwechselung der getragenen und der erregteren Vortragsweise. Er weicht in der Aufeinanderfolge der Töne der Melodie nicht ab. Allein jede Strophe — um die übliche Bezeichnung, ein Liedervers habe so und so viel Strophen, beizubehalten — wird mit oder ohne Auftakt bis zum Ruhepunkte — zur Ferme — als ein rhythmisches Ganzes betrachtet, innerhalb dessen das Element der getragenen und erregteren Vortragsweise vereinigt ist. Diese Bewegung wird nicht nach dem Takte gemessen; sie steht über demselben, ohne maßlos zu sein. Sie gleicht der rhythmischen Bewegung der prosaischen Rede im Gegensatz zur Bewegung des Dichtervortrags nach dem Metrum; und die Choralmelodie, von Strophe zu Strophe bis zu Ende des Liederverses rhythmisch durchgeführt, läßt sich mit einer Periode vergleichen, die in den einzelnen Unterſätzen und in den Satztheilen rhythmisch gebaut ist. Wer nun von Musik nichts versteht, sondern in schlichter Weise seinen Choral nach dem hergebrachten Brauch zu singen gewohnt ist, dem wird der rhythmische Choralgesang, anfangs wenigsteus, fremdartig vorkommen. Hier urtheilt die Gewöhnung, und es wird sich nur durch Abgewöhnung und durch Aneignung einer neuen Gewohnheit helfen lassen. Wer aber Kenntniß der Musik besitzt, wird dem rhythmischen Choralgesang ohne Bedenken den Vorzug geben. Denn da der Choral ein Produkt der Kunstmusik ist, welche durchaus auf dem angemessenen Wechsel von Gegensätzen und deren Auflösung beruht, so muß der getragene Choralgesang, wo dieser Wechsel nur in der Harmonie, nicht in der Melodie bezeichnet wird, als ein mangelhafter, der rhythmische als ein vollkommenerer Ausdruck der Melodiemusik und als Rückkehr zur ursprünglichen Auffassung der Componisten angesehen werden. Auch wird der Musikkenner, sobald er Gelegenheit hat, ein und denselben Choral, in welchem der Unterschied der Vortragsweise auffallend ist, — etwa Allein zu Dir, Herr Jesu Christ; Dir, dir Jehova will ich singen — in getragener und in rhythmischer Weise von einem Chor unisono unter Begleitung angemessener Harmonie singen zu hören, keinen Augenblick zweifelhaft sein, welcher Vortragsweise der Vorzug zuerkannt werden müsse. Wir betrachten es daher als ein dankenswerthes Unternehmen des Herrn Brenner, daß er durch die Veröffentlichung des oben erwähnten Choralbuchs die Einführung des rhythmischen Choralgesangs bei uns angebahnt hat. Dasselbe sollte ursprünglich

als eine Hülfe für die Sammlung kirchlicher Kernlieder mit Singweisen. Lpz. 1861 erscheinen. Während der Arbeit jedoch hat der Verfasser es für zweckmäßig erachtet, da er doch einmal auf umfangreichere Studien eingehen mußte, die in jener Sammlung enthaltenen achtzig Melodien auf hundertundzwanzig fortzuführen, so daß der Cyclus der in der Kirche gesungenen Melodien so ziemlich umschlossen ist. Benutzt sind die Quellenstudien von Karl v. Winterfeld und von Freiherrn v. Tücher; ferner die Choralbücher von Layritz, Ortloph, Zahn. In Hinsicht des Melodiensatzes ist daher die wünschenswerthe Autorität vorhanden. Vorzüge der Arbeit sind Einfachheit des Tonsatzes, durchaus fern von Künstelei, und getheilte Harmonie, welche vereint die Gefälligkeit und Würde des Choralgesanges bedeutend erhöhen. Durch die ganze Arbeit geht ein und derselbe Styl. Für eine neue Bearbeitung des Werkes erlauben wir uns zum Schlusse folgende Bemerkungen. Einige Choräle — z. B. „O Haupt voll Blut und Wunden"; „Mach's mit mir Gott nach deiner Güt'" — sind zu tief gesetzt. Durch eine zu niedrige Tonart wird dem Ausdruck der Melodie Schwung und Kraft entzogen. Der Frauenstimme im Chor darf man das zweigestrichene f ohne Bedenken zumuthen; und wessen Tenor nicht so weit geht, der pflegt die Terz oder die Quinte zu singen. Anlangend die Einfachheit der Harmonie, so darf das Streben nach derselben nicht die Gesetze vernachlässigen oder verletzen, welche der Gegensatz der Strophen verlangt. Die Harmonie ist daher stellenweis durchaus bedingt und darf nicht geändert werden. Denn da der Gegensatz der Strophen die Entwickelung der Melodie bedingt, indem bald eine einzelne Strophe zur andern, bald je zwei zu einer dritten, bald je zwei zu zwei in dem Verhältniß der Spannung und Befriedigung auf einander folgen; so muß die Harmonie darauf achten und in diesem Sinne die Melodie leiten und beherrschen. Daher mißbilligen wir z. B. den Schluß der dritten Strophe in „Christus der ist mein Leben" über as-dur nach es-dur statt über f-dur nach b-dur; desgleichen den Schluß der zweiten Strophe von „Wachet auf, ruft uns die Stimme" nach c-dur statt über d-dur nach g-dur. Dasselbe Gesetz der Spannung und Befriedigung bestimmt auch den Anfang jeder einzelnen Strophe in Hinsicht auf deren Fortgang. Daher halten wir z. B. in dem Anfange der zweiten, so wie der letzten Strophe von „Es ist gewißlich an der Zeit" den wiederholten Dreiklang von f-dur statt eines Dreiklangs und eines $\frac{6}{4}$ von es für un-

richtig. Innerhalb einer und derselben Strophe aber wird die Harmonie durch das Gesetz gebunden, daß kein Accord daselbst Beruhigung gewähre, sondern einen neuen erwarten heiße; dadurch, so wie durch Anfang und Ende ist die Freiheit der möglichen Accorde beschränkt, weßhalb wir ebensowohl das planlose Herumspringen in überraschenden Accorden, als auch durch den Gang der Melodie nicht bedingte Ausweichungen für fehlerhaft, die Einförmigkeit aber für Armuth erklären. Unbegründete Ausweichungen finden wir z. B. in der ersten und dritten Strophe von „Es kostet viel ein Christ zu sein" (nach b-dur), in der zweiten Strophe von „Warum betrübst du dich mein Herz" (nach g-dur). Einförmigkeit ist uns aufgefallen in der vorletzten Strophe von „Wie schön leuchtet der Morgenstern"; in der ersten Strophe von „Es ist ein Ros entsprungen" (dreimal Dreiklang v. f.). Doch, genug hierüber. Wir sind hinsichtlich der Principien mit dem Verfasser vollkommen einverstanden; und wenn wir auf der einen Seite einige Stellen nachgewiesen haben, wo wir die von uns anerkannten Grundsätze anders durchgeführt haben würden; so müssen wir auf der andern Seite aussprechen, daß wir sehr viele Choräle gefunden haben — „Wach auf mein Herz und singe"; „Erschienen ist der herrlich Tag"; „Dir, dir Jehovah will ich singen"; „Lobe den Herrn, den mächtigen König" und sehr v. a., — in denen die Ausführung bis in's Einzelste unsern vollen Beifall hat und zum Beweise dient, wie sich Schönheit mit Einfachheit in Verbindung setze.

Dorpat, den 12. (24.) Februar 1862.

Fränkel.

---

3) Ueber das Leben des Ulfilas und die Bekehrung der Gothen zum Christenthum, von Dr. W. Bessel, Privatdocent in Göttingen. Göttingen. Vandenhöck und Ruprecht. 1860. 119 Seiten. 8vo. Preis: 15 Sgr.

„Die authentischen Nachrichten über das Leben des Ulfilas sind von Prof. Waitz in einer pariser Handschrift entdeckt. Diese ist das Autographon eines uns sonst unbekannten arianischen Bischofs Maximinus, der in längern den Streit zwischen Athanasianern und Arianern betreffenden Auseinandersetzungen das Schreiben eines Auxentius, Bischofs von Dorostorum (Silistria) und Schülers von Ulfilas, über Lehre und Leben des letztern angeführt hat, und getrennt von diesem, am Schluß seiner Handschrift, noch einmal von einem Ereignisse aus dem Leben des Ulfilas spricht. Beide Stücke sind herausgegeben und erläutert von Prof. Waitz (Ueber das Leben und die Lehre des Ulfila, Hannover 1840). Eine vollständige Copie der übrigen Handschrift wurde ihm erst später von Paris aus nachgeschickt."

Die kritische Beleuchtung dieser Handschrift nach der Copie mit daraus sich ergebenden Folgerungen ist der Gegenstand des uns vorliegenden Buches. Dr. B. bespricht zunächst den Inhalt der Handschr., welche ihm freilich „nichts direct in die Frage einschlagendes Neues" lieferte, knüpft aber daran Erörterungen über die wahrscheinlichen Verfasser der verschiedenen Theile derselben und beweist nun mit Berücksichtigung der Zeitverhältnisse und Beprüfung der verschiedenen jene Zeit berührenden Schriften, daß für das Leben des Ulfilas, welches nach Waitz in die Zeit von 318—388 fällt, sich nunmehr andere Zeitbestimmungen ergeben: daß nämlich Ulfilas gegen Anfang des Jahres 311 geboren, um 341 zum Bischof ordinirt, um 348 unter Constantius in's Römische übergesiedelt und (in seinem 70sten Lebensjahre) 381 gestorben ist.

Der Unterzeichnete erlaubt sich auf folgendes in der Verlagshandlung von F. A. Perthes in Gotha erscheinende Unternehmen aufmerksam zu machen, und zur Betheiligung einzuladen:

Theologische Bibliothek

aus

Perthes Verlag.

Dieselbe wird sich vorläufig beschränken auf die Werke von **August Neander, Fr. W. Carl Umbreit, August Tholuck** und **Carl Ullmann**, und zwar wird diese Sammlung bringen:

von Dr. August Neander:

die Apostelgeschichte . . .	in 5. Aufl.	die Denkwürdigkeiten . . .	in 4. Aufl.
das Leben Jesu	„ 6. „	der Kaiser Julian	„ 2. „
die Kirchengeschichte . . .	„ 4. „	(die erste von Neander gedruckte Schrift.)	
der heilige Bernhardt . .	„ 3. „	kleine Abhandlungen und Charakteristiken von und über Neander.	

von Dr. Friedr. Wilh. Carl Umbreit:

der Knecht Gottes . . .	in 2. Aufl.	Kohelets Seelenkampf . .	in 2. Aufl.
die Propheten des alten Bundes	„ 3.u.2 „	Was bleibt	„ 2. „
		die Sünde	„ 2. „
die Erbauung aus dem Psalter	„ 3. „	der Römerbrief	„ 2 „
		kleine Abhandlungen.	

von Dr. August Tholuck:

die Lehre von der Sünde .	in 8. Aufl.	die Glaubwürd. d. ev. Gesch.	in 3. Aufl.
die Predigten	„ 5. „	der Geist der Wittenberger Theologen	„ 2. „
die Stunden der Andacht .	„ 7. „		
die Bergpredigt	„ 5. „	die vermischten Schriften .	„ 2. „
das Evangelium Johannes .	„ 8. „	die Propheten	„ 3. „
der Hebräerbrief	„ 4. „	Dissertatio de ortu cabbalae .	„ 2. „
das alte T. im Neuen Test.	„ 6. „		

von Dr. Carl Ullmann:

die Reformatoren vor der Reformation	in 2. Aufl.	das Wesen d. Christenthums	in 5. Aufl.
		Historisch oder Mythisch? .	„ 2. „
die Sündlosigkeit Jesu . .	„ 7. „	kleinere Abhandlungen.	

Diese Ausgabe der theilweise gänzlich vergriffenen Werke vorstehender Autoren wird in gr. 8. auf gutem Papier, in schöner typographischer Ausstattung, und zu sehr billigem Preise erscheinen. In kurzen Zwischenräumen werden Hefte von 16 Bogen zu 84 Copeken (der Bogen mit nur 5¼ Cop. berechnet) ausgegeben werden.

Es ist Niemand gebunden, die ganze Folge zu nehmen und steht der Austritt bei jedem Hefte frei, **aber einzelne Hefte oder Abtheilungen in Auswahl werden zu diesem Preise nicht verabfolgt.**

Dieses Unternehmen ist überall mit der größten Freude begrüßt worden, und wird bei dem außerordentlich niedrigen Preise auf allgemeine Theilnahme auch in den deutschen Provinzen des Russischen Reiches gerechnet. Exemplare der ersten Lieferung stehen gerne zur Ansicht zu Dienst.

Dorpat, im Juni 1862.

E. J. Karow,
Universitäts-Buchhändler.

Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche,

unter Mitwirkung mehrerer Pastoren

herausgegeben

von

den Professoren und Docenten

der theologischen Facultät zu Dorpat.

Vierter Band.

Jahrgang 1862.

IV. Heft.

Dorpat.

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

1862.

Zum Druck befördert im Namen des Conseils der Kais. Universität Dorpat.
Dorpat, am 23. Juli 1862.

Rector Bidder.

I. Abhandlungen.

I. Aus dem religiösen und sittlichen Leben des Heidenthums.

Indien und Griechenland *).

Von Prof. Dr. M. v. Engelhardt.

Wenn ich eine Schilderung des religiösen und sittlichen Lebens des Heidenthums in Aussicht stelle, so kann es nicht meine Absicht sein, Vollständiges zu geben. Daß aber was ich bringe etwas Ganzes, in sich Abgeschlossenes sei, wird man mit Recht erwarten. Und wenn es dem Maler möglich ist, uns das Bild eines Waldes mit all seinen Reizen vorzuführen, indem er einige wenige Bäume in den Vordergrund stellt, so wird es auch möglich sein, von einem unermeßlichen Gebiet menschlichen Lebens durch Vor-

*) Wenn ich im Folgenden einige Vorträge, die ich gehalten, durch den Druck veröffentliche, so geschieht es in der Absicht, die Leser dieser Zeitschrift auf die trefflichen Arbeiten aufmerksam zu machen, die ich zu meiner Darstellung des Heidenthums benutzt habe. Ich meine des sel. Nägelsbach's Homerische Theologie und die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens, Köppen's Religion des Buddha und ihre Entstehung (Bd. I.), und Leo's Vorlesungen über die Geschichte des deutschen Volks (Bd. I.). Diese Werke bilden die eigentliche Grundlage meiner Schilderung des religiösen und sittlichen Lebens der Inder und der Griechen; Werke, deren Trefflichkeit von den Fachmännern anerkannt ist. Zwar hat man Nägelsbach Befangenheit in christliche Anschauungen vorgeworfen, aber eben seine christliche Erkenntniß hat ihm bei seiner philologischen Tüchtigkeit Tiefen des religiösen Lebens der Griechen erschlossen, die Anderen verborgen blieben. Wir würden vielmehr gegen Köppen's Darstellung des Buddhismus gerade deshalb mißtrauisch werden können, weil der Verfasser ohne jegliche Spur christlicher Erkenntniß ist. Aber die Verachtung der christlichen Glaubenswahrheit als purer Lächerlichkeit oder vielmehr niederträchtiger Priestererfindung zur Knechtung der Menschheit ist bei ihm zu gründlich und aufrichtig, um seiner Objectivität gefährlich werden zu können. Er versteht sich nicht auf die Kunst, Christenthum zu erfinden, das mit der christlichen Religion nichts gemein hat, sondern er haßt das wirkliche Christenthum. So versteht er esauch, das Heidenthum zu zeichnen wie es wirklich ist, und giebt sich

führung einzelner charakteristischer Lebenserscheinungen eine verhältnißmäßig klare und genügende Vorstellung zu erwecken. Die Auswahl freilich wird durch den Zweck bedingt sein. Was ich mir vorgesetzt habe, ist nun zunächst nicht eine direkte Anregung des Missionsinteresses. Eine Schilderung des gegenwärtig noch existirenden Heidenthums liegt außer meinem Plane. In die Vergangenheit, auf das alte Indien und das längst vergangene Griechenland will ich die Blicke lenken. Indien sei uns ein Repräsentant des Morgenlandes, Griechenland des Abendlandes, beide die geistig bedeutendsten Repräsentanten der von der göttlichen Offenbarung unberührt gebliebenen Menschheit. — Diese Auswahl ist bedingt durch das Streben, anschaulich zu machen, wie der natürliche Mensch ohne die christliche Offenbarung sich entwickelt, und was er ohne dieselbe zu leisten im Stande ist, und wie sich die gesammte Menschheit entwickeln und gestalten müßte, wenn Gott seinen Sohn unsern Heiland Jesum Christum nicht in die Welt gesandt hätte. Der Schluß vom religiösen und sittlichen Leben jener Völker auf die ganze Menschheit ist um so berechtigter, je mehr gerade sie durch glänzende Begabung und großartige Leistungen vor allen anderen hervorragen, und je mehr es uns gelingt zu zeigen, daß die religiös-sittliche Lebensgestalt und Lebensentwickelung, die uns bei ihnen begegnet, keine zufällige war, sondern

nicht ab mit der Erfindung von Heidenthum, Judenthum und Christenthum, wie wir es in den modernen Tendenzromanen finden, die sich Religionsgeschichte zu nennen belieben, und nichts sind als ein jammervolles Gemisch von historischen Thatsachen und philosophisch-klingenden Phantasien ihrer Verfasser. — Verglichen wurden im Uebrigen die einschlagenden Arbeiten von Roth und von Weber (namentlich „Indische Skizzen") und die betreffenden Abschnitte aus Wuttke's und Döllinger's bekannten Werken, so wie ein Aufsatz von Diestel in den Jahrbüchern für deutsche Theologie V., 4. — Wenn es auch keinem Zweifel unterliegt, daß die Resultate der Forschung, wie sie in den genannten Werken und Aufsätzen vorliegen, durch die Fortschritte der Wissenschaft noch mannigfach modificirt werden können, so ist doch die Verwerthung dessen, was für's erste zu Tage gefördert ist, für den gegenwärtigen Augenblick berechtigt. Nur wer überhaupt ein Urtheil über die vorliegende Materie gewonnen und sich gebildet hat, sei es auch ein einseitiges und schiefes, wird mit Interesse die Fortschritte der Wissenschaft verfolgen und aus denselben Nutzen ziehen. — Neben einer klaren und faßlichen Darstellung der Hauptmomente des religiösen und sittlichen Lebens der genannten Völker, kam es mir besonders darauf an, zu zeigen, wie die Geschichte der heidnischen Religionen auf's imposanteste die Wahrheit des Christenthums in allen seinen Theilen rechtfertigt.

Zum Schluß die Bemerkung, daß die Anführung meiner Quellen hier am Anfange, mich der Verpflichtung überheben wird, sie überall wieder zu citiren, wo ich sie — oft wörtlich — benutzt habe.

mit innerer Nothwendigkeit gerade diese sein mußte. — Ueberhaupt aber die Geschichte zu fragen, was der natürliche Mensch ohne die christliche Offenbarung und ohne den christlichen Glauben kann, dazu liegt Veranlassung genug vor. Aus Erfahrung wird man klug; und die Geschichte ist die Erfahrung, die die Menschheit durch Jahrtausende nach allen nur erdenklichen Seiten hin gemacht hat. Sollte die Hoffnung eitel sein, daß auch die Geschichte der offenbarungslosen Menschheit nach manchen Beziehungen hin klug machen könne? Ist es thöricht zu meinen, daß durch die Bilder, die uns die Geschichte aufrollt, diejenigen zur Besinnung kommen werden, die noch bis auf den heutigen Tag dem Wahne huldigen, daß wahre Bildung, Geistesfreiheit und Manneswürde erst dort anfängt wo der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christo aufhört? Ist es theologische Bornirtheit in unleugbaren Thatsachen der Geschichte den Beweis zu sehen, daß diejenigen, welche der christlichen Moral ein Compliment machen, aber den Glauben an die Offenbarung über Bord werfen, jenem Weisen gleichen, der erklärte, Fruchtbäume seien überflüßig, wenn man nur die Früchte habe; oder dem Anderen, der, ohne einen Heller in der Tasche, mit Andacht und Bewunderung einen Haufen unbezahlter Rechnungen durchflog und den Brief des Freundes, der ihm unermeßliche Capitalien in Aussicht stellte, mit verächtlichem Lächeln in den Papierkorb warf? — Ich wage den Versuch, durch die Schilderung der Anfänge, der allseitigen Entfaltung und des Ausganges der Religion und Sittlichkeit der genannten Völker den historischen Beweis zu liefern, daß der natürliche Mensch außerhalb der christlichen Offenbarungssphäre eben so sehr durch das was er leistet, wie durch das was er nicht zu leisten im Stande ist, die Wahrheit des Gotteswortes und seiner Aussagen über die Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit des natürlichen Menschen besiegelt. Und es wird mir nicht der Vorwurf gemacht werden können, daß ich mir meine Aufgabe leicht gemacht hätte. Ich habe meine Darstellung nicht beschränkt auf einige verkommene Völker, um zu zeigen wie tief der Mensch ohne Offenbarung sinke; ich werde auch die Völker, die als die Blüthe der Heidenwelt angesehen werden dürfen, nicht schwärzer malen als sie sind; und wir werden sehen, daß ebenso diejenigen im Irrthum sind, die das Heidenthum ohne Weiteres mit Gottlosigkeit und Unsittlichkeit gleichstellen, wie diejenigen, die mit wenig Kritik aus der heidnischen Moral eine Sittenpredigt zusammenstellen, die viele unklare Köpfe eher für echtes Christenthum ansehen, als die Predigt des Evangeliums.

In der Bestimmung des Ausgangspunktes der heidnischen Entwickelung, die doch für ein Verständniß der einzelnen Erscheinungen so außerordentlich wichtig ist, ist die Religionsgeschichte darauf angewiesen, zu schweigen. Wie die Anfänge der Völkergeschichte, so sind auch die Anfänge des Heidenthums in tiefes Dunkel gehüllt, in das selbst ein geschärftes Auge noch nicht einzudringen vermag. Weit hinauf reicht zwar schon die Kunde, jedes Jahr bringt neue Entdeckungen — aber die Anfänge, die wir kennen, sie können nicht der Anfang gewesen sein. Anstatt bei diesem Resultat sich vorläufig zu beruhigen, hat die menschliche Phantasie dort ihr Spiel begonnen, wo die ernste Forschung zu Ende war. Und sie hat eine Urgeschichte der Menschheit erdichtet, die im Urschlamm endet. Das ist jene Geschichtsschreibung, die von dem in der Schrift bezeugten Anfang der Menschheit und ihrer Geschichte nichts wissen will, darum auch die Schöpfung nicht glaubt, die ursprüngliche Heiligkeit des Menschen und Lauterkeit seines Gottesbewußtseins als Märchen ansieht, den Sündenfall leugnet und sich unendlich weise dünkt, wenn sie den Menschen wie eine Pflanze aus der feuchten Erde hervorwachsen läßt und von einer Entwickelung träumt, die durch die Stadien eines thierischen Daseins hindurch endlich den Höhepunkt des gebildeten Europäers erreicht. Und wie die Geschichte des Menschen, so natürlich auch die seiner Religion: erst gar nichts, dann Götzendienst, dann Gottesdienst, dann Philosophie, dann Naturwissenschaft und dann wieder gar nichts. Diese Vorstellung von einem stetigen Fortschritt aus einer thierischen Existenz zu immer herrlicherer Vollkommenheit ist pure Phantasie. Die einzige Quelle, die über die Entstehung des Heidenthums und insofern auch über die Urgeschichte der Völker, die uns jetzt interessiren, Aufschluß giebt, ist die heilige Schrift des alten und neuen Testaments. Ihre Aussagen stellen wir also an die Spitze und werden Gelegenheit haben zu untersuchen, ob, was wir aus der Geschichte ermitteln können, in Einklang steht mit dem Worte der Offenbarung, oder ob wir für's erste noch zu verzichten haben auf die Möglichkeit Uebereinstimmung nachzuweisen.

Die heilige Schrift lehrt, daß Gott den Menschen gut geschaffen nach seinem Ebenbilde, — und daß der Mensch sich kraft freier Entscheidung von Gott abgewandt habe und eine Beute der Sünde und des Todes geworden sei. Sie lehrt ferner, daß die Sünde also zugenommen habe, daß Gott die Welt durch die Sündfluth vertilgte und nur einen Mann und sein Haus errettete; daß auch dieses Mannes Nachkommen wieder in Sünden-

dienst versanken und durch Verwirrung der Sprache in alle Welt verstreut wurden; daß Gott sich eines Semiten, des Abraham, erbarmt und mit ihm den Bund geschlossen habe, der auf seine Nachkommen das Volk Israel überging. Dieses Volk ward die Stätte der Offenbarung, die Stätte wahrer Gotteserkenntniß und dieses Volk hatte das heilige Gesetz und die Verheißungen. Alle übrigen Völker ließ Gott ihre eigenen Wege gehn, bis sie durch die Berührung mit dem erwählten Volke die Möglichkeit der rechten Gotteserkenntniß gewannen und durch den Glauben an den Messias dieses Volks das Heil.

Zu diesen allbekannten Thatsachen ist nichts weiter hinzuzufügen, als die Bemerkung, daß die Offenbarung wohl sagt, daß der Mensch gut, d. h. mit der wahren Gotteserkenntniß und in der Gott wohlgefälligen Heiligkeit und Reinheit des Wollens und Thuns geschaffen war, nicht aber in dem Sinne vollkommen, als ob überhaupt keine Entfaltung und Entwicklung seiner natürlichen Kräfte und Anlagen möglich und nöthig gewesen wäre. Auch war dadurch, daß er sündigte und unter die Herrschaft der Sünde gerieth, nicht die Entwicklung, der Fortschritt überhaupt abgeschnitten. Er fand Statt so gut als er Statt gefunden hätte ohne Sündenfall, aber er vollzog sich fortan ohne den segensreichen Einfluß der Gottesgemeinschaft, ohne Gehorsam gegen den göttlichen Willen und unter der Herrschaft der Sünde. Und es war unter diesen Bedingungen der allgemein geistige Fortschritt, die Culturentwickelung, immer zugleich ein Rückschritt, der eine immer mehr sich steigernde Entartung in religiöser und sittlicher Hinsicht nach sich ziehn mußte.

Im N. T. begegnen wir zwar nur sehr kurzen aber um so schlagenderen Worten über das Wesen der heidnischen Entwicklung, die zum Theil das Gesagte ergänzen, überall aber bestätigen. Der Apostel Paulus im Römerbrief ist es, auf den wir uns berufen. Der Apostel lehrt nicht blos, daß der Mensch in Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffen und durch die Sünde Adams ein Knecht der Sünde und des Todes geworden sei, sondern er sagt uns, daß Gott auch den Theil der Menschheit, der des Bundes und der persönlichen Offenbarung Gottes nicht gewürdigt wurde — dennoch nicht völlig ohne Offenbarung gelassen habe. Die Heiden hatten die Möglichkeit, die ursprüngliche Gotteserkenntniß, die ursprüngliche und noch dem Noah zu Theil gewordene Offenbarung sich lebendig zu erhalten durch die Offenbarung Gottes in der Natur, die in ihrem Dasein über

sich selbst hinausweist, und durch die Offenbarung Gottes im Gewissen. Sie haben ursprünglich auch in ihrem sündigen Zustande alle gewußt, daß Gott sei, daß er unsichtbar sei, daß er ewig sei und allmächtig und heilig, daß er die Welt geschaffen habe; — aber sie haben die Wahrheit die sie kannten, durch Ungerechtigkeit im Dienste der Sünde zerstört, und ihren Nachkommen sie nicht überliefert. „Sie haben ihn nicht gepriesen als einen Gott und haben ihm nicht gedankt". Undankbarkeit, eine selbstsüchtige hochfahrende Herzensstellung, die Sünde, ist die Quelle der heidnischen Finsterniß. Die mangelnde Gotteserkenntniß ist erst die Folge der sittlichen Verirrungen, während der Verlust der Wahrheit wiederum ein Ueberhandnehmen der Ungerechtigkeit mit sich brachte. So bedingen Irrthum und Sünde sich gegenseitig, das Eine steigert immer wieder das Andere. Der Apostel sagt: „in ihrem Dichten sind sie eitel geworden, und ihr unverständiges Herz ist verfinstert". Man kann einen trotz der zunehmenden Sünde immer noch vorhandenen Fortschritt in formal geistiger Hinsicht, eine Entwicklung die zu immer tieferem sittlichen Verfall führte, nicht treffender charakterisiren als der Apostel thut, wenn er sagt: „da sie sich für weise hielten, sind sie Narren geworden". — Das nächste Ziel dieser Entwicklung aus Sünde in Irrthum, aus Irrthum in Sünde war, wie der Apostel sagt, daß sie die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes verwandelten in ein Bild gleich dem vergänglichen Menschen und der Vögel und der vierfüßigen und der kriechenden Thiere. Sie haben mit einem Wort, wie Paulus sagt, Gottes Wahrheit verwandelt in Lügen, d. h. in eine halbe Wahrheit und diese war, daß sie verehrt haben nicht den Schöpfer, der da ist hochgelobet in Ewigkeit, sondern sein Geschöpf. Das ist das Ziel der heidnischen Entwickelung. Die heidnische Religion ist überall Creaturvergötterung. Daß überhaupt Verehrung und Dienst Gottes Statt fand, das ist der Rest der Wahrheit, aber die Lüge besteht darin, daß sie die Creatur verehrten, anstatt aus der Creatur die Gotteserkenntniß zu schöpfen oder sich zu erhalten. Die Folgen auf dem sittlichen Gebiete blieben nicht aus. Unnatur ist ihre Religion, Unnatur das Wesen ihres sittlichen Verfalls. „Gleichwie sie nicht geachtet haben, daß sie Gott erkennten, hat sie Gott auch dahin gegeben in verkehrten (unnatürlichen) Sinn, zu thun, das nicht taugt". Sie thun nicht blos die Sünden, die der Apostel in großen Schaaren aufführt, sondern, was noch ärger ist, sie haben Gefallen an denen die es thun, d. h. sie rechtfertigen die Sünde theoretisch.

Weil die Verkommenheit des heidnischen, religiösen und sittlichen Lebens eine Folge der Sünde ist, so folgert der Apostel, daß die Heiden für ihre Gottlosigkeit, wie für ihre Sittenlosigkeit, verantwortlich sind; um so mehr, da ihnen noch immer für das religiöse Gebiet die Natur- und Vernunftoffenbarung geblieben ist, auf dem sittlichen Gebiet aber das Bewußtsein vom Dasein eines göttlichen über dem Menschen stehenden Gesetzes, ein Bewußtsein, das so stark ist, daß es factisch überall ein Leben nach gesetzlichen Normen und Ordnungen erzeugt, welches nicht nur den Einzelnen zum Gehorsam zwingt, sondern auch stets aus den Tiefen der Seele jedes Einzelnen sich neu erzeugt, so fern ein Jeder in seinem Innern die Stimme des Gewissens hört, das den einzelnen richtet, und ihn trotz aller Entschuldigungen doch verklagt. Macht die immer noch vorhandene Möglichkeit der Gotteserkenntniß und einer — wenn auch beschränkten — Gesetzeserkenntniß den Menschen unentschuldbar, so gewährt ihm dieser Rest auch die Möglichkeit sich vor dem gänzlichen Versinken in Gottlosigkeit und Unsittlichkeit, also daß auch der letzte Anknüpfungspunkt für die Gnade verloren geht, zu bewahren, und wenn er gefallen ist, sich zeitweilig zu erheben. Innerhalb der Entwickelung des heidnischen Lebens können demnach Schwankungen zum Besseren und Schlechteren eintreten: und es ist das Verdienst der Religionsstifter und Reformatoren im heidnischen Gebiet, die Völker zur Selbstbesinnung in religiöser wie sittlicher Beziehung gebracht zu haben.

Das ist das Bild von der Entstehung des Heidenthums und von der Gestaltung und Entwickelung desselben, nicht weniger als von seinem innersten Wesen in religiöser und sittlicher Hinsicht, das uns die Schrift giebt. Jetzt wollen wir unsern Blick auf die Geschichte richten.

Die Geschichte der indischen und der griechischen Religion ist ganz besonders geeignet, einen Einblick in das allmälige Werden, in das Wesen und in den schließlichen Ausgang des Heidenthums zu gewähren. Die Urgeschichte beider Religionen ist ein und dieselbe, denn die Bewohner Indiens ebenso wie die Griechen gehören zu dem Volksstamme, den man als den indo-germanischen zu bezeichnen pflegt, und von dem sich nach einander die meisten europäischen Völker abgezweigt haben. Wahrscheinlich haben sich die Celten am frühsten losgerissen, dann die Pelasger, die sich in Griechen und Lateiner trennten, dann die germanisch-slavischen Völker. Am längsten in den Ursitzen und beieinander blieben die späteren Perser und Inder, wie

sie selbst sich nennen: Arier. Eine gemeinsame Sprache verband sie. — Griechen und Römer, Germanen und Slaven haben uns zwar Denkmäler ihres ältesten religiösen Lebens hinterlassen, aber nur das arische Volk im engeren Sinn hat uns in den alten Liedern des Veda einen Schatz von Zeugnissen aufbewahrt, an deren Hand wir hoffen dürfen den Grundzügen des Glaubens nahe zu kommen, welcher einst all diesen Völkern ebenso gemeinsam war als die Formen der Sprache. Und diese Denkmäler führen uns zugleich ein in eine der ältesten, wenn nicht die älteste aller heidnischen Religionen, so daß wir an ihnen annähernd ermitteln können, welches die ursprüngliche Gestalt der Gottesverehrung außerhalb der Alt-Testamentlichen Offenbarung gewesen sei.

Das Bild das die Lieder des Veda von dem Leben unserer Altvordern entwerfen, das sie mehr als 2000 Jahre vor Christo im westlichen Hoch-Asien, in den Quellengebieten des Dschun und Sihun führten ist ein ebenso einfaches wie erhabenes. Mit Ackerbau und Viehzucht beschäftigt, in festen Wohnungen hausend, unter dem Einfluß eines gemäßigten Klimas entfalteten sich die reichen Geisteskräfte und die tüchtigen Charakteranlagen dieser für die Weltgeschichte reifenden Völker. Patriarchalisch waren alle Verhältnisse geordnet und die Familie bildete den Schwerpunkt des Volkslebens. Noch trennte kein Kastenunterschied die verschiedenen Stände. Fröhliche Geselligkeit wechselte mit ritterlichen Kämpfen und oft befehdeten sich die einzelnen Stämme untereinander. Die fremden Völker wurden als Barbaren oder als Stammelnde verachtet und der kriegsgefangene Barbar ward Sclave im Hause des Siegers. Der Führer im Kampf, der sieggekrönte, blieb auch im Frieden Ordner und Herr und sprach Recht. Im Hause regierte der Hausvater. Ihm zur Seite stand gleichgeehrt die Mutter. Nur Ein Weib nahm der Mann und die Ehe ward heilig gehalten. Des Kindes erste, heiligste und unverbrüchlichste Pflicht ist der Gehorsam.

„Fromm und ernst verehrten sie die Götter ohne Tempel und ohne Bilder, durch Gebet und Opfer. Die Götter wohnen und walten im unermeßlichen Himmelsraum, jenseits des Luftraums, der die Erde umschließt. Die Sphäre des ewigen, reinen, alles durchdringenden, Alles belebenden Lichtes ist die Stätte, das Element der Götter. Sie bereiten dem Licht den Weg durch den hemmenden Luftraum, sie senden aus ihrer Wohnung, aus der Quelle alles Heils und Segens, die himmlischen Gewässer, welche die Erde befruchten und ihr Kraft verleihen Thieren und Menschen die

Nahrung zu geben. — Die Götter, die im Lichte wohnen, werden als die Unverletzlichen, Unvergänglichen, Ewigen gepriesen. Ewigkeit ist das Element, das sie trägt und das dem Auge des irdischen Menschen als Licht sich darstellt. Sie, die unvergänglichen Lichtwesen, sie sind auch die Geistigen. Sie haben keine Rechte und keine Linke, sie schlafen nicht auch nicken sie nicht, sie schauen stets und sie schauen überall hin, — und Abscheu erfüllt sie gegen alle Finsterniß und gegen alle Sünde.

Sieben der Ewigen giebts; höher als alle Wesen aber ragen unter ihnen vor Allen hervor zwei, und sie erscheinen fast immer zusammen und der Preis des Einen ist auch immer der des Anderen, es sind Varuna und Mithra: — Varuna, der Gott des Nachthimmels und des Lichts, das die Finsterniß durchleuchtet, Mithra, der Gott der Tageshelle. „Beim Leuchten des Morgens besteigt Varuna mit Mithra den goldnen Wagen, den ehernen aber wenn der Tag sich neigt; und von ihrem Wagen schauen sie Ewiges und Unvergängliches".

Varuna ist auch der Urheber der ewigen Gesetze, nach denen die Welt, Natur wie Menschheit, lebt und webt. Kein Gott und kein Sterblicher wagt sie anzutasten. Er hat die Welt ins Dasein gerufen, er zeigt Sonne, Mond und Sternen ihren Weg, er ordnet das Licht und die Zeiten, er hat jeglichem Wesen gegeben, was ihm Werth und Würde verleiht, dem Menschen Einsicht, dem Rosse Kraft. Seine Satzungen sind fest wie Gebirge. Er wacht über dem, was Recht ist und hindert das Unrecht; mit seiner Strafe ereilt er den Uebelthäter. Und doch übertritt der Mensch täglich Varuna's Gebote und großer Schmerz erfüllt die Seele dessen, der sich der Sünde schuldig weiß. Darum betet der Mensch täglich zu Varuna, und nicht blos um Reichthum, um Ehre, um Sieg und Ruhm, sondern auch um Lossprechung von der Schuld, um Trost und Heil in allen Bekümmernissen — und demüthig bekennt der Gläubige: „Ohne dich Varuna, bin ich keines Augenblicks Herr".

Die Ewigen sind umgeben von dienenden Wesen; das sind die „Späher", die „rastlos und irrthumslos", Himmel und Erde durchschweifen und jede Uebertretung der heiligen Grenzen überwachen, die Er gesteckt hat, Er, der Alles durchschaut und durchdringt und der aller Menschen Gedanken kennt. Hat Jemand zügellos die Schranken durchbrochen, so fesselt Varuna ihn mit Krankheit und Tod. Doch kommt plötzlicher Tod als Strafe für besondere Uebelthat durch den Blitz Indra's, durch Rudra's Speer, durch

Agni's Pfeil. Die Schuld aber, von der kein Sterblicher frei ist, (die allgemeine Sünde), sie straft allein Varuna mit dem langsam und allmälig nahenden Tode, der jeden ohne Ausnahme trifft".

Dieses ist in einigen Grundzügen die Religion der alten Arier*). Vieles, ja der Gesammteindruck erinnert daran, daß diese Söhne Japhet's noch ein reiches Erbe von Erinnerungen aus der Zeit ihrer Väter bewahrt haben. Heidenthum zwar ist es, was uns hier schon ausgebildet entgegentritt, Naturdienst und Creaturvergötterung, viele Götter an Stelle der Einen Gottheit, und doch, — wie leuchtet noch hinein in die beginnende Nacht heidnischer Finsterniß das Abendroth des entschwundenen Tages! Ist auch überall von Göttern die Rede, so häuft doch der Arier im Gebete und im Liede alle Attribute der Gottheit sofort auf den Einen, an den er sich wendet; sei es Varuna sei es Mithra, sei es dann wieder Indra oder Agni. Betet er zu Einem, so ist Er der Alles vermögende, der Schöpfer der Welt, der Schöpfer der anderen Götter; und ohne des Widerspruchs inne zu werden, wendet sich der Betende bald an diesen, bald an einen Anderen. Ist auch das Wesen der Gottheit schon sinnlich gefaßt, so nennt der Arier die Götter doch die Geistigen, die Unvergänglichen, Ewigen, schreibt ihnen zu Allwissenheit und Heiligkeit und stellt sie dar als Lichtwesen. Nicht Sonne und Mond werden als Träger der Gottheit angebetet, sondern das Licht, der feinste und so zu sagen der geistigste Theil der Creatur, der in Gegensatz steht zu aller Unreinheit und zu aller Finsterniß, dem Elemente der Sünde, der Lüge. Von jenen Zeiten an ist das Leuchten, das Licht, ein Hauptattribut der Gottheit bei den arischen Völkern. Deva ist die allgemeine Bezeichnung der Veden für Gottheit, abstammend von Dev oder Dju — leuchten. Davon stammt das griechische Zeus, wie denn auch Uranos nichts Anderes ist als Varuna, — der Himmel; davon weiter das lateinische: Deus, Janus, Juno, u. s. w. — Die erste und nächste Folge aber der Versinnlichung Gottes ist nicht blos die Vielgötterei, sondern auch sofort der Verlust des Glaubens an die Schöpfung. Und ein wunderbares Schwanken nehmen wir hier wahr: ein neuer Beweis, daß wir am Anfange des Heidenthums stehen, und an einem Anfange, dem ein höherer Zustand vorhergegangen ist. Kühn und zuversichtlich wird

*) Sie findet sich also zusammengefaßt bei Leo a. a. O. Fast wörtlich habe ich sie wiedergegeben.

die Schöpfung des Alls, der Menschen und der Götter Varuna zugeschrieben und doch plötzlich besinnt sich der Mensch, es taucht der Zweifel auf, das Kind der sündigen Lust. „Am Anfange", so heißt es im Liede, „war weder Nichts noch Etwas; nicht der leuchtende Himmel, noch das Gewölbe des Firmaments. Der Einzig Eine hauchte hauchlos in sich selbst. Ein Anderes ist damals nicht gewesen". — Und dieser Eine, sollte man denken, schuf nun das All? Nein — der Glaube ist nirgends im Heidenthum mit Zuversicht ausgesprochen. „Wer weiß das Geheimniß?" so fragt der Sänger, „wer verkündet es, woher der Schöpfung Fülle entsprang? Die Götter — sie selbst sind später geworden. Er nur weiß es, von dem dies Schöpfungsall gekommen. Er der Alles überschaut im höchsten Himmel, Er kennt es — doch — vielleicht kennt auch Er es nicht*)"! Hier blicken wir hinein in die Schwankungen des Menschengeistes. Er weiß, daß die Welt geschaffen ist und weiß nicht von wem, ebenso wie er weiß, daß die Götter geworden sind und doch sie verehrt als die Ewigen; er weiß, daß ein Gott ist, aber nirgends hält er ihn in kindlichem Glauben fest; es ist ein bloßes Meinen, kein felsenfester Glaube. Der Mensch ringt nach Lösung der Widersprüche, setzt sich über sie hinweg, aber weil die Gewißheit fehlt, so ergreift der Strom der Lust den schwankenden Geist und zieht ihn immer tiefer hinein in den Taumel der Sünde und des Götzendienstes: das Erbtheil der Väter wird vergeudet, die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufgehalten. Zwar bleibt auch dann noch das Gefühl der Sünde, der Schuld vor dem

*) Diestel, welcher bei Mittheilung dieser Stelle mit gebührendem Nachdruck auf das merkwürdige Schwanken aufmerksam macht, theilt zu weiterem Belege folgenden schönen Hymnus nach der Uebersetzung von M. Müller mit:

Zuerst entsprang des goldnen Lichtes Quell
Er ist's, der ein'ge Herr von allem Sein,
Er gründete die Erde sammt dem Himmel:
Wer ist der Gott, dem unser Opfer gilt?
Der Leben gibt und Kraft, deß reichen Segen
Begehrt der Götter leuchtend schöne Schaar,
Deß Doppelschatten: Tod und Ewigkeit:
Wer ist der Gott, dem unsre Opfer gelten?
Er, dessen Macht die Welt, die lebt und athmet,
Allein regieret, Mensch und Thier zumal:
Wer ist der Gott, dem unsre Opfer gelten?
Er, dessen Macht den Berg mit Schnee umhüllt,
Das Meer herbeiruft sammt dem fernen Strome,
Der so sie lenkt, als wären's seine Arme:

Reinen und Allwissenden, es nimmt aber bald unter dem Einfluß der versinnlichten Gottesvorstellung, der Creaturvergötterung eine verzerrte Gestalt an und selbst die Ueberzeugung, daß der Tod der Sünde Sold ist, verschwimmt in einem Meer abenteuerlicher Ideen. Doch wir greifen vor.

Folgen wir nämlich dem geschichtlichen Gange der Entwicklung, so scheint unter den arischen Völkern ein Zwiespalt in religiöser Hinsicht sich kund gethan zu haben. Mehrere Völkerschaften lösten sich ab und zogen nach Westen, und nur in vereinzelten Sprachresten bewahrten sie noch die Erinnerung an die Urzeit. Wir erwähnten schon des Uranos, des Zeus, des Deus, u. s. f. Die Spuren dieser Entwickelung vermögen wir kaum zu verfolgen, oder sie liegen auf Gebieten, die uns hier nicht weiter berühren. Aber auch in dem Rest des Volks blieb noch eine doppelte Richtung herrschend: die eine geneigt, den geistigen und sittlichen Character der Gottheit zu verwischen, einem sinnlichen und darum auch götzendienerischen Zuge nachgebend, die andere dagegen darauf bedacht, den alten Glauben und die alte Sittlichkeit so lauter wie möglich zu bewahren. Ob dieser Zwiespalt Veranlassung zur Trennung wurde, oder ob die Trennung die religiösen Gegensätze völlig zum Durchbruch brachte, wir wissen es nicht. Nur das steht fest aus den Liedern des Veda, daß ein Theil des Volks, die Stammväter der heutigen Inder, nach Süden zog, in das Land der 7 Ströme, in das Pendschab und später in die ostindische Halbinsel erobernd

---

Wer ist der Gott, dem unser Opfer gilt?
Durch den der Himmel hell, die Erde fest ward,
Der auch den höchsten Himmel aufgerichtet
Der in der Luft dem Licht die Bahn gemessen:
Zu welchem Erd' und Himmel, festgegründet,
Aufblicken scheu, erschauernd innerlich,
Und über den die Sonn' im Aufgang scheint;
Woher die mächt'gen Wolkenwogen kamen,
Den Samen nährend und das Feuer leitend;
Dort ist entsprungen Er, der allen Göttern
Den leuchtenden, allein das Leben giebt. —
Doch seine Macht schaut über jene Wolken
Die Kraft verleihen, die das Opfer zünden,
Er, welcher Gott ist über allen Göttern.
Der Erde Schöpfer möge unser schonen,
Er, der Gerechte, der den Himmel schuf
Und strömen ließ die hellen starken Wasser.
Wer ist der Gott, dem unser Opfer gilt?

einfiel; der andere Theil dagegen, die Iranier und Parsen, sich in dem späteren Medo-persischen Gebiet und in Baktrien ausbreitete. Unter dem Einfluß einer völlig verschiedenen Natur und mannigfacher Schicksale entwickelte sich die verschiedene Anlage der Völker zu fast völligen Gegensätzen. Die Iranier, welche die geistige Seite des alten Glaubens festhielten, verehrten in Ormuzd den obersten Gott, den alles wissenden Herrn, der stets im Bunde mit Mithra auftritt und als ein Abbild Varuna's erscheint. Er ist umgeben von den sieben unvergänglichen Heiligen, und diese stehen in Gegensatz zu den bösen Geistern unter der Herrschaft Ahriman's, welche als dev's oder daeva's bezeichnet werden.

Doch wir lassen die Parsen, die in Zoroaster den Lehrer des göttlichen Gesetzes verehren, ganz bei Seite, und wenden uns den Indern zu. Auch hier sei es mir gestattet nur in großen Zügen die religiöse Entwickelung zu zeichnen.

In den Zeiten der Wanderung und während des Aufenthalts im Lande der 7 Ströme, bis zur Zeit der Niederlassung am Ganges und der völligen Eroberung der Halbinsel, in einer Zeit, wo wilder Kampf mit maßlosem Genusse wechselt, überwuchert rohe Sinnlichkeit und entfesselte Leidenschaft die edleren Seiten des Volksgeistes. Der Götzendienst kommt zur vollen Blüthe, und in den Götzen verehrt das Volk die mannigfachen Kräfte der gewaltigen und großartigen Natur, deren segnenden wie zerstörenden Einfluß es in der neuen Heimath erfuhr. Unter den Göttern ragt nun hervor Indra, der Gott des Wolkenhimmels und des Blitzes, der Kriegsgott. Neben ihm aber wird, bedeutsam für das Folgende, Agni verehrt, der Gott des Feuers. Nicht nur wegen seiner wohlthätigen und seiner zerstörenden Kraft wird er angebetet, sondern auch weil er der Gott des Altarfeuers und der Opferflamme ist. Agni kommt vom Himmel und fährt als zündender Blitz hernieder, er fährt auf gen Himmel, wenn die Opferflamme nach oben leckt und die Wünsche und Gebete der Gläubigen zu den Göttern trägt. Er ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen und so insbesondere ein Gott der opfernden Priester, der menschlichen Mittler zwischen der Erde und dem Himmel. Ist schon Agni ein mächtiger Gott, so taucht doch neben ihm ein anderer auf, Soma, der Gott des berauschenden Tranks, der auch bei den Parsen eine so große Rolle spielt, und welcher, als Opfer dargebracht, die Götter zur Erfüllung der Gebete zwingt. An den Agni und Soma-Cult knüpft sich weiter der Gedanke, daß des Menschen

Gebet, Andacht und religiöse Leistung eine Gewalt über die Götter ist. Und es lag nahe, auch einen Gott des Gebets zu erfinden, und diesen zur mächtigsten und höchsten Gottheit zu machen. Diese Wendung trat ein und hat für immer dem indischen Volk den Stempel aufgedrückt, den es noch trägt — und hat ein Religionssystem erzeugt, das zu den denkwürdigsten der Erde gehört.

Damit es dazu kommen könne, waren mannigfache geschichtliche Ereignisse als Vorbereitung erforderlich. Durch die Unterjochung der dunkelfarbigen Ureinwohner Indiens trat der Gegensatz zwischen den Siegern und Besiegten, zwischen Herrschern und verachteten Sclaven als ein Gegensatz der Farbe (Varna) hervor. Wie es dem gesammten Heidenthum eigenthümlich ist, ward dieser Unterschied als ein Wesensunterschied, als ein Unterschied höherer und niederer Menschengattungen aufgefaßt, und so das Recht absoluter Herrschaft der weißen über die dunkelfarbigen begründet. Das ist der erste Anfang des Kastenunterschieds: Kaste heißt noch jetzt bei den Indern Varna — Farbe, obgleich der ursprüngliche Sinn des Worts längst keine durchgreifende Anwendung findet. — Zu diesem ersten Auftauchen der Kastenidee kam noch etwas Anderes hinzu. In den alt-arischen Zeiten war jeder Hausvater auch Priester, der durch Gebet und Opfer den Gottesdienst leitete. Je reicher und bevölkerter nun der Götterhimmel, je größer ferner die Zahl der gottesdienstlichen Handlungen, der Gebete und Anrufungen, der Formeln und Gebräuche wurde, und je mehr in den wilden Zeiten der Wanderung und des Kriegs die Kenntniß der Lieder und Gebete bei den Meisten verloren ging, — desto mehr mußten diejenigen Männer und Familien, welche zufällig oder durch treuere Bewahrung der alten Gottesdienste die genaue Kenntniß dessen besaßen, was dazu gehörte um die Götter zu gewinnen und dem Wunsch des Menschen dienstbar zu machen, an Ansehn und Bedeutung steigen. Alles wandte sich im Falle der Noth an sie, und sie erhielten eine mittlerische, priesterliche Stellung und suchten sich und ihren Nachkommen dieselbe zu erhalten durch Ueberlieferung. Nun wissen wir aber, daß Agni und Soma als Opfergottheiten hoch in Ansehn standen, wie sollten nicht die Familien, welche diese Gottheiten zu behandeln wußten, einen Theil ihrer Ehre genießen? Sie waren ja unentbehrlich, ohne sie war es unmöglich etwas zu erreichen. Sie waren die Beter schlechthin, Niemand sonst verstand kunstgerecht zu beten, und sie nannten sich deßhalb Brahminen, d. h. eben Beter. Und nicht lange

dauerte es, so ward der Gott des Gebets, Brahma, der Gott der Beter, als der höchste Herr aller anderen Götter verehrt. Gebet aber heißt **Brahma**.

Die Brahminen, die in innigster Gemeinschaft mit Brahma standen und durch ihn das ganze Leben des Volks gar bald beherrschen mußten, bildeten eine gewaltige hierarchisch auftretende Partei. Nicht ohne Weiteres fügte man sich ihren Ansprüchen; der Adel, der Kriegerstand, ebenfalls mächtig, suchte dem Einfluß der Brahminenfamilien entgegen zu treten, und es entspann sich ein heftiger Streit, der in gewisser Hinsicht dem mittelalterlichen Streit zwischen Papstthum und Kaiserthum an die Seite zu stellen ist, ein Streit, der mit dem vollständigen Sieg der Brahminen endete. Mit höherem Ansehn, denn je zuvor, standen sie vor dem Volke da, und es lag nichts näher, als daß sie ihren Sieg, sowie die hervorragende Stellung im Verhältniß zu den Göttern und besonders zu Brahma benutzten, um ihre Vorzüge, wie ihre Erfolge, auf eine ihnen innewohnende höhere Wesensbeschaffenheit zurückzuführen. Man glaubte ihnen, daß sie einer höheren Wesensordnung angehörten und darum den Göttern näher ständen. So trat den beiden Classen der Weißen und der Dunkelfarbigen eine dritte Menschenordnung, die der Brahminen, gegenüber, und bald wucherte nun die Vorstellung der Wesensverschiedenheit unter Menschen überhaupt üppig fort, und alle Unterschiede des Standes und des Berufs wurden als in der Natur der Menschen begründet und von den Göttern geordnet angesehn.

Weder die Macht der Brahminen noch auch die Kastenordnung hätte festen Bestand gewinnen können, wenn nicht die neuen Verhältnisse eine religiöse Grundlage erhalten hätten, wenn nicht das indische Volk, nach den Zeiten äußerer und innerer Kriege endlich zur Ruhe gekommen, angefangen hätte nachzudenken über seinen Götzendienst und über die religiösen Grundlagen seines ganzen Lebens. Der großartigen Denkfähigkeit dieses Volks, der gewaltigen philosophischen Begabung mußte die Schaar der Götter widersinnig, die Vielgötterei widerspruchsvoll erscheinen; es mußte das Streben nach der Einheit, die nun einmal unauflöslich mit dem Begriff Gottes verbunden ist, sich immer wieder mit aller Kraft geltend machen. Im Suchen nach der Einheit aber ward der Inder geleitet von dem im ganzen Heidenthume festgehaltenen Axiom, daß die Gottheit unsterblich, unvergänglich sein müsse, weil nur was nie vergeht, als das Machtvolle, das zu Fürchtende sich erweist. Und doch war

der Mensch im Suchen nach dem Einen Unvergänglichen auf die Creatur beschränkt. Wo konnte er das Unvergängliche in der Natur finden? In Allem was den Inder umgab, in allen Kräften der Natur nahm er immerwährenden Wechsel wahr, Entstehn und Vergehn. Irgend etwas dieser kommenden und verschwindenden Einzeldinge zur Gottheit zu machen erschien unmöglich. Nur Eins erkannte der Denker: mochte Etwas bald so bald anders erscheinen, von Allem konnte immer und überall etwas gesagt werden, worin es sich gleich blieb, nämlich: es ist. Daß die Welt ist, das steht bei allem Wechsel innerhalb der Natur fest; das Sein ist allein das Bleibende, also auch das, trotz aller Veränderungen, von Ewigkeit her Vorhandene. So gerieth der nach der Gottheit suchende indische Geist zu dem Schluß, daß der höchste Gott das sei, wovon man nichts anders sagen kann, als „es ist". Das Sein ist Gott. Er ist als solcher unsichtbar, mit den Sinnen überhaupt nicht wahrnehmbar, denn die Sinne nehmen die einzelnen Dinge wahr; Er ist nur mit dem Gedanken, mit dem Geiste zu erfassen. Er ist überall dort, wo etwas ist, aber er ist nicht das Ding oder das Wesen, sondern er ist nur das, was allen einzelnen Dingen zu Grunde liegt und ihm die Fähigkeit giebt, zu sein. Er ist der Grund aller Dinge, die da kommen und gehn, aus seinem Schooß taucht Alles Einzelne in ewigem Wechsel auf. Und dieß reine Sein, das mit dem heiligen Wort „Om", (Es) bezeichnet wird, welches der Brahmine fortwährend murmelt, es ist das Höchste, es ist gewissermaßen die Seele, das Unsterbliche an der Welt, und wird identificirt mit: „Brahma". — Brahma als Weltseele, als das reine Sein, ist der gewaltigste Gott, und alle einzelnen Götter und Menschen sind von ihm abhängig; denn sie sind aus ihm. Und er ist der Gott des Gebets, das Erhörung findet, weil der nur beten kann mit Erfolg, der in diesen Urgrund aller Dinge denkend sich vertieft; und das kann nur der höchste Mensch, der Brahmine.

Das Volk im Großen und Ganzen konnte diese philosophische Betrachtungsweise nicht verstehn. Nichts destoweniger wußte der indische Denker diese Ideen in eine Form zu kleiden, daß sie nicht bloß zugänglich wurden, sondern auch einen, das ganze Leben in allen Beziehungen beherrschenden Einfluß gewannen. Der gemeinste Inder hält die Consequenzen dieser Lehre als Glaubenssatz fest, die letzten Gründe aber versteht er nicht; auch betet er Brahma selbst nicht an, sondern bleibt bei seinem alten Götzendienst, der nur dem neuen Dogma angepaßt ist.

Welches sind nun die Grundlehren der Brahmareligion? Brahma schafft nicht die Welt, die Masse der einzelnen Dinge, durch sein freies Schöpferwort, sondern er strömt die Welt aus sich aus, er entfaltet sich zur Welt, wie der Baum aus dem Keim, wie das Feuer aus der Kohle, wie der Strom aus der Quelle — oder noch besser, — wie die Wasserwoge, die einzelne Welle aus dem Meeresspiegel. Brahma ist nichts anders als das in der Welt, was an ihr nicht vergeht, die Welt nichts anders als Brahma in der Bewegung und mannigfachen Gestaltung, die da wechselt und vergeht. Indem aber Brahma so eine vergängliche Form des Daseins in den Dingen annimmt, hört er zum Theil auf, er selbst zu sein, er entfernt sich von sich selbst. Und je weiter der Strom des Lebens von seinem Urquell verläuft, um so unreiner und trüber fließt er dahin. So entsteht eine Stufenleiter mehr oder weniger dem Urwesen verwandter Geschöpfe, Wesen höherer und niederer Ordnung. Zwar wohnt in ihnen allen ein Theil der Weltseele, und in so weit sind sie gut und berechtigt, aber als Einzelwesen sind sie im letzten Grunde alle nicht Brahma und in so fern auch alle nicht berechtigt, zu sein; nur sind die Einen nichtiger als die Anderen, der Stein nichtiger als die Pflanze, die Pflanze nichtiger als das Thier, u. s. f. — Aus dieser Lehre vom Ausfluß der Wesen und Welten aus dem ewigen Sein ergaben sich zwei Dogmen von der weitgreifendsten Bedeutung, zwei Lehren, die merkwürdigerweise, aber mit innerer Nothwendigkeit, sich fast beim gesammten Heidenthum, sobald es zu ernstem Nachdenken gelangt, nachweisen lassen: die Lehre vom Weltübel und die Lehre von der Seelenwanderung.

Wenn die Welt und Alles, was in ihr lebt und webt, durch ein Heraustreten des unvergänglichen und darum guten Gottes aus sich selbst, durch Weltwerdung Gottes und also durch Entfernung und Entfremdung Gottes von sich selbst ins Dasein getreten ist, so ist, was da ist, offenbar nicht Gott, nicht das wahre Sein, nicht so wie es sein sollte. Die Welt ist, eben deshalb weil sie nicht Brahma ist, vergänglich und eitel und darum auch ihrem innersten Wesen nach voll Unvollkommenheit, voll Sünde, voll Schmerz und Leiden, voll Krankheit und Tod, die Welt selbst ist vom Uebel, das Leben ist eine Last, das Dasein des Menschen ist Sünde, die Erde ein Jammerthal. Die Sünde des Menschen ist nicht seine freie That, sondern sie ist ihm angeboren, aber nicht als Erbsünde, sondern sie haftet ihm deshalb an, weil er ist, weil er nicht Gott ist, weil er ein endliches

und vergängliches Wesen ist. Das Gefühl von der Nichtigkeit und von dem Unberechtigten des eigenen Daseins ist der Grundton des indischen Geisteslebens geworden; es verläßt den Inder nie und lähmt alle Frische und Thatkraft.

Wie das All aber von Brahma ausströmt, so strömt es auch wieder in Brahma zurück. Aber nicht einfach durch den Tod; denn das Göttliche, der Theil der Weltseele, der dem einzelnen Wesen innewohnte, er ist durch die irdische Existenz verunreinigt, er kann nicht ohne Weiteres zurückkehren zu dem Urquell; er muß, je weiter entfernt er von Brahma war, einem je untergeordneteren Geschöpfe er innewohnte, eine um so längere Reihe von läuternden Formationen durchmachen, um sich wieder in Brahma aufzulösen. Aus dieser Vorstellung ist die Lehre von der Seelenwanderung entstanden. Die verschiedenen Arten und Classen von Geschöpfen bezeichnen die verschiedenen Stufen der Reinheit, welche die einzelnen Seelen auf ihrem Rückwege zur Allseele, zum reinen Sein, errungen haben. Daß die Seele aus einem niederen Körper und Wesen in einen höheren versetzt wird, das hängt ab von dem Verdienst, das sie sich in ihrem Leben erworben hat. Zwar ist die Existenz im Leibe immer noch eine Gefangenschaft, aber wenn auch alle Wesen, Thiere und Menschen, Steine und Pflanzen im Kerker schmachten, der eine Kerker giebt mehr Aussicht auf Befreiung als der andere. — Begeht Jemand aber eine That-Sünde, so wird sein Fortschritt zur ewigen Ruhe unterbrochen, er wird zurückgeworfen, und muß abermals durch unermeßliche Zeiträume, durch Tausende und Millionen Leiber wandern, immer von Neuem wiedergeboren werden (so nennt es der Inder), leiden, altern, sterben. Durch einen einzigen Fehltritt kann er jahrtausendlange Arbeit und Verdienst verscherzen. Darum die entsetzliche Angst des Inders vor einer Uebertretung des Gesetzes. — Was ist aber das für ein Gesetz? — Es ist die Naturordnung, das Gesetz Brahmas, das Gesetz der Welt, oder das, was die Brahminen für Naturordnung erklären; es sind all die Lehren und Vorschriften, die später in dem Gesetzbuch des Manu zusammengefaßt wurden. Dazu gehört vor allen Dingen das Gesetz der Kasten, dem sich Jeder in stiller Ergebung zu fügen hat. Denn der Unterschied der Kasten ist in den ewigen und unabänderlichen Naturgesetzen fest gegründet. Der Unterschied der Kasten ist darin begründet, daß sich auch in ihnen die verschiedenen Stufen der Entfaltung des Brahma und seiner Rückkehr zu sich selbst darstellen. Zuerst entströmen dem ewigen Sein die

Götter, dann unter allen Menschen die Brahminen, dann die übrigen Kasten. Der Brahmane ist aus dem Munde des höchsten Gottes hervorgegangen, repräsentirt eine ganz andere Mischung der Elemente als die Kriegerkaste, die aus den Armen Brahmas hervorging, ganz zu schweigen von dem Sudra (dem Eingeborenen) der, aus den Beinen Brahmas hervorgegangen, eigentlich nichts Anderes ist, als ein Thier in Menschengestalt. Während das wesentliche Erbtheil des Brahminen die Weisheit und die Heiligkeit ist, — ist das des Sudra die Fähigkeit zu gehorchen und sich verachten zu lassen. Die Pflicht des Brahminen ist die heilige Schrift zu lesen, Andere zu lehren, zu opfern und, wenn er arm ist, Almosen zu empfangen; das Recht der Vaiçjas und ihre Pflicht zugleich: Viehheerden zu halten, Geschenke zu geben, zu opfern, die heilige Schrift zu lesen, Handel zu treiben, auf Zinsen zu leihen und den Acker zu bauen; der Sudra's, den drei oberen Classen zu dienen. Kraft seiner Erstgeburt ist der Brahmine Herr und Haupt aller Menschen und der gesammten Schöpfung; Niemand hat mit ihm Gemeinschaft, als nur die beiden nächstfolgenden Kasten durch gemeinschaftliche Opfer und durch das Tragen der dreifachen heiligen Schnur. Ewig und unwandelbar ist diese Rangordnung, ebenso unwandelbar wie die Gesetze der Natur. Es ist die entsetzlichste Unnatur, sich gegen diese ewige Ordnung auflehnen und somit den Urgrund alles Seins, Brahma zu beleidigen und zu schänden. Denn ist auch an sich jede Seele fähig in alle Kasten hinein wiedergeboren zu werden, und muß sie alle Stufen der Wesen durchmachen, so ist doch die jedesmalige Stufe, die sie einnimmt, die Folge ihrer eigenen Thaten, ihrer Schuld und ihrer Verdienste in der vorhergehenden, und es wäre Ueberhebung und Empörung wider die Naturordnung, wenn er die Grenzen anzutasten wagte, die ihm durch sein Dasein gezogen sind. Es wäre dasselbe als wenn der Stein eine Pflanze, das Thier ein Mensch werden wollte. Die Heirath eines Brahminen mit einer Sudratochter ist daher ein Greuel, eine mesalliance in des Worts verwegenster Bedeutung. Und wo sie doch Statt findet, da werden Kinder geboren, die zu den allerverachtetsten Mischkasten gehören. Sie werden im Allgemeinen als Parias bezeichnet; und — das Wunderbarste, sie halten sich selbst für das, wofür das Gesetzbuch sie erklärt. — Dieses allgewaltige Gesetzbuch, die praktische Anwendung der Lehre vom Ausfluß der Welt aus Brahma, bestimmt aber nicht blos im Allgemeinen die Beziehungen der Kasten, sondern regelt, kraft einer göttlichen Auctorität und

im Sinne einer unantastbaren Naturordnung, das Leben jeder Kaste bis in das Einzelnste und Kleinste. Der Gebote sind in der That so viel, wie des Sandes am Meer. Nicht blos der Gebote in Betreff der Ceremonien und Gebete und Opfer, der Waschungen und Weihen, auch in Betreff jedes Tags, jedes Festes, jeder Jahreszeit, für Geburten, Heirath, Beerdigungen sind Legion, sondern zu ihnen kommen noch die Reinheits- und Speisegesetze, die Vorschriften über das, was durch Genuß, Anblick, Gedanke, verunreinigt wird. Jede Bewegung des Körpers, Gehen und Stehen, Liegen und Schlafen, An- und Auskleiden, Grüßen und Danken, Baden und Salben, Feueranzünden und Löschen, Alles und Jedes ist durch dasselbe unverbrüchliche Gesetz normirt, und jede Uebertretung und jede Unterlassung wird mit der „Wiedergeburt" in einer niederen Kaste und mit Verlängerung der Wanderungszeit bestraft *). Es giebt überhaupt kein Gebiet, auch nicht das allergeringste, für die Freiheit; zu nichts kann der Inder sich entschließen, es ist überall schon über ihn bestimmt: er muß immer — er will nie. Die einzige Tugend, die man von ihm verlangt, ist der absolute Gehorsam, die vollkommene Passivität. Und trotz aller Anstrengung, trotz der peinlichsten und ängstlichsten Sorgfalt, ist er doch den unzählbaren Geboten gegenüber immer in der Schuld, und die peinigende Sorge eine Sünde zu begehn verläßt ihn nie, nicht Tag nicht Nacht. Denn er sündigt ja auch, wenn ein Anderer gegen ihn fehlt, er sündigt, wenn er dort hintritt, wo ein Anderer sein Haar und seine Nägel geschnitten hat, er sündigt, wenn der eigene Schweiß ihm über die Stirne rinnt, und er zittert vor der Rache und Vergeltung der beleidigten Natur. Die Angst vor der Strafe treibt ihn zu Büßungen aller Art und somit zu knechtiger Unterwerfung unter die Brahminen, welche allein die Mittel handhaben, durch welche die Verunreinigung abgewaschen und die Sünden getilgt werden. — In die Reihe der Bußen und Leistungen, welche die Wiedergeburt in ein niederes Dasein verhindern, gehört aber vor allen Dingen die Askese, die Selbstquälerei, das Eremitenthum. Der Einsiedler in der Wildniß, der sein Fleisch gleichgültig gegen Schmerz macht, und so seine Seele löst von den Banden der Sinnlichkeit, der auf dem Boden hin und her rutscht und durch allmäliges Braten des Körpers die Leidenschaften ausbrennt, der wird Sanjasi — ein Entsagender, und thut fortan nichts als versenkt sich in Brahma und

*) Vgl. die ausgezeichnete Darstellung bei Köppen a. a. O.

hat mit Sicherheit den baldigen Uebergang seiner Seele in den ewigen Ocean des Seins zu erwarten. Die Selbstpeinigung und die sinnende Versenkung in Brahma, die Meditation, ist das Höchste und Größte, was ein Mensch auf Erden zu leisten im Stande ist. Ja, wer darin das Uebermäßige leistet, dem wird oft die Wiedergeburt ganz erlassen, er kann gleich in Brahma eingehn. Die Kraft der gesetzlichen Tugenden ist also eine beschränkte, sie hilft nur für das Wiedergeborenwerden in der nächstfolgenden höheren Stufe; die Kraft der Askese und der Meditation ist eine wahrhaft befreiende und erlösende.

Hier sind wir an einen Punkt angekommen, wo der Tiefsinn oder Wahnsinn der Brahmareligion umschlägt und sich selbst vernichtet, wenigstens in vielen seiner Consequenzen. Kann der Sanjasi, der Asket, mit schauerlicher Selbstpeinigung, sowie durch die Träumereien sogenannter Philosophie die Stufen der Wanderung überspringen, und kann aus jeder Kaste der Sanjasi hervorgehn, so ist offenbar die Allgewalt des Gesetzes gebrochen, ja eine Verachtung der Werkthoren und der die Werke fordernden heiligen Schriften angebahnt. Und wir finden diese Verachtung bei den indischen Philosophen, welche eben so gut wie die christlichen die Orthodoxie verachten und der Meinung huldigen, daß man durch Wissen, Begreifen, Speculiren selig werde. Und der Inhalt dieser Philosophie ist die Erkenntniß des großen Spruchs: „ich bin das", d. h. ich bin Brahma, ich bin das Allwesen. Hat man das erkannt, dann ist alles Beschränkte und Endliche nur noch zeitweilig vorhanden, innerlich ist die Auflösung in die allgemeine in Allem webende Gottheit schon erfolgt, und der Tod läßt den Strom des persönlichen und individuellen Lebens münden in den großen Ocean des Seins, der Strom verliert seinen Namen, er ist höchster, ewiger Geist geworden. — Indeß die Philosophie ist zu allen Zeiten vornehm gewesen und hat deshalb stets unterschieden zwischen einer Religion der Klugen und einer Religion des Volks, der Kinder, der Frauen; — die Philosophie hat deshalb auch nie ein philosophisches Leben erzeugt. So war es auch in Indien. Es mußte ein Anderer kommen um die in der Philosophie angebahnte Reform in der großartigsten Weise praktisch zu machen. Das war Buddha.

Die Religion des Buddha, zu der sich nach mehr als 2000jährigem Bestehen noch jetzt fast ⅓ aller auf der Erde lebenden Menschen bekennt, ist nicht blos um dieses Einflusses willen, sondern um ihrer inneren Beschaf-

fenheit willen, für jeden denkenden Menschen, der dieses System kennen lernt, ein Gegenstand des höchsten Interesses. Der Buddhismus ist durchaus und in jeder Beziehung ein Produkt indischen Geistes, auf das innigste verwandt mit der Brahmareligion, aus ihr, fast mit innerer Nothwendigkeit, hervorgegangen. Und doch steht sie in durchgreifendem Gegensatze zu ihr, und ist von dem orthodoxen Indien nach einer Zeit großen Uebergewichts auf der Halbinsel und großen Einflusses auf das Volksleben nach erbitterten Kämpfen aus dem Felde geschlagen worden: so daß heut' zu Tage die Halbinsel ganz frei vom Buddhismus ist, während er auf Ceylon, in Siam, in Thibet, kurz rund um die Halbinsel herum seine Anhänger zählt und bis tief in das innere Asien hinein unter Mongolen und Chinesen, unter Millionen von Menschen verbreitet ist. Es ist als ob man in eine andere Welt kommt, wenn man den indischen Boden verläßt und ein buddhistisches Gebiet berührt. Und ob auch der heutige Buddhismus in vieler Hinsicht das Gepräge der Degeneration an sich trägt, ob auch fremde Bestandtheile sich eingemischt haben, und er zur Carricatur geworden ist: die practische Wirkung der Grundgedanken im Leben läßt sich noch heute auf den ersten Blick erkennen.

Buddha war ein Königssohn aus dem nordöstlichen Indien stammend, der Kriegerkaste entsprossen. Sein Vater gehörte zur Familie der Sakja und lebte in der Stadt Kapilavastu. Als königlicher Prinz auferzogen, war das Leben seiner Jugend fröhlich und so genußreich, als es nur immer im Morgenlande und in königlichem Stande denkbar war. Aber trotz aller Freuden und Genüsse, trotz eines glücklichen Familienlebens, trotz seines Reichthums und seiner ehrenvollen und glänzenden Aussicht, findet er keine Befriedigung. Das Gefühl der Nichtigkeit der irdischen Dinge ergreift ihn, eine unüberwindliche Sehnsucht nach wahrer unverwüstlicher Freude erfaßt ihn. Der Anblick eines Greises erweckt in ihm das Gefühl der Vergänglichkeit seiner Jugend und ihrer Freuden, der Anblick eines Kranken, Schwergeplagten und der eines Leichnams erfüllen seine Seele mit unendlichem Schmerz über die Jammergestalt und über das Elend und die Trostlosigkeit des menschlichen Lebens. Der Anblick eines Büßers erweckte in ihm den Entschluß der Welt — diesem Kirchhof — und ihrem Scheinleben, das doch nur Tod ist, zu entsagen und Einsiedler zu werden. Er entflieht dem Pallast, widersteht dem Versucher, der ihn zurückhalten will, und legt in seinem 29sten Jahre sein gelbes Büßergewand an und lebt sechs Jahre

dem Studium der heiligen Schriften, der Buße, der Selbstpeinigung und der Meditation, — kurz, der Uebung des Brahminischen Gebots bis zur gänzlichen Erschöpfung. Aber auch auf diesem Wege findet er nicht die Ruhe seiner Seele. Er nimmt daher wieder Speise zu sich und sucht einen anderen Weg. Noch einmal greift Mara, der Gott der Liebe, der Sünde und des Todes, ihn an, umgeben von der ganzen Schaar seiner bösen Geister, und sucht ihn durch Einschüchterung von dem hohen Ziel abzubringen. Vergebens. Alle Reize des Lebens entfaltet er nun vor ihm; aber der Einsiedler wendet sich ab, und spricht: „Die Begier kann nie gestillt werden, sie wächst durch Befriedigung wie der Durst, wenn man Salzwasser getrunken". In der Nacht, die diesem letzten Kampfe folgt, geht dem Büßer das Licht der Erkenntniß auf; er durchschaut die Verkettung der Ursachen des Daseins und deren Verneinung, er ist Buddha geworden, d. h. der Erweckte, der Erleuchtete, der Wissende.

Von nun an beginnt seine Lehrthätigkeit; er sammelt Jünger um sich, wirkt unter dem Volke 45 Jahr, hat unermeßlichen Beifall, und stirbt einige 80 Jahre alt mit dem Befehl an seine Jünger, seine Lehren auszubreiten und seine Schriften zu sammeln. Dieses ist allenfalls der feste Kern seines Lebens, das im Uebrigen von zahllosen Legenden auf's abenteuerlichste geschmückt ist. Wann er gelebt, läßt sich kaum bestimmen; immer noch am meisten Wahrscheinlichkeit hat die Angabe der südlichen Buddhisten, daß er etwa 600 Jahre vor Christo gelebt habe.

Wunderbar, staunenerregend ist der reißende Fortschritt, den seine Lehre machte und zwar zunächst unter der heftigsten Opposition der orthodoxen Priester, gerade in den brahmanischen Gebieten. Es erklärt sich dies einigermaaßen aus dem unglückseligen Zustande, der durch die Brahminen geknechteten und durch ihre Lehren und ihr Gesetz geängsteten indischen Menschheit; und zugleich dadurch, daß Buddha die religiösen Grundgedanken, welche bereits in Fleisch und Blut des Inders übergegangen waren festhielt, nur modificirte und andere Consequenzen daraus zog. Er gönnt den alten Göttern noch das Dasein, auch Brahma spielt eine gewaltige Rolle — aber sie sind in seinem System doch etwas ganz anderes geworden, als sie zuvor waren, sie haben ihre Macht eingebüßt.

Welches ist nun, so müssen wir fragen, das neue Licht, die neue Erkenntniß, durch welche Buddha ein Erleuchteter ward, und durch die er im Stande war, die gewaltige Macht des Brahmanenthums zu brechen,

und einige hundert Millionen von Menschen zu beseeligen? Ist es seine Lehre, daß der Kastenunterschied nichtig ist, daß alle Wesen gleich sind in ihrer Würde und in ihrer Nichtigkeit, daß allen Wesen das Gesetz der Tugend gilt und die Strafe des Lasters droht? Ist es die Lehre, daß Weisheit nichtig ist ohne Reinigung des Herzens, ja, daß wahres Wissen nur denkbar ist dort, wo Selbstsucht ertödtet ist? Ohne Zweifel haben diese Lehren einen gewaltigen Anklang gefunden unter den Geknechteten und unter den Verachteten. Ohne Zweifel hat es die Herzen des Volks bewegt, wenn Buddha lehrte, daß der, dem es wohl gehe auf Erden, nur schwer zur Erkenntniß der Lehre, zur Entsagung komme, und daß tausend Säcke Silbers, vom Reichen aus Gewohnheit dargebracht, wie Nichts verschwänden vor dem geringen Blumenstrauß des Armen. Aber das allein ist nicht im Stande gewesen die Macht der Brahminen zu brechen, und das Leben jener Millionen zu reformiren. Solche Macht hat nicht das Gesetz, nirgends, auch nicht im Heidenthum, solche Macht hat nur der Glaube, sei er auch ein falscher. *Wie der Glaube so das Leben.* Wie der Inder sich dem tödtenden Gesetze Manu's fügt und gehorsam dem Priester folgt, weil er glaubt an die Schuld seines Lebens, weil er glaubt an die Seelenwanderung, und weil dieser Glaube ihn mit Schmerz und mit Angst erfüllt, so ist auch im Buddhismus die Kraft der Sittenlehre, die Kraft, welche das ganze gesellschaftliche Leben umgestaltet in seiner *Glaubenslehre* zu suchen, in seinen Lehren von Gott und von der Welt und vom Verhältniß beider zu einander. Und auf sie richten wir zunächst unsere Aufmerksamkeit. Und wir werden mit Staunen wahrnehmen, daß eine scheinbar sehr geringe, aber principiell bedeutsame Abweichung in den Glaubenssätzen mit der Zeit das ganze äußere Leben anders gestaltet und ihm selbst dort, wo es in der äußeren Erscheinung dem früheren ähnlich sieht, doch in seinem innersten Wesen ein anderes Gepräge gegeben hat.

Das letzte Wort, das Buddha sprach, bevor er starb, und in dem er seine ganze Glaubenslehre zusammenfaßte, war: „Alles zusammengesetzte geht zu Grunde". Das ist die gewaltige Wahrheit auf der das ganze System sich aufbaut. Alles nämlich was ist, ist ein Zusammengesetztes, aus verschiedenen Stoffen und Theilen Zusammengesetztes — folglich geht Alles zu Grunde. Und der Weg des Zugrundegehens ist Geburt, Krankheit, Alter, Tod. Diesem Gesetz unterliegt Alles in der Natur, vom Wurm des Staubes, bis zu den erhabenen Wesen, die die Sterne bewohnen. Es giebt innerhalb der Creatur nichts, was besteht, und was nicht ewigem Wechsel und der Vergänglichkeit unterworfen wäre. Nichts auch nicht — und das ist der Satz mit dem Buddha das alte Indien zerstörte — auch nicht Brahma. Denn wo ist, fragte er, das ewige Sein? Ist es doch nur in den Dingen, die vergehen? Existirt es doch nirgends! Brahma ist zwar, aber er ist Einer unter Vielen; die Götter sind, aber sie sind wie Alles andere, ein Kommendes und Gehendes — auch sie gehen zu Grunde. Nichts ist, Alles ist im ewigen Werden, in ewigem Geborenwerden und Sterben begriffen, ein großer Sterbesaal ist die Welt und darum auch ein großes Krankenhaus. Weder in der Welt noch außer derselben giebt es etwas, was diesem furchtbaren Gesetz sich entziehn könnte; denn immer müßte man von ihm sagen: „es ist" und was ist — das geht zu Grunde. Darum, das ist die Consequenz, giebt es für den Buddhisten das nicht, was der Heide Gott nennt, nämlich etwas Unsterbliches, etwas über die Welt Erhabenes, etwas von der Vergänglichkeit der Menschen Unberührtes. Götter giebt es — aber sie sind Wesen wie alle andern, und haben denselben Werth, wie der vergängliche Mensch, und wie — das Thier des Feldes. *Nur Eins ist nicht vergänglich und darum nicht von Krankheit und Tod, von Schmerz und Leiden geplagt, das ist* — **das Nichts.** Wenn man will, kann man sagen, Gott ist Nichts. — Der Buddhismus ist der consequenteste Atheismus, und, ich darf hinzufügen, — der tiefsinnigste. Es liegt eine großartige Wahrheit und Nüchternheit und Offenheit in dieser Lehre Buddha's, nämlich die Wahrheit, daß, wer wirklich Gott sucht, aber ihn nur in der Natur sucht, in der geschaffenen Welt, daß der bekennen muß — die Creatur ist nicht Gott, und da Alles was ist, Creatur ist, und vergänglich ist, so ist Gott nicht. Aber — so unerschöpflich tief ist die Sehnsucht des Menschen nach dem wahren Gott — d. h. auf heidnischem Standpunkt nach einem unvergänglichen, unsterblichen Wesen — daß selbst der Buddhist nicht nur doch noch die vergänglichen Götzen anbetet (auch das thut er zuweilen); nein, daß er in das Nichts hinaufblickt als zu dem Inbegriff aller Seligkeit, daß er dem Nichts zustrebt mit Aufopferung aller seiner Kräfte, und daß er den Propheten des Nichts, Buddha, als den Herrlichsten und Heiligsten aller Menschen anbetet und verehrt.

Ist nämlich die Existenz des Menschen und jedes Geschöpfs ein ewiges Sterben, und darum ein ewiger Schmerz, und darum ein unerträgliches

Leiden: — nun so kann es etwas seligeres nicht geben, als von seiner Existenz befreit, dem Schmerz entnommen, dem ewigen Kreislauf des Werdens entrückt zu sein. Ins völlige Nichts zu zerfließen, das ist der innige Wunsch jeder Creatur, dort im Nichts, im Nirvana (im Verlöschen) wie er es nennt, im Verlöschen der Lebenslampe, da ist Seligkeit. Und das ist es, was Buddha zu hohem Verdienste angerechnet wird, daß er nicht blos offen und rückhaltlos dem Gefühl der Nichtigkeit und Sünde Worte lieh, das jeden Menschen in tiefster Seele erfüllt, daß er nicht blos dieses Leidens letzte Gründe aufdeckte und es aus dem Dasein des Menschen erklärte, sondern daß er auch den Weg zeigte, um aus der Qual des Daseins zur Seligkeit des Nichts zu gelangen. — Zwar scheint auf den ersten Blick nicht viel dazu nöthig zu sein, nichts weiter als der Tod, ja der Selbstmord, und wir hätten dann eben nichts Anderes, als die sentimentale Lüge, mit der man heut' zu Tage den Tod als den Retter preist und jedem Gestorbenen einen Wohnort über den Sternen anweist, einen Wohnort, der im Grunde auch nicht viel mehr ist als ein modern ausstaffirtes Nichts. Aber nein! — So oberflächlich ist der Buddhismus nicht. Buddha war zu sehr durchdrungen von dem Ernst des Lebens, als daß er das Dogma der sittlichen Faulheit hätte aufstellen können, nach welchem der Tod genügt, um nach einem Leben ohne Arbeit voll irdischer Lust und auch voll grober Unsittlichkeit, graden Wegs in den Himmel als verklärter Geist einzutreten. Buddha lehrt, wie die Brahminen, die Seelenwanderung. Er lehrt, daß der Tod nicht das Ende des Lebens sei, sondern für den, der sein Leben in Sünden und Lastern und ohne Kampf und Arbeit zugebracht, nur der Anfang eines neuen Daseins, und somit neuer Qual und neuen Schmerzes, und zwar in unaufhörlicher Wiederkehr und steter Steigerung der Leiden, und daß nur der den Weg in das selige Nichts findet, der hier seine Seele geläutert hat von jeglicher Begier nach irdischen und vergänglichen Dingen, von jedem leidenschaftlichem Festhalten an einen Theil dieser Erde, von jeder Regung des eigenen Willens, von jedem Wunsch zu leben und zu sein, also von jeder Ich-sucht, oder wenn man will, Selbstsucht. Erst wenn der Durst nach Befriedigung durch das Vergängliche, ja der Durst nach Dasein völlig abgethan ist, dann sind die Bande der Existenz zerrissen und der Quell der Wiedergeburt in neues Elend, ist erschöpft, und es erfolgt die Befreiung aus dem Kreislauf der Geburt und des Todes. Praktisch ausgedrückt lautet die Forderung Buddha's: Alles

Bösen Unterlassung, des Guten Vollbringung, Bezähmung der eigenen Gedanken. Das ist der „Weg", wie schlechtweg die Lehre genannt wird, es ist der Weg der 4 Wahrheiten, nämlich: 1) Der Schmerz. 2) Die Ursache des Schmerzes. 3) Die Vernichtung des Schmerzes. 4) Der Weg zur Vernichtung des Schmerzes.

Dieses die Grundgedanken des gewaltigen Systems, aus dem ich nur noch einige bedeutsame Lehren hervorhebe. Es giebt keinen ewigen Gott, darum auch keinen Weltschöpfer, auch keinen ewigen Urgrund der Welt, keine ewige Materie, es giebt nur Welt, d. h. wechselndes Dasein, und es war nur Welt von Ewigkeit zu Ewigkeit. Die Frage nach dem Wie? des Anfangs liegt außerhalb der menschlichen Erkenntniß. Sechs verschiedene Arten lebendiger Wesen giebt es: Götter, Menschen, Geister, Thiere, Gespenster, Höllengeschöpfe und — alle wandern. Warum aber wandern die Wesen aus einer Existenz in die andere? Buddha antwortet, weil sie voll Sünde sind, und nicht würdig sind einzugehn in die selige Ruhe des Nichts, darum kehren sie nach dem Tode wieder. Woher aber die Sünde? Weil jeder Mensch eine sündige Anlage mit sich auf die Welt bringt. Und woher diese Anlage? Einfach aus der Sünden-Schuld, die meine Seele in einem früheren Dasein auf sich gehäuft hat. So ist jede Existenz die Frucht der Sünde in einer früheren. Und das geht ins Unendliche fort; der erste Ursprung, über den kann man Nichts wissen; so viel steht fest, daß Sünde ist, und daß sie in Folge früherer Sünden ist. (Später führte man die Sünde auf übertriebenen Genuß irdischer Nahrung und Hochmuth zurück.) Die Stufe aber, in der ein Mensch wiedergeboren wird, hängt von dem Grade seiner Sünde ab und davon, in wie weit die Macht der Sünde gebrochen ist durch Verdienste. „Was Du bist oder sein wirst, was Du hast und erfährst, Freude und Schmerz, Schönheit oder Häßlichkeit, Niedrigkeit oder Macht, Armuth oder Reichthum, es ist Alles die Frucht des Thuns Deiner Seele in Deinem Leben oder in einem früheren Dasein". Die Strafe tritt oft spät ein, aber sie tritt sicher ein und unfehlbar. Und wenn es einem Tugendhaften schlecht geht auf Erden, so ist das Folge irgend einer schweren Verschuldung in früheren Existenzen. Es scheint darnach, als sei wenigstens die Seele unsterblich, und nehme nur verschiedene Gestalten an. Allein so ist es nicht — das wäre entsetzlich; dann wäre das Nichts-Werden und somit Seligkeit gerade für den edelsten Theil seinem Wesen nach unmöglich. Die Seele vergeht mit dem Leibe. Sie entsteht,

wenn sie noch nicht reif gewesen ist zum Verlöschen, mit dem Leibe auf's Neue, und zwar je nach dem Verhältniß von Schuld und Verdienst in einer höheren oder niederen Stufe.

In Zwischenräumen von vielen 1000 Jahren tritt unter den wandernden Wesen immer wieder ein Buddha auf, um sie auf die Wahrheit aufmerksam zu machen. Der historische Buddha sieht sich auch nur als einen unter vielen Anderen an, die vor ihm gewesen sind und nach ihm kommen werden. Die Buddhawürde ist der Lohn der allergrößten Verdienste und zwar nicht blos in Einer Existenz, sondern in unzähligen. Der historische Buddha allein hat 550 Verkörperungen durchgemacht; er ist in früheren Zeiten König gewesen und Religionslehrer, Krähe und Fisch, dazwischen wieder war er Gott, und zwar einmal Indra und dann Brahma, dann Dieb, dann Ferkel, und dann Gelehrter u. s. w. In all' diesen Stadien hat er sich durch Mitleid und Almosen, durch Geduld und Energie, durch Weisheit und beschauliches Leben große Verdienste erworben. Er hat Hab' und Gut, Weib und Kind, fortgeschenkt; er hat seine Gliedmaßen Stück für Stück hingegeben; er hat sein Fleisch der hungrigen Tigerin im Walde zu fressen gegeben aus Liebe; er hat die furchtbarsten Qualen im Dienste seiner Mitgeschöpfe durchgemacht, und immer ist er seinem Trachten nach dem Nirvana treu geblieben. Dafür wurde er Buddha — und nun ging er nach seinem Tode in das selige Nichts ein.

Schon in dieser Schilderung ist angedeutet, worin das Ideal buddhistischer Heiligkeit besteht. Den Lohn erntet der, welcher der Welt und allem Genuß und allen Freuden der Erde entsagt, dem Besitz, der Ehe, dem Ruhm, und welcher in ewiger Keuschheit, Armuth, als Bettler umherzieht. Buddha wurde der Stifter des heidnischen Mönchsthums. Nicht der brahminische Einsiedler ist ihm Ideal, denn der lebt doch nur sich selbst, ist ein Egoist; sondern der Mensch, der in jedem Augenblick darauf bedacht ist, Andern zu dienen. Deshalb sollen die Entsagenden gemeinsam leben; und so wurde Buddha der Stifter großartiger Klöster. Das Gelübde umfaßte das Versprechen: nicht zu tödten, nicht zu stehlen, nicht zu lügen, nichts Berauschendes zu trinken, keusch zu leben, nach Mittag nicht zu essen, nicht zu singen; nicht zu tanzen, nicht bequem zu liegen, Gold nicht anzufassen und ebenso nicht Silber. Außerdem wurden theoretische Kenntnisse verlangt. — Sobald der Einzelne merkt, daß er seinem Gelübde nicht gewachsen ist, darf er das Kloster verlassen und kann heirathen und unter

die Laienschaft zurücktreten. Der Mönch geht mit der Tonsur, im gelben Bettlergewande mit dem Gebetskranz von 108 Kugeln, er muß von Almosen leben und alle zwei Monate seinem Oberen beichten. Aus der Rangordnung in den Klöstern hat sich allmälig eine hierarchische Gliederung entwickelt, die in dem Dalai Lama bei den nördlichen Buddhisten ihre Spitze findet, in welchem man den Stellvertreter Buddhas verehrt. Doch das ist Carricatur.

Wer so in mönchischer Heiligkeit das Höchste leistet, der wird endlich Nichts und kurz zuvor Buddha, und als solcher der Allerherrlichste, Vollendete, das höchste unter allen Wesen, der Gott der Götter, der Vater der Welt, aller Creaturen Regierer und Erlöser, aller Wohlfahrt Begründer, der Ocean der Gnade, die Sonne des Alls. Aber ob er doch gleich das Alles ist, bleibt er unter allen Verhältnissen Mensch, das ist ein Grunddogma; und auch die späteren Sagen halten daran fest.

Mit der Lehre vom Mönchthum hätte Buddha nicht solche Massenerfolge haben können. Alle Menschen können unmöglich Mönche werden und betteln. Wer soll dann noch geben? Buddha eröffnete deshalb auch Laienbrüdern die Aussicht, für ein tugendhaftes Leben in einer bedeutend höheren Classe wiedergeboren zu werden. Sie haben sich zu hüten vor den Sünden des Leibes — Mord, Diebstahl, Ehebruch; vor den Sünden der Zunge — Lüge, Verläumdung, Fluchen; und vor denen des Herzens — Begehrlichkeit, Habsucht, Bosheit, Aberglauben, Zweifelsucht, Ketzerei. Und zwar nicht blos im Verhältniß zum Nächsten gelten diese Gebote, sondern man hat gegen sich selbst die Pflicht, die Kraft des Verlangens und der Selbstsucht zu brechen; man soll auch sein eigenes Gemüth vor den Ausbrüchen der Leidenschaften, des Hasses, des Neides und des Stolzes bewahren. Sobald man sich in dieser Hinsicht in Zaum hält, dann wird man auch der höchsten und edelsten Forderung nachkommen, nämlich der des Wohlwollens und Erbarmens, mit einem Worte der Wesensliebe. Ist nämlich Bezähmung der Leidenschaften, und Ertödtung der Liebe zum eigenen Ich die negative Grundforderung, so ist Wesensliebe die positive in der buddhistischen Moral. Wer sein eigenes Interesse opfert im Dienste des Anderen der hat sich selbst überwunden, und wer sich selbst besiegt, wird als der höchste Sieger gepriesen. Allen großen Heiligen werden Wunder der Barmherzigkeit und der Milde nachgesagt, insbesondere große Bereitwilligkeit zum Almosengeben. Und diese Wesensliebe, diese Bereitwilligkeit

zum Dienst und zur Aufopferung bezieht sich nicht etwa, wie sonst unter den Heiden, auf den Volksgenossen, oder wie bei den Indern auf den Kastengenossen, sondern auf jeden Menschen, ja auf jedes Thier; denn es ist kein Unterschied unter den Wesen, alle treiben umher in dem großen Ocean ewigen Werdens und Leidens, und ein Wesen geht in das andere über. Daher soll der Mensch seine Selbstertödtung bewähren, seine Hingabe üben auch dem niedrigsten Thiere gegenüber.

Es ist Beweis für die Kraft und Wahrheit der religiösen Grundideen, daß diese hochklingenden Forderungen wirklich nicht blos auf dem Papiere stehen, sondern im Stande gewesen sind, sittigend und civilisirend auf ausgedehnte Völkergebiete und wilde Nationen zu wirken. Das absolute Gebot: Du sollst nicht tödten, weil jeder Todtschlag ein Brudermord ist, hat nicht blos dem Morde Stillstand geboten, sondern auch den kriegerischen Sinn erstickt, und selbst dem unstäten Jagdleben Grenzen gesetzt. Das Gebot werkthätigen Mitleids hat nicht blos eine Unzahl Klöster und Stiftungen zur Folge gehabt, sondern auch eine Menge Anstalten der Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit, Armenhäuser, Krankenhäuser, Findelhäuser, Speiseanstalten, Waisenhäuser und dergleichen; dienstbare Rücksicht auf Nothleidende treibt zur Anlegung von Brunnen und Teichen, von Zufluchtsörtern gegen Kälte und Hitze in unbewohnten Gegenden, wo Reisende der Hülfe bedürfen. Selbst Hospitäler für die Thiere, ja für das Ungeziefer werden von einer so energischen Frömmigkeit gestiftet.

Für die Wirksamkeit in Indien war es von höchster Bedeutung, daß die buddhistische Religion die Scheidung der Kasten für eine Lächerlichkeit, ja für eine Sünde erklärte. Da jedem Menschen der Zugang zur Tugend frei steht, da jedes Menschen Sünde in gleicher Weise Sünde ist, da alle dem Gesetz der Wiedergeburt unterworfen sind, und da jedem der Weg ins Nirvana offen steht, da endlich jeder Mensch die Pflicht hat, sich dem anderen aufzuopfern: — so ist der Unterschied der Kasten nichts gegen das, worin die Menschen sich gleich sind. „Die Kasten sind 4 Ströme, die alsbald ihren Namen verlieren, wenn sie in den Strom meiner Lehre münden“ lehrte Buddha. — Man kann sichs denken, mit welcher Begeisterung sich zuerst die niederen Kasten dieser Lehre zuwandten; und bis auf den heutigen Tag athmet der Reisende auf, wenn er aus dem steifen Indien in das buddhistische Ceylon tritt und dort in jedem Hause gastliche Aufnahme und freundliches Entgegenkommen findet. Diese Gastfreundschaft stützt sich aber

nicht blos auf die Nichtachtung der Kastenunterschiede, sondern auf den, im übrigen Heidenthume unerhörten, Freisinn in der Beurtheilung des Verhältnisses der Nationen zu einander; denn ein Wesensunterschied existirt auch hier nicht, sie sind ja alle in gleicher Verdammniß, und jedes Glied jeder Nation hat gleichen Anspruch auf Hülfe und auf Dienst. Ja noch mehr: nicht blos gegen fremde Nationalitäten ist der Buddhist freundlich gesinnt sondern er ist ursprünglich tolerant gegen andere Religionssysteme; denn da er keine Gotteslehre hat, da ihm die Tugendlehre die Hauptsache ist, so läßt er die Glaubenslehren anderer Religionen auf sich beruhen, wo er nur das Streben nach Tugend wahrnimmt. Denjenigen, die nicht geradezu gegen den Buddhismus auftreten und sein Dogma bekämpfen, sondern der Erfüllung der Gebote Buddha's von ihrem Standpunkte aus sich befleißigen, steht auch ein Himmel offen, wenn auch nicht die höchste Seligkeit, zu der sie sich indeß vielleicht in einer späteren Wiedergeburt aufschwingen können. Sind doch alle Religionen von demselben Streben erfüllt, wie Buddha es war: den Menschen in der Qual des Daseins zu trösten und von ihr zu befreien. Merkwürdig sind in dieser Hinsicht eine Menge Inschriften, die man im nordöstlichen Indien aufgefunden hat. Es sind Proclamationen eines Königs Piadasi, der in seinem Reiche etwa 300 Jahre vor Christo den Buddhismus zur Staatsreligion erhob. Dieser buddhistische Constantin gebietet nämlich in seinen Proclamationen Toleranz und verbietet jeden Religionszwang, ja jede Polemik. Ein Jeder soll treu an seinem Glauben hangen, aber nicht den des Anderen verachten. Schmähe er den anderen in der Meinung, dadurch seinen eigenen Glauben besonders zu erhöhen, so irre er, da er vielmehr seinen Glauben schände, indem er ihn als solchen darstelle, der nicht im Stande sei, von so schmählichem intolerantem Beginnen abzuhalten. Diese Erscheinung steht nicht vereinzelt da. Ganz ähnliches wird berichtet von der Sinnesrichtung Chubilai's, des ersten Mongolenchan's, der zum Buddhismus übertrat. Diese Toleranz gestattete dem Christenthum eine Zeitlang den Eintritt in China; diese Toleranz bewog noch vor wenigen Jahren den König von Siam, die Anlegung katholischer Schulen zu befördern, mit der ausdrücklichen Erklärung, daß er gar keinen Unterschied zu erkennen vermöge zwischen Katholicismus und Buddhismus, da ja bis auf die sehr gleichgültige Dogmatik die moralische Tendenz hier wie dort dieselbe sei. Alle Bemühungen der Missionäre ihn aufzuklären scheiterten an seiner absoluten Indifferenz gegen alles specifisch Religiöse.

Ganz ähnlich ging es den beiden berühmten Reisenden Hue und Gabet in Tibet in ihren Unterhaltungen mit dem ersten Minister; mit großer Anstrengung erst brachten sie ihm die Differenzen bei.

Fragen wir noch nach den häuslichen Tugenden, so gilt als höchstes Gebot, daß Vater und Mutter zu ehren besser sei als den Göttern des Himmels und der Erde zu dienen; und es wird anerkannt, daß der Mann, welcher auf redliche Weise den Lebensunterhalt für seine Eltern erwirbt, größer ist als ein Weltmonarch. Und wenn ein Kind seinen Vater auf die eine und seine Mutter auf die andere Schulter nähme und sie so hundert Jahre ohne Unterlaß trüge, so würde es für sie immer noch weniger thun, als sie für ihr Kind gethan haben. Buddha hat sich seine hohe Würde hauptsächlich durch Gehorsam und Dienst gegen seine Eltern erworben, und oft hat er darüber gepredigt, wie der Gehorsam mehr werth sei als Gebet und Opfer. — Was das Verhältniß von Mann und Weib betrifft, so ist die Vielweiberei nicht gestattet, höchstens geduldet, ist aber bei den nördlichen Buddhisten selten. Die Frau hat eine höhere Stellung, als sonst im Orient und bei den Brahminen. Sie ist gleichberechtigte Genossin des Mannes und ist frei in ihrer Bewegung, geht unverschleiert, verläßt das Haus, besucht Markt und Tempel. Der Sclave im Hause wird mit Milde behandelt, der Besiegte schonend; dem Nachbarn gegenüber ziemt freundliche Gefälligkeit, dem Alter gegenüber Ehrfurcht. Der Obrigkeit soll man gehorchen, ihren Uebermuth und ihre Mißhandlung geduldig ertragen.

Es könnte scheinen als sei hier das Ideal eines so vielfach gepriesenen vernünftigen tugendhaften Lebens verwirklicht, um so mehr als dasselbe gottlos ist und tolerant dabei. Denn daß von Gottesdienst im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein kann, möchte in den Augen solcher Kritiker auch nicht gerade als ein Nachtheil gelten. Es ist jedoch dem Menschen das Bedürfniß nach Anbetung und Verehrung des Uebersinnlichen so eingepflanzt, daß nicht etwa blos heut' zu Tage das Menschenherz dem Menschenkopf einen Strich durch die Rechnung macht und schließlich aus lauter Vernunft abergläubig wird, „berauscht von Nüchternheit", (wie Geibel sagt) und „unsinnig vor Verstand", — sondern selbst die so lockend erscheinende buddhistische Vernünftigkeit hat die Menschheit nicht von Thorheiten zu schützen vermocht. Die vernünftigen Buddhisten verehren zwar nicht Gott, denn sie haben keinen, aber sie verehren Heilige, und — das wird Anerkennung finden — sie halten sich dabei streng an die Grenzen der Creatur und ver-

ehren nur und allein Menschen, die um ihrer großen Heiligkeit wegen bereits in's Nichts übergegangen sind oder übergehn auf dem Wege sind. Dieser Cultus, der im Cultus des Buddha, d. h. der Personification menschlicher Tugend und menschlicher Weisheit gipfelt, vollzieht sich in der Verehrung von Bildern und Reliquien Buddha's. Die Statuen und Statuetten in denen Buddha dargestellt wird, bald stehend, bald sitzend, bald liegend, sie spielen eine große Rolle; und es repräsentirt sich uns eine Art aufgeklärten Götzendienstes in den Ehrenbezeugungen, die der Buddhist ihnen erweist. Dafür thun die Statuen das ihrige, sie thun Wunder, sie leuchten, sie reden, sie heilen die Glieder, die man aus Goldpapier geschnitten an sie hängt. Außer den Bildern werden Knochen und Zähne des Buddha heilig gehalten, und namentlich der linke obere Augenzahn des Heiligen, beiläufig 2 Zoll lang, hat eine vollständige heilige Geschichte seiner Schicksale und wird noch heute auf Ceylon bewahrt. Diesen Reliquien werden Thürme gebaut, deren Kuppel die Form einer Wasserblase hat, das Symbol der Vergänglichkeit; über der Kuppel der Sonnenschirm, das Symbol der königlichen Würde Buddha's. — Da Gott Nichts ist, auch Buddha in seiner Vollendung Nichts ist, so kann natürlich auch nichts von ihnen erbeten werden und das Gebet des Buddhisten ist mithin ursprünglich nur eine Lobpreisung der hohen Verdienste des Heiligen um die Menschheit. Doch schlägt es unwillkürlich in die Bitte um, und für äußerst verdienstlich gilt es, möglichst viele Gebete herzusagen und sich dabei an den Gebetskugeln zu controliren. Ja man erleichterte sich diese Uebung durch Einrichtung der Gebetsmühlen, die man entweder selbst drehte oder trat oder durch Wasser treiben ließ. Eine Gebetsmühle gehört zum Hausrath eines Frommen. — Außer durch Gebete wird Buddha durch Opfer geehrt; aber nicht durch Thieropfer — diese sind äußerst selten — sondern durch Blumen und Edelsteine. Man illuminirt die Tempel, macht rauschende Musik und ladet die Gläubigen durch die Glocken zum Gottesdienst und erbaut sie zuweilen sogar durch eine Predigt. — Sehr gebräuchlich und höchst verdienstlich sind Wallfahrten zu ausgezeichneten Reliquienstätten, insbesondere zum heiligen Zahn, oder auch in das Land, wo der Heilige lebte; oder im Norden nach Lassa, wo der Stellvertreter Buddha's — die Incarnation desselben — der Dalai Lama thront. Das Alles ist aber nur gewöhnliche Frömmigkeit, das Höchste ist und bleibt, daß man sich durch Contemplation in das Nichts versenkt und sich in den Zustand des völligen Nicht-Wollens und des äußerst heiligen Nicht-

Denkens und Nicht-Empfindens versetzt und so den Vorschmack des Nirvana schon hier erreicht. Dieser selige Halbschlummer, dieses tugendhafte Träumen ist idealisirt in der Statue des Buddha, der immer mit halbgeschlossenen Augen dasitzt.

Dieses ist das Wesentliche in dieser merkwürdigen Lebenserscheinung der heidnischen Menschheit. In Wirklichkeit haben sich jetzt wie gesagt eine Menge Umgestaltungen und Mißbildungen, ja es hat sich selbst der Götzendienst eingeschlichen, namentlich bei den nördlichen Buddhisten; — auch findet sich natürlich trotz der hochtrabenden Satzungen viel Uebertretung derselben, aber im Großen und Ganzen kann selbst in den großen buddhistischen Städten eine Durchschnittsmoral nicht geläugnet werden, die wenigstens der in den großen christlichen Städten nicht nachstehen dürfte. Wir kommen auf den Charakter dieser Moral zurück, und ich bemerke hier nur im Vorbeigehen für etwa zu eifrige Bewunderer, daß es auch hier gilt, nicht blos die Frucht zu pflücken, sondern dann auch den Baum mitzunehmen, d. h. die buddhistische Glaubenslehre, sammt der großen Wahrheit und der großen Lüge, die ihr innewohnt. Die Glaubenslehre ist nun einmal der Quell und die Kraft buddhistischer Heiligkeit und Tugend. Ohne diese wird man nicht einmal buddhistische Tugend zu vollbringen oder gar in den Massen durchzusetzen im Stande sein. Und wenn man meint, daß Atheismus und Gottlosigkeit überhaupt immer und überall buddhistische Sittlichkeit zur Folge hat, so dürfte die Erfahrung diese Hoffnung gründlich Lügen strafen.

Verlassen wir indeß vorläufig das Morgenland, und wenden wir uns dem Repräsentanten des Abendlandes zu, dem Volke, das durch seine Kunst und Wissenschaft, durch seine Litteratur und seine Geschichte bis auf den heutigen Tag Einfluß auf uns ausübt, dessen Geistesarbeit durch viele Jahrhunderte der christlichen Kirche und ihrer Entwickelung von Bedeutung gewesen ist, dem griechischen und seinem religiösen und sittlichen Leben, das unseren Ideen und Vorstellungen weit näher steht als das Morgenland und seine Schwermuth.

Die älteste geschichtlich zuverlässige Angabe über die Form des griechischen Volksglaubens besitzen wir im Homer. Was vor Homer und seiner Zeit gewesen ist wissen wir nicht, und müssen deshalb darauf verzichten die Mittelglieder namhaft zu machen, welche den Uebergang vom alt-arischen Glauben bis zur Verehrung der 12 Götter unter dem Götterkönige Zeus

vermitteln. Zwar tritt uns noch im Namen des höchsten Gottes eine Erinnerung an den alten Lichtdienst entgegen, denn Zeus heißt, wie gesagt, der Leuchtende. Aber er ist nicht mehr der Gott des Lichts, das ist zum Theil Helios, zum Theil Apollo der Sonnengott, der an den alten Mithras erinnert. Auch sind höchst wahrscheinlich die Götter in ihrer Zwölfzahl ursprünglich nichts anderes als Personifikationen der 12 Himmelszeichen, aber selbst das ist nicht mehr nachzuweisen. Auch darüber schwanken die Meinungen der Kenner und Forscher, ob die Erzählung von entschwundenen Göttergenerationen, von Okeanos und Kronos, die Mythen von den Titanenkämpfen eine Erinnerung an untergegangene Culte früherer Zeiten enthalten, oder ob diese Göttergeschlechter nur Gebilde der Dichtung sind. Und wenn wir in Indien eine Zeit eintreten sehen, da der geistige und persönliche Charakter der Gottheit geschwunden war und eine Anbetung der einzelnen Naturkräfte an die Stelle trat, so begegnen wir diesem Stadium der Entwickelung innerhalb der uns bekannten griechischen Zeit auch nicht mehr.

Die homerischen Götter sind nach dem Bilde des Menschen geschaffen; es sind Menschen, die den Schranken des irdischen Menschen möglichst entnommen sind, aber sogar menschliche Gestalt und menschlichen Leib haben sie. Sie bedürfen des Schlafs und der Nahrung, sie sind gebunden an Raum und Zeit, und sind dem leiblichen Schmerz, dem Kummer, dem Neide und der Mißgunst und allen Leidenschaften so gut unterworfen, wie der Mensch: sie streiten, sie zanken und betrügen sich auch. Zwar können sie mehr, wissen auch mehr, bewegen sich schneller, hören weithin und schauen weithin — aber in dem Allen unterscheiden sie sich doch nur dem Grade nach vom Menschen. Nur in Einem sind sie völlig verschieden, nur eine Wesenseigenschaft zieht eine Schranke zwischen Göttern und aller Creatur und diese ist auch die Grundlage des Glaubens an ihre Macht und Herrschaft. Das ist die Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit, jenes Prädicat, von dem wir sagten, daß es immer und überall im Heidenthume das Wesen der Gottheit constituire. Sind sie unsterblich, nun so kann ihnen auf die Dauer Nichts schaden und sie sind deshalb mächtiger als alles Vergängliche, vor allen Dingen als der Mensch. Und was nur irgend dem vergänglichen Menschen zustößt, Glück und Unglück, Gutes und Böses jedes Geschick und jedes Erlebniß, von dem der Mensch sich bewußt ist, es nicht selbst gewollt und gemacht zu haben, es wird den Unsterblichen zugeschrieben. Ja, da der Mensch sich sagen muß, daß er nicht selbst sich

Kraft des Leibes und Stärke des Geistes verliehen, so schreibt er auch sein Können und Wollen, sein Denken und Thun denen zu, die zwar ebenfalls geworden sind und keineswegs Schöpfer der Welt oder des Menschen sind, die aber doch, als die Unsterblichen, bleiben, während Alles vergeht, und so dem Vergänglichen als die Mächtigeren, als Regenten, Ordner, Verwalter gegenüber stehen. Ja selbst das Böse und die Sünde, von der ein Mensch sich beherrscht fühlt, kommt von ihnen. Sie bethören den Menschen um ihn zu verderben, wenn irgend etwas an ihm ihnen mißfällt.

Solche Gottesvorstellung bleibt im wesentlichen bis in die Zeiten des Verfalls des griechischen Volksglaubens immer dieselbe. Zwar streift der Glaube an ihre Macht hinan an den Begriff der Allmacht, und die Vorstellung, daß sie mit ihrem Auge Alles wahrnehmen, an die der Allwissenheit; es bekennt Xenophon, daß Niemand dem Andrange der Götter entfliehen könne, daß es kein Dunkel gebe, das vor ihnen verberge, Alles ist überall den Göttern unterthan, überall herrschen sie in gleicher Weise; und Pindar preist den Gott, der aller Dinge Ziel und Weg kennt, der alle grünen Blätter zählt und den Sand des Meeres und die unzähligen Wogen des Wassers, der da weiß, was da ist und was da war und was da sein wird. Auch ist dieser Glaube nicht unfruchtbar und todt; auf ihre Allwissenheit stützt sich die Zuversicht des Gebets und der Glaube an die Möglichkeit der Weissagung, auf ihre Allmacht die Scheu und Ehrfurcht, aber — es taucht in Betreff dieser Eigenschaften immer wieder der Zweifel auf und nur Eine Wesenseigenschaft steht unbedingt fest, das ist die Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit. Einen Ursprung haben Götter und Menschen, aber was sie scheidet ist Sterblichkeit und Unsterblichkeit. Bis in die späteste Zeit begegnen wir immer demselben Wort, daß der Mensch nichts sei als ein sterblicher Gott, der Gott nichts als ein unsterblicher Mensch. Dieses Glaubens Charakter aber prägt sich darin aus, daß gelehrt wird: selbst den Göttern wohne im Grunde nicht wesentlich Unsterblichkeit inne, sondern nur durch Genuß von Nectar und Ambrosia, d. h. durch Genuß von Unsterblichkeit (denn das bedeuten beide Worte). Sie kommt ihnen also von Außen, sie ist ein Mitgetheiltes. So ringt der Mensch nach Wahrheit, so ahnt er einen Theil derselben und so kümmerlich muß er sich behelfen.

Es ist nichts Anderes als das unwillkürliche Zeugniß von dem Unzureichenden dieser Gottesidee, wenn der Grieche viele Götter verehrt. Jedes einzelne dieser unsterblichen Wesen ist beschränkt und individuell begrenzt,

es entspricht nicht dem religiösen Bedürfniß. Und so häuft der Mensch Gott auf Gott, um die Gottheit, die Eine, zu gewinnen. Es sind ihrer 12, die als die höchsten verehrt und angebetet werden, und sie sind, weil nach des Menschen Bild gestaltet, freie geistige Wesen, Persönlichkeiten. Es entspricht zwar dem einzelnen Gott ein besonderes Naturgebiet, die Sonne dem Apoll, das Meer dem Poseidon, aber die Götter sind nicht gebunden an das Element und seine Schranken; Ein Gott greift in das Gebiet des Anderen ein, sie sind der Natur mächtig, nicht ihr unterworfen. Zwar fühlt selbst der Grieche noch sich abhängig von den Mächten der Natur und er verehrt sie unter personificirten Namen: Demeter — die Mutter, Erde, Helios — die Sonne, Thalassa — das Meer, aber nicht sie sind die Höchsten; sie sind, wenn auch erhaben und schrecklich, doch nicht dem Menschen vertraut und verwandt. Das sind vielmehr die Olympischen: Zeus und Here, Zeus und seine Brüder, Zeus und seine Kinder. Sie, die freien und geistigen, regieren und ordnen das grichische Leben. Ist doch die Blüthe am Baume der Welt der Mensch und die Krone am Baume der Menschheit der Grieche, und verdankt er doch Alles, was er hat und ist, und die herrlichen Gesetze, nach denen er lebt und unter deren Schutz er gedeiht, den Olympiern? Darum sind sie ihm die theuersten und die höchsten. Darum straft auch die Uebertretung eines griechischen Gesetzes Zeus, der erhabene Herr; sündigt aber der Mensch gegen ein allgemein-menschliches Gesetz, empört sich der Sohn gegen das ewige Gesetz der Natur und mordet den Vater, dann trifft ihn die Rache der alten Götter, die Erinnyen steigen empor aus dem Abgrund und scheuchen den Mörder und quälen ihn Tag und Nacht. Die Natur rächt sich an dem, der sie beleidigt. — Giebt es nun auch der Götter gar viele, giebt es Dämonen und Heroen, die die Verehrung der Menschen in Anspruch nehmen, und hat das Volk die Neigung, die Zahl der Gottheiten zu mehren, so geht doch daneben ein anderer Zug des Geistes einher — das Streben nach Einheit. Es widerspricht sich also fortwährend der religiöse Sinn des offenbarungslosen Menschen. Ist auch Zeus der König der Göttermenge im Götterstaate, so ist im Grunde er es allein, der durch seine Brüder herrscht, und sein Wille ist es, den die Söhne und die Töchter vollführen. Die übrigen Götter sind im Grunde nichts als die einzelnen Seiten seines Wesens, die einzelnen Gebiete seines Waltens. Apollo ist der Prophet des Zeus, sein Wort; bald ist er, bald ist Zeus selbst der Orakelgott und der das Leben ordnende und schmückende

Gott. Athene ist nichts als die personificirte Weisheit des Vaters, dessen Haupte sie darum auch unmittelbar entspringt. Er ist der Herr aller Herren, der Seligste, er ist's, der allein Niemand unterthan ist, er lebt in allen Dingen und ragt doch weit über die Dinge hinaus. Alle entscheidenden Ereignisse der Geschichte, alles Bedeutsame in der Weltordnung wird ihm zugeschrieben

Giebt schon hierin das menschliche Denken, mitten im götzendienerischen Wesen, Zeugniß für die Einheit Gottes, so tritt das Streben diesen Einen als den Unbeschränkten und Unbedingten zu fassen nirgends deutlicher zu Tage als in dem Glauben an das allgewaltige, Götter so gut wie Menschen beherrschende Schicksal, das blind waltende Verhängniß. Selbst Zeus ist dieser Gewalt unterworfen, er kann das Unvermeidliche nicht abwenden, er fügt sich dem Schicksal und vollstreckt seine Befehle. Sträubt sich bisweilen der Glaube an Zeus gegen eine den höchsten Gott beschränkende Macht, so weiß er doch keine Aushülfe als Zeus und das Schicksal zu gleichgeordneten Mächten zu machen, die aufeinander wirken, oder es taucht hier und dort die Erkenntniß auf, daß Zeus im Grunde das Schicksal, daß sein Wille eben die unentrinnbare Nothwendigkeit bedinge. Aber — wie lehrreich — daneben steht der Glaube an eine andere Göttin, die die Pläne des Zeus sowohl als die Gesetze des Schicksals durchbricht: das ist Tyche, der blinde Zufall. Sie wird zuletzt die große Göttin, der man in den Zeiten des Verfalls mit Vorliebe huldigt.

Und was erwartet der Mensch von der großen Schaar der Unsterblichen, von dem Einen unsterblichen Zeus? Sie, die die Dinge nicht geschaffen, sondern nur geordnet haben, sie, die die Menschen nicht hervorgebracht, aber ihr Leben regeln — sie fordern Aufrechterhaltung ihrer Ordnungen und leihen ihren Beistand und spenden Hülfe und Segen nur dem, der die Götter scheut und ehrt, der ihnen giebt, was ihnen gebührt, und der ihrem Willen gehorcht. Denn ist Unsterblichkeit die Grundeigenschaft ihres Wesens, so ist Gerechtigkeit Grundzug ihrer Gesinnung. Jeden trifft, was ihm gebührt. Freilich, wunderbar ist's, daß demgemäß zwar vom Lohne die Rede ist für Frömmigkeit und Gerechtigkeit, vom Lohne äußeren Wohlergehens in Haus und Familie, im Beruf, und daß in diesem Zusammenhange auch als die größte Macht des Menschen die Tugend gepriesen wird, so fern sie früher oder später den Göttern reiche Glücksgaben entlockt, weil die Götter freundlich sind dem besonnen handelnden Menschen; daß ferner auch der Götter Barmherzigkeit und Gnade erwähnt wird, — daß aber trotz alledem der Mensch der Güte der Götter und ihrer Liebe nimmer gewiß wird. Niemals erwartet er mit Sicherheit Glück, niemals kann er unbedingt Anspruch machen auf Lohn. Woher dieser Zweifel? Lediglich daher stammt er, daß der natürliche Mensch, wo er noch nicht völlig durch die Lüge corrumpirt ist, wo er noch offen sagt, was er unmittelbar empfindet, überall das Verhältniß seiner Schuld und seiner Verdienste als ein solches erkennt, daß er immer sicher die Strafe, aber nie mit unbedingter, ganz zweifelloser Zuversicht Belohnung erwarten darf. Immer ist er sich, sei's in Wort oder That oder selbst in Gedanken mehr der Schuld als des Verdienstes bewußt. Und dieses Gefühl, dieses Zeugniß des Gewissens, es prägt sich in der griechischen Gotteslehre darin aus, daß der Mensch die Gerechtigkeit der Götter fast ausschließlich als Strafgerechtigkeit auffaßt, wenigstens unerschütterlich fest nur an diese Seite der Gerechtigkeit glaubt. „Wenn die Götter nicht strafen, so existiren sie nicht", dieser Gedanke kehrt im ganzen griechischen Alterthum wieder; so sehr ist die Vorstellung vom Wesen der Gottheit mit der Idee dieser Eigenschaft verschmolzen. Und wenn sie nicht straften, so gäbe es keine Religion, keine Sitte, keine natürliche und staatliche Ordnung — das bekennt der Grieche häufig. Es giebt kein Böses irgend welcher Art, das Gott verborgen bleibt: Zeus kennt auch die übermüthigen Gedanken und trifft den Schuldigen sicher. Niemals verschonen die Götter den Sünder um der Unschuldigen willen, wohl aber ziehen sie die Unschuldigen mit in's Verderben, um des Schuldigen habhaft zu werden. Viele Schiffe sind untergegangen, blos weil Ein Verbrecher mit blutbefleckter Hand sich auf denselben befand. Und wenn die Erfahrung lehrt, daß große Frevler glücklich dahinleben, nun so lasse man sich nicht täuschen; es trifft der Fluch und das Verderben doch seine Kinder und unsägliches Unglück kommt über die Nachkommen des Meineidigen. In jedem Fall aber ereilt den Verbrecher die Strafe nach diesem Leben in der Unterwelt. Es ist nur, nach Pausanias, das Zeichen des Zornes der Götter über die wuchernde Schlechtigkeit, daß sie die bösen Menschen hier auf Erden so sicher dahinleben lassen und die Strafe in den Hades verlegt haben. — Fragt man nach der Form der Strafe, so ist es Unglück aller Art, insbesondere aber Vergeltung des Mordes durch Mord, der Verläumdung durch Verläumdung, jeder Sünde durch die entsprechende. So unabänderlich fest dieses ewige, uralte, von den Olympiern gewährleistete Gesetz ist,

so wechselnd und zufällig ist die Liebe und Geduld der Götter. Und wenn ein Leben hier tugendhaft war und doch völlig ohne Lohn blieb, es hat keine Hoffnung nach dem Tode den Lohn zu finden. Die Verdammniß ist gewiß, die Seligkeit nicht.

Uns kommt es so vor als könne der Glaube an die Strafgerechtigkeit Gottes nicht festgehalten werden ohne den Glauben an die Heiligkeit, und doch finden wir hier das Eine und gleichwohl das Andere nicht. Zwar haben die Götter einen Widerwillen gegen das Böse, das Schrankenlose, gegen alle Art von Ueberhebung, aber es erscheint ihre Strafe fast wie egoistische Rache für den Eingriff in ihre Sphäre. Die Motive ihres Thuns sind nicht überall lauter. Es ist eine Art Neid, der sie treibt, auch dort schon mit Plagen einzugreifen, wo zu großes Glück vorhanden ist. Ja selbst ein übermäßiger Eifer in der Tugend reizt sie: und sie sind es, die den Menschen in solchem Fall zur Sünde verführen, um ihn stürzen zu können. Zwar eifern einige Redner und Dichter gegen diese thörichten Gedanken, aber das Volk ließ nicht von ihnen und sie waren mit der Vielgötterei in der That nothwendig verbunden.

Wir fragen, wie war unter solchen Umständen noch Scheu und Ehrfurcht vor den Göttern möglich? Die einzige Antwort, die darauf gegeben werden kann, ist die, daß das Gewissen des Menschen eine größere Macht ist, als alle Gedanken und Reflexionen. Die Strafgerechtigkeit stand eben auf Grund des Gewissenszeugnisses fest, und der Glaube an die Unsterblichkeit und darum an die Gewalt der Götter ebenfalls, kraft des unvertilgbaren Restes von Gottesbewußtsein, und aus diesen beiden Faktoren heidnischen Götterglaubens ergab sich von selbst das, was Schelling treffend mit Gottesangst übersetzt. Diesem Gefühle gegenüber waren alle theoretischen Zweifel und Bedenken machtlos. Und in diesem durch das Gewissen erregten Gefühl wurzelt deshalb auch die ganze griechische Frömmigkeit und Sittlichkeit. Der griechische Volksglaube selbst erkennt das Gewissen als Quelle der religiösen und sittlichen Erkenntniß an, wenn er lehrt, daß die Gesetze, welche die Verehrung der Götter und das Leben der Menschen untereinander regeln, nicht auf Offenbarung durch Orakel und Zeichen, nicht auf Traumeingebungen, überhaupt nicht auf der schwer zu deutenden Willensäußerung der Götter durch die Natur und ihre Erscheinungen beruhen, sondern auf der Ueberlieferung der Menschen von Geschlecht zu Geschlecht. Diese stammt zwar ursprünglich aus persönlicher Mittheilung der

Götter an die Menschen, aber eine solche findet seit undenklichen Zeiten nicht mehr Statt. Alle die sonst gebräuchlichen Mittel der Offenbarung dienen nur dazu, in einem einzelnen Fall den Willen der Götter für Gegenwart oder Zukunft zu erkunden, und auch hier regt sich nur zu leicht der Zweifel, namentlich gegen die Zuverlässigkeit des deutenden Priesters; nur das Orakel zu Delphi findet allgemeinen Glauben.

Die ewigen und uralten, dem Gewissen des Menschen entsprungenen, von Geschlecht zu Geschlecht fortgeerbten und gläubig festgehaltenen Gesetze regeln das Verhalten zu Göttern und Menschen. Das Gesetz fordert Opfer und Gebet und der Mensch befleißigt sich derselben als bestimmter Leistungen, um, wenn er den Göttern giebt, was sie verlangen und was ihnen zukommt, auch seinerseits von ihnen zu bekommen, was er braucht und wünscht. Der Mensch fühlt die Verpflichtung den Göttern Tribut zu entrichten von dem, was er genießt. Sein Opfer ist die thatsächliche Anerkennung, daß aller Besitz Gabe ist. Und wie kräftig dieß Gefühl den Griechen durchdrang, dafür zeugen die Hekatomben, die den Geiz vieler Christen beschämen. Stellvertretend ist nicht das Thieropfer, nur das Menschenopfer, da Einer für Viele getödtet wird. Alljährlich wurden zu Athen 2 Menschen verbrannt, um Unheil vom Staate abzuwenden, und 3 Perser opferte einst Themistocles dankbar den Göttern. Opfern kann jeder; im Tempel nur der Priester des Tempels. Von einer Priesterkaste, diesem Fluch des indischen Lebens, finden wir hier keine Spur. Die Kenntniß des Rituals, die man bei den Priestern fand, hat ihnen kein besonderes Ansehen verschafft.

Wie das Opfer, so durchdringt das Gebet alle Verhältnisse des griechischen Lebens. Man bittet um irdische Güter, erst später um sittliche, zuweilen auch um Vergebung von Sünden; man dankt für empfangene Gaben. Mit Gebet soll jedes Werk begonnen werden: und Xenophon schildert ein junges Ehepaar, das seinen Hausstand damit beginnt, daß der Mann die Frau unterweist in allen ihren Pflichten; vordem er aber seine Rede anhebt, opfern und beten sie gemeinsam. Das ganze staatliche und politische Leben ist von Opfer und Gebet umgeben. Das Bürgerrecht ist ohne Weiteres auch das Recht der Theilnahme am Opfer und Gebet. In jedem Hause fanden Morgen- und Abendandachten Statt, die Mahlzeit wird mit einem Lobgesang auf die Götter geschlossen. Die Hochzeit, die Geburt eines Kindes, die Mündigkeitserklärung wurden in dieser Weise geistlich gefeiert; selbst Schauspiele und Lustbarkeiten wurden auf diese Art geweiht und in

Beziehung zu den Göttern gesetzt. Aber trotz alle dem erscheint das Gebet doch nur als ein Werk; es fehlt ihm der Nerv, der Glaube an Erhörung. Niemals kann ein Mensch derselben gewiß sein. Das kann nicht anders sein; weil der Grieche von der Liebe Gottes und der Güte der Götter eben nichts Gewisses weiß. Liebe Gottes wird nur durch Offenbarung, nie durch das Gewissen, bezeugt. Nur ein gewissenloses Geschlecht träumt ohne die feste Grundlage einer Offenbarung von einem lieben Gott und faselt von einem gutmüthigen und schwachen Vater im Himmel. Der griechische Chor mahnt den Sohn des Menökeus: „Erflehe nichts Herr, giebt es doch für Sterbliche niemals Erlösung aus einer bestimmten Noth"! —

Aber nicht blos die Frömmigkeit, auch das sittliche Verhalten des Menschen ruht auf dem Glauben an die Unvergänglichkeit und Macht der Götter und auf dem Glauben an die Strafgerechtigkeit. Das Gefühl der Erhabenheit und Macht der Götter weckt nämlich im Menschen das Bewußtsein seiner Ohnmacht und Nichtigkeit; und dieses Gefühl ist nach griechischer Vorstellung die lebendige Wurzel, die Kraft des sittlichen Verhaltens. So kehrt uns hier ein morgenländischer Gedanke wieder. Auch der Grieche ist durchdrungen von der Vergänglichkeit des menschlichen Daseins, von dem Elend und dem Schmerz, mit dem das dem Tode unterworfene Leben des Menschen erfüllt ist. „Nicht geboren zu sein", ist auch ihm das höchste Glück. „Denn was ist des Menschen Dasein mehr als ein flüchtiger Schatten", sagt Sophokles, und Pindar: „der Mensch ist nur das Traumgebilde eines Schattens". „Und so vergänglich ist das menschliche Leben, so dicht umhegt ist es von Leiden und Todesgewalten", heißt es beim Dichter, „daß zwischen Leiden und Leiden nicht einmal die Luft Raum hat". Das ist die vielgepriesene Heiterkeit des griechischen Lebens und griechischer Weltanschauung! Diese „Heiterkeit" existirt nur in den Köpfen moderner Dichter, nirgends bei den ernsten und besonnenen unter den hervorragenden Vertretern des alten griechischen Volksglaubens. Diese wissen vielmehr, daß überall dort, wo das Gefühl der Nichtigkeit und Vergänglichkeit schwindet, auch das Bewußtsein der unbedingten Abhängigkeit von dem Unvergänglichen und Ewigen aufhört und die Schranke fällt, die des Menschen hochfahrenden Sinn und trotzigen Muth darnieder hält. „Ich sehe", bekennt Odysseus im Ajax des Sophocles, „daß wir nichtige Traumgestalten sind; nichts weiter: flüchtige Schatten, alle Lebenden", und die Göttin spricht: „Nun, wenn Du dies beherzigt hast, so hüte dich, und rede gegen Götter kein vermessenes Wort;

und hege keinen Dünkel, wenn Du irgend Wen an Kraft des Armes oder Reichthum überragst. Ein Tag erhebt, verherrlicht wohl das Irdische und stürzt es nieder; aber wer bescheiden strebt, den liebt der Gott, doch haßt er den Schlechtgesinnten". — Das Gefühl der Nichtigkeit und des vielfachen Elends, dem der Mensch selbst ohne Schuld nach dem unabänderlichen Willen des Schicksals unterworfen ist, läßt ihm keine andere Auskunft als mit Resignation das Unvermeidliche zu tragen. Wird das Leiden zu schwer, so sucht der Mensch entweder in leichtfertigem Lebensgenuß Zerstreuung, oder die Mysterien des Dionysos, in denen der Mensch in einem Zustande der Ausgelassenheit, durch reichlichen Weingenuß gesteigert, das trübe Dasein zu betäuben sucht, müssen ihm helfen. Schließlich bleibt ihm keine andere Weisheit als die Ueberzeugung, daß die Spitze alles Uebels, der Tod — doch gegen alles Uebel die beste Arzenei ist. Vor ihm sich zu fürchten ist freilich thöricht; denn er ist unentrinnbar und allen gemein; aber trotz dieser kühlen Verständigkeit zittert der Mensch vor dem Dunkel des Todes. „Sonderbar ist der Mensch", sagt Epiktet, „leben will er nicht, und doch auch nicht sterben". Diese schwankende Stimmung und das Bedürfniß, das dunkele Grab mit Hoffnung zu schmücken, hat zur Feier der Eleusinischen Mysterien geführt, in denen symbolisch die Schrecken des Todes dargestellt wurden, und dann die Seligkeit der Seele, die endlich doch zu neuem Leben durchdringt. Die orphisch-pythagoräische Lehre aber hielt daran fest, daß ein solcher Zustand der Seligkeit nur eintreten könne, wenn die Seele viele mal wiedergeboren sei in das Gefängniß des vergänglichen Leibes, und so geläutert werde von ihrer Verunreinigung. So sehen wir auch hier die Seelenwanderungslehre wiederkehren, wie sie denn auch später sogar von Plato vorgetragen und philosophisch begründet wurde.

Ist die Scheu vor der Strafgerechtigkeit der Unsterblichen eben so stark wie das Gefühl der eigenen Nichtigkeit, dann erzeugt Beides die rechte Beurtheilung des eigenen Werthes und das rechte Verhalten Gott und den Menschen gegenüber. Es fragt sich, wie mit Einem Wort vom Griechen das sittliche Verhalten ausgedrückt wird? Der Grieche braucht für jede Sache das rechte Wort. So auch hier. Sittlichkeit — was wir so nennen — geht ihm auf in dem Begriff: Besonnenheit. Sittlich und gerecht ist der Mann, der in Gedanke, Wort und That besonnen ist, d. h. nicht seiner Lust, seiner Leidenschaft, seinen Trieben, auch nicht seinem eigenen Denken und Wollen die Zügel schießen läßt, vielmehr mit seinem Willen

und seiner Einsicht alle seine Thätigkeiten auf das Maaß zurückführt. Von allen Dingen ist die Mitte das Beste, und der sittliche Mann ist der maaßvolle Mann. Derjenige ist's, der überall und immer die Schranken achtet, die jedem sterblichen Menschen durch seine Natur, durch die Rücksichten auf das Recht Anderer, durch das Gesetz des Staats, und durch die ewigen, ungeschriebenen Gesetze der Götter gezogen sind. — Darum spricht der Seher Tiresias: „Weiß wohl der Menschen Einer, überlegt er wohl, daß aller Güter höchstes sei Besonnenheit"? Und im Verderben, das Kreons Starrsinn angerichtet, sieht der Dichter den Beweis, daß die Unbesonnenheit aller Uebel größtes für die Männer sei. Daß unter Besonnenheit nicht blos eine gewisse Nüchternheit zu verstehen sei, wie wir im gewöhnlichen Leben oft dieses Wort fassen, sondern etwas Tieferes, etwas, dem wir den Namen eines sittlichen Princips zugestehn dürfen, ist wohl klar; denn Sittlichkeit oder Besonnenheit ist allerdings dort, wo das Leben des Menschen unter der leitenden Controlle des Geistes steht, der die natürlichen Lüste und Begierden, die zufälligen Gedanken und Wünsche des selbstsüchtigen Herzens in die Schranken eines zu Recht bestehenden Gesetzes zwingt, um das Leben einem bestimmten Ziele entgegenzuführen. Freilich huldigt man dort, wo Sittlichkeit als Besonnenheit bezeichnet wird, dem großen Irrthume, daß der Geist des natürlichen Menschen die sittliche Macht sei, das gute Princip. Doch davon später. Hier interessirt uns zunächst die Gestaltung der griechischen Besonnenheit im Einzelnen.

Das erste und leicht erkennbare Zeichen der Besonnenheit ist besonnene Rede und Scheu vor jedem übermüthigen Wort, vor der Großsprecherei. Diese ist Göttern und Menschen widerlich und ziemt am wenigsten der Jugend und dem Weibe, dessen Wesen fordert, daß es maaßvoll sei und in den Schranken sich bewege. Aber es steht übermüthige Rede auch dem Manne nicht zu, wenn er bedenkt, daß er nicht weiß, was ihm der Abend und der andere Tag bringen wird und wie er ihn aus der erträumten Höhe jammervoll zu Boden stürzen kann. Ist weiter die Besonnenheit in ihrem Wesen Selbstbeherrschung und Unterdrückung der eigenen Zügellosigkeit und des hochfahrenden Sinnes, der Abscheu vor jedem Extrem — nun, so hat sie sich zu bewähren zunächst dort, wo es am leichtesten ist, nämlich so, daß man nicht jedem auftauchenden Gefühl und jedem thörichten Gedanken Worte leiht. Aber nicht blos nach außen soll man die leidenschaftliche Erregung nicht hervortreten lassen, sondern es kommt darauf an, dem

Zorn, dem Schmerz, der Lust im Innern Schranken zu setzen, damit diese heftigen Bewegungen nicht die Seele knechten und dem Geiste die Freiheit und das klare Bewußtsein rauben. Widerwärtig ist es z. B., wenn ein Mann durch Unmäßigkeit verräth, daß der Bauch und die Kehle die Schranke des Geistes nicht achten. — So durchgreifend ist diese Vorstellung des Maaßes und des maaßvollen Handelns, daß für den Griechen der Begriff der Tugend in den des Maaßvollen aufgeht. An sich ist nichts gut und nichts schlecht, Alles ist, mit Maaß geübt, gestattet; Alles ist im Uebermaaß und in der Schrankenlosigkeit schlecht. Nur kommt freilich Alles darauf an, wo das Uebermaaß anfängt. Die Entscheidung darüber hängt nicht vom eigenen Ermessen ab, sondern von den Schranken, die Andere gezogen, und die im letzten Grunde die Götter aufgerichtet haben. Solche Schranke ist z. B. dort klar gezogen, wo das Recht eines Anderen anfängt. Nichts soll der Mensch thun, was den Anderen beeinträchtigt; er ist verpflichtet, jedem zukommen zu lassen, was ihm gebührt. Wer das anerkennt und darnach handelt, der ist ein gerechter Mann. So wird die Besonnenheit und Selbstbeschränkung und das Streben, überall das Maaß einzuhalten, im Verhältniß zu den Mitmenschen Gerechtigkeit. Wir irren nicht, wenn wir uns die Sache dadurch anschaulich machen, daß wir sagen, Besonnenheit in der Form der Gerechtigkeit wird in all den Fällen als sittliche Aufgabe bezeichnet, wo das Christenthum Liebe gegen den Nächsten fordert. — Die Gerechtigkeit gegen den Nächsten schließt in sich Wahrheit und Treue, insbesondere Eidestreue; denn ohne Wahrheit ist die menschliche Gemeinschaft und ein menschlicher Verkehr unmöglich, und ohne die Eidestreue ist der Staat nicht denkbar. Indeß Nothlüge ist gestattet; und das Recht der Nothlüge tritt dort schon ein, wo ein Vortheil auf dem Spiele steht, der größer ist als die Leistung, die der Mensch, den ich belüge, von mir erwarten darf. So fordert es die Gerechtigkeit. Bei solchem Rechenexempel ist es freilich begreiflich, daß die Griechen sich durch Verlogenheit auszeichneten, und daß selbst Meineide nicht selten waren. — Die Gerechtigkeit fordert weiter, daß ich meinen Freund liebe, meinen Feind aber hasse. Du sollst den Freund nicht betrügen, lautet das Gebot, thut er aber in Wort oder Werk etwas Böses, dann vergilt ihm das zwiefach. Haß und Rache werden nicht blos als unvermeidlich hingenommen, nein, sie gelten, besonnen geübt, als Tugend, als Pflicht des Mannes. Und es ist ein großer Trost auf dem Todbette, Söhne zu hinterlassen, weil man weiß, daß der Haß und

die Rache dann nicht mit uns stirbt, sondern durch die Söhne weiter wirkt. Darin sind alle Griechen einig, die großen Dichter, Socrates und die Philosophen. Und für den Haß ist jedes Mittel erlaubt insbesondere die boshafte Verläumdung. — Die Gerechtigkeit fordert weiter die Gastfreundschaft; denn es kann einen Fall geben, wo ich das Gastrecht ebenfalls in Anspruch nehmen muß. Die Gerechtigkeit fordert, daß ich als Bürger des Staats die Armensteuer zahle, aber nur, wohlgemerkt, zur Unterhaltung armer Bürger, die durch ihr Stimmrecht mit zu dem Staate gehören, dem der einzelne Bürger so viele Vorrechte verdankt. Die Gerechtigkeit ist nicht verletzt, wenn ich nach Vorschrift des Plato den kranken und schwachen Sclaven oder Nicht-Griechen unberücksichtigt in seinem Elende liegen lasse, damit er nicht noch länger ein, zu mir in keiner Beziehung stehendes, und mir keinen Vortheil gewährendes Leben friste. Man kann sich denken, daß diese kühle Gerechtigkeit auch den Mitbürgern gegenüber eine nur allzubesonnene und maaßvolle Ausübung der Barmherzigkeit und Mildthätigkeit erzeugte. Und es mag den Athenern nicht allzuschwer geworden sein, auf diesem Gebiet sich auszuzeichnen, und als die menschenfreundlichsten, freigebigsten und mildherzigsten aller Griechen zu gelten.

Die Gerechtigkeit normirt nun auch das Verhältniß von Mann und Weib, von Eltern und Kindern, von Staat und Unterthanen. Die Ehe ist ein rechtliches Verhältniß und wird lediglich geschlossen und feierlich vollzogen, damit die Kinder, die geboren werden, der Rechtsform gemäß zur Welt kommen und dadurch Vollbürger des Staats, d. h. Menschen von besonders bevorzugter Beschaffenheit werden. Die Romantik der Liebe spielt bei der Wahl einer Gattin gar keine Rolle, war auch in der Regel unmöglich wegen der völligen Abgeschlossenheit jedes gesitteten Mädchens. Man sah bei der Wahl lediglich auf den Stand und die Mitgift. Einige idealistische Moralisten rathen, den Charakter der Braut und zugleich den ihrer Mutter in's Auge zu fassen. Plutarch verlangt sogar völlige Religionsgemeinschaft der Frau mit dem Manne; denn dürfe die Frau keine besonderen Freunde haben, so noch viel weniger besondere Götter, die doch die besten Freunde sein sollten. Schließt die Liebe nicht die Ehe, so sichert sie auch nicht ihren Bestand; das thut vielmehr die Rücksicht auf die Mitgift und auf die Kinder, welche von Vater und Mutter geliebt werden. Liebe ist darum überhaupt nicht zur Ehe nothwendig. Nur edlere Naturen erkennen, daß es Pflicht des Mannes sei, die Frau nicht blos wie einen Besitz, sondern wie seine eigene Seele zu behandeln, die ja stets mitlebt und mitleidet mit dem Geiste; nicht als Herr, sondern als Freund lebe er mit ihr, so daß eine völlige Gemeinschaft in gegenseitiger Fürsorge erwachse. Und viele der Griechen sind voll des Lobes einer glücklichen Ehe und preisen eine gute Frau als das schönste Gut unter allen irdischen Gütern; und auch sie haben es erfahren, daß die Frau eine Gehülfin des Mannes sei, seinen Zorn lindert, seine Mißstimmungen sänftigt und die Launen scheucht. Die Scheidung der Ehe war leicht, wenn es die Vermögensumstände gestatteten; und es kann, abgesehen von andern Gründen, schon deshalb der vielgerühmten Monogamie der Griechen kein allzuhoher Werth beigemessen werden. Eine wahrhaft lebendige und gegenseitige Geistesgemeinschaft aber mußte dort immer nur zu den Ausnahmen gehören, wo das Weib, abgesehn von der durch das Gesetz ihr zugestandenen Berechtigung als Frau des Mannes, als Herrin des Hauses und als Mutter vollberechtigter Bürger, doch immer nur, im Vergleich zum griechischen Manne, als ein Wesen niederer Art galt, dort wo eben nicht der Mensch als solcher, sondern nur in dem Maaße galt, als er am öffentlichen Leben des griechischen Staats Theil zu nehmen berechtigt war. Wir können uns daher nicht wundern, wenn die allgemeine Nichtachtung der Menschenwürde im Weibe, eine Entsittlichung mit sich führte, die, selbst in den Zeiten der Blüthe griechischen Lebens, grauenvoll genannt werden muß, und welche um so mehr dem griechischen Volke als ein Schandfleck anhaftet, als alle großen Männer des Volks nicht blos factisch im Schmutze sich wälzten, sondern eine besonnene und maaßvolle Besudelung für durchaus ehrenvoll, anerkennenswerth und mit der Tugend keineswegs im Widerspruch stehend erklärten. Was mußte unter solchen Verhältnissen das Loos des Weibes sein, insbesondere da der Staat in der Ehe nur das Recht des Mannes, nicht aber das der Frau schützte?

Ganz anders gestaltet sich das sittliche Verhältniß zwischen Eltern und Kindern. Zwar ist auch hier wieder das maaßvolle, den Schranken entsprechende Verhalten, und mithin dem Nächsten gegenüber Gerechtigkeit, die Grundforderung — aber diese Forderung gestaltet sich hier eigenthümlich. Das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern ist ein Verhältniß zwischen ungleichen Größen. Alles, was die Kinder sind und haben, was sie zu leisten im Stande sind, und wodurch sie das Glück ihres Lebens begründen, verdanken sie den Eltern, ihrer Leitung und Erziehung. Wenn es daher des Menschen Pflicht ist, einem Jeden das Seine zukommen zu lassen, so

hat das Kind den Eltern gegenüber eine so große Schuld, daß es kaum genug thun kann in der Hingabe des eigenen Interesses und des eigenen Vortheils im Dienste des Vaters und der Mutter. So gewinnt die Selbstbeschränkung im Sinne der Gerechtigkeit in diesem Falle die Form der Liebe, d. h. einer völligen unberechneten Hingabe und Aufopferung; und die Ueberzeugung von der Pflicht in dieser Hinsicht gewinnt, vermöge des Gefühls der Dankbarkeit und der Blutsverwandtschaft, auch einen Theil der Kraft der Liebe. Der Grieche ist sich dessen unmittelbar bewußt, daß hier im Grunde sein Begriff der Tugend nicht mehr ausreicht, wenn er sagt, daß das Verhältniß zu den Eltern dem zu den Göttern am Meisten verwandt ist, in so fern beide nicht gemacht und gewollt, nicht frei geschlossen — sondern mit dem Dasein des Menschen von selbst und natürlich gegeben sind, er mag wollen oder nicht. Deshalb lautet auch die griechische Forderung, wie die indische, dahin, die Eltern ebenso zu ehren wie die Götter, und Euripides faßt alle Tugenden in die drei zusammen: Ehre den Göttern, Ehre den Eltern, Ehre den allgemeinen Gesetzen von Hellas. — Dagegen haben auch die Eltern Pflichten gegen die Kinder, sie müssen sie erziehn und dürfen sie nicht verwahrlosen, weil Kinderbesitz ein Glück und ein Ersatz für Unsterblichkeit ist. Thun die Eltern nicht ihre Pflicht, dann haben auch die Kinder keinerlei Verpflichtung gegen sie. Darin zeigt sich's, daß doch auch in diesem Verhältniß die kühle Gerechtigkeit nur mit der Farbe der Liebe überstrichen ist, während die sittliche Rohheit andererseits darin zu Tage tritt, daß es griechischen Eltern vom Gesetz und von der philosophischen Theorie gestattet ist, Neugeborene, insbesondere Töchter auszusetzen, um der Zersplitterung des Vermögens vorzubeugen, so wie darin, daß die erwachsenen Kinder verkauft werden dürfen. Was Wunder, wenn bald alle Schriftsteller über den Mangel an Pietät bei den Kindern klagen. — Am nacktesten aber tritt es hervor, daß Liebe nicht das Band war, welches Mensch mit Menschen auch dort verknüpfte, wo die Blutsverwandtschaft ein Ende hat, wenn wir den Griechen im Verhältniß zu den Dienstboten, den Sclaven betrachten. Zwar hat auch hier die natürliche Gutmüthigkeit manches gemildert; es hat das lange Zusammenleben mit einem Sclaven oft ein inniges Verhältniß zwischen ihm und seinem Herren hervorgebracht, aber rechtlich, und factisch in den meisten Fällen, war sein Loos ein entsetzliches. Denn nach dem Grundsatz der Gerechtigkeit wurde auch hier gehandelt — man gab dem Sclaven, was einem Sclaven gebührte, als einem gekauften

Wesen, das kein wirklicher Mensch war, sondern, wie auch die Philosophen lehrten, ein Werkzeug, das hauptsächlich durch die Sprache sich vom Thiere unterschied. Man züchtet Sclaven, füttert sie, und richtet sie ab mit Schlägen; das Einzige, was sie vom Thier unterscheidet, ist, daß man sie nicht ohne Weiteres schlachten darf. Und doch wird eben diesen verachteten Geschöpfen die Erziehung der Kinder überlassen.

Das letzte und höchste unter allen irdischen Verhältnissen in den Augen des Griechen und zwar des ungebildeten wie des gebildeten, des einfachen Mannes wie des hochtrabenden Philosophen, ist das Verhältniß des Griechen zum griechischen Staate. Auch dieses läßt sich am klarsten auffassen und am besten würdigen, wenn wir dessen eingedenk sind, daß die Pflicht des Bürgers Selbstbeschränkung sei im Sinne der Gerechtigkeit. — Er muß als besonnener Mann und als gerechter dem Staate zukommen lassen, was ihm gebührt. Dem Staate aber verdankt der einzelne Grieche Alles und Jedes in noch weit umfassenderem Sinne als den Eltern. Dem Staate verdankt er zunächst die Geburt aus einer rechtmäßigen Ehe und darum das Bürgerrecht; ihm dankt er den Adel seiner Seele, denn der beruht auf der rechten Geburt, auf der rechten physischen und geistigen Erziehung und Bildung. Das Alles vermittelt ihm der Staat. Dem Staat verdankt er mit einem Worte seine Sittlichkeit, weil nichts so sehr im Stande ist im Menschen das Gefühl von der Pflicht der Selbstbeschränkung und eines maaßvollen Benehmens zu wecken, als wenn er überall von Jugend auf Ehrfurcht gegen das Gesetz, Scheu vor dem Recht Anderer, ein besonnenes und maaßvolles Benehmen sieht. Andrerseits ist nichts so sehr im Stande, Kraft und Fähigkeit zu der Selbstbeherrschung und der Selbstbeschränkung zu geben, als wenn von Jugend auf der Knabe an beides gewöhnt wird durch Zucht und Strafe. Und wenn der Knabe täglich Männer um sich sieht, die Ruhm und Ehre und gewaltigen Einfluß durch nichts Anderes gewonnen haben, als durch Aufopferung und Hingabe des eigenen Interesses im Dienste des Vaterlandes, so weckt das den Ehrgeiz; der Ehrgeiz treibt zu großen Thaten, und den Ruhm, den ein thatkräftiger Bürger erntet, dankt er somit wieder nur dem Staate. So verdankt der Grieche dem Staate die sittliche Athmosphäre, in der er zum freien Manne aufwächst. Der Staat beaufsichtigt die Schulen, befördert die Dichtkunst, errichtet die Theater, und weckt so durch das politische und künstlerische Leben alle geistigen Kräfte. Dem Dasein des Staats dankt der

Grieche die Freiheit, die den Menschen zum Menschen macht, d. h. das Recht der Theilnahme an der Gesetzgebung und an der Verwaltung, die Mitwirkung an allen großen Thaten des griechischen Volks nach innen und nach außen. Dem Staate dankt er endlich seine Religion, denn durch die staatlichen Institutionen ist dieselbe lauter überliefert und treu geübt worden. — Wie kann es mithin anders sein, als daß dem Staate gegenüber die Pflicht der Gerechtigkeit ohne Weiteres zu einer Pflicht völliger und unbeschränkter Hingabe wird? So sehr ist das der Fall, daß man sagen darf und sagen muß, dem Griechen sei eine Bethätigung der Sittlichkeit abgesehn vom Staate gar nicht denkbar gewesen. Wie wir von keiner Religion wissen abgesehn von der Kirche, so der Grieche von keiner Sittlichkeit abgesehn von der Volksgemeinschaft. Die Schranke, durch welche er sich gebunden fühlt, das Maaß, nach dem er sich richtet, das Gesetz, das sein Leben normirt, ist im Grunde immer und überall das Gesetz des Staats, das Recht des Volks, die Gewohnheiten und Sitten des Vaterlandes. Es ist deshalb um der unendlichen Wohlthaten willen, die er vom Staat empfängt, die Pflicht des gerechten Mannes, nichts auf Erden mehr zu lieben und höher zu halten als das Vaterland: höher als Weib und Kind, höher als das eigene Leben gilt ihm das Wohl desselben. Und es ist heilige Pflicht, nicht nur sein Leben und sein Vermögen ohne Weiteres hinzugeben für dasselbe, sondern er muß auch seinen Willen unbedingt beugen unter den Willen des Staats, d. h. des Gesetzes; ja er muß seine eigene Meinung gehorsam unterordnen der uralten Sitte, und er muß endlich seinen eigenen Glauben verläugnen gegenüber der Religion des Volks. Und wenn er das Alles gethan, darf er nie auch nur einen Dank beanspruchen; denn er ist trotz aller Leistungen dem Staate noch immer mehr schuldig, als der Staat ihm. Und selbst wenn ihm Unrecht widerfährt, hat er still zu dulden; denn das größte unter allen Verbrechen ist Auflehnung gegen den Staat, der Vaterlandsverrath. — Es ist geradezu verächtlich, wenn man mit hochtönenden Phrasen die gesammte Erde als sein Vaterland bezeichnet; das ist nichts Anderes als eine Verläugnung des wirklichen Vaterlandes, um unter prunkendem Gewande sich von jeder greifbaren Pflicht und von jedem Opfer loszumachen, und sich selbst und seinem Vortheil zu dienen. — Außerhalb der Grenzen des engeren Vaterlandes existirt für den Griechen überhaupt nur noch in den anderen griechischen Staaten eine Welt, die sittliche Pflichten, Gerechtigkeit in Anspruch nimmt. Außerhalb dieser Grenzen giebt es

nur Barbaren, ungebildete, ungesittete, grausame, treulose Menschen, und Menschen, die keinen Sinn und kein Verständniß für Freiheit haben. Krieg ist das einzige Verhältniß, Verachtung die einzige Stimmung ihnen gegenüber. Von einem Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und Wesensgemeinschaft aller Menschen weiß der Grieche nichts, weiß überhaupt das ganze Heidenthum nichts. Humanität ist eine Frucht, die auf dem Baume der Offenbarung des A. und N. T's., und aus dem Glauben an die Schöpfung des Einen Menschen Adams und an die Erlösung durch den Einen Menschen Jesus Christus gewachsen ist. Grenzt der Grieche das Gebiet, dem er unbedingt zu dienen hat, nach außen möglichst ein, so thut er es auch nach innen. Nicht Alle, die im athenischen Staate oder weiter in Griechenland wohnen, bilden den Staat, nein, da ist genau zu scheiden. Nicht blos Weiber und Kinder nimmt er aus, sondern Jeden der nicht Theil hat am Bürgerrecht, und unter diesen auch Alle, die seine Feinde sind, die ihm Böses gethan haben. Dennoch hat der Grieche im Dienste des Vaterlandes, dort wo seine Besonnenheit und seine Gerechtigkeit zur Aufopferung des eigenen Ichs wurde und nicht mehr blos maaßvolle Beschränkung der selbstsüchtigen Triebe war, die größten und schönsten Thaten gethan und uns die herrlichsten Beispiele politischer Tugend gegeben, die wir mit Recht unserer Jugend vorhalten. Daß freilich auch auf diesem Gebiete die Selbstsucht und der Eigennutz, Gewinnsucht und frevelhafter Stolz die heiligen Schranken durchbrachen, dafür spricht die Geschichte nur zu laut, und der rasche Verfall der griechischen Staaten bezeugt, daß selbst diese Tugend nichts war, als ein glänzendes Laster! Dieses Wort Augustins klingt schroff und falsch und ist doch eben so tief als wahr. Trotz allen Glanzes, den die griechische Sittlichkeit an sich trägt, ist sie doch in ihrem Wesen nicht unterschieden von dem Laster, von der Selbstsucht; sie ist beschränkte besonnene Selbstsucht, doch davon später.

Jetzt aber wollen wir darnach fragen, wie denn der Grieche, selbst nach dem Maaßstabe seines oberflächlichen Gesetzes gemessen, die eigenen Leistungen und die eigene Leistungsfähigkeit beurtheilte, oder mit anderen Worten, in welcher Form, und in welchem Grade er Schuldgefühl und Sündenbewußtsein hatte? Daß ihm Letzteres nicht fehlte, das haben wir schon oben erwähnt, wo wir zeigten, wie die Stimme seines Gewissens ihn unter allen göttlichen Eigenschaften die Strafgerechtigkeit unbedingt festhalten lehrte. Das, was wir Sünde nennen — das nannte der alte Grieche Uebermuth,

Frechheit, und verstand darunter die frevelhafte Verletzung göttlicher und menschlicher Gesetze, das rücksichtslose Durchbrechen der heiligen Schranken in Gedanken, Worten und Werken. Der Uebermüthige ist immer ohne Weiteres der Gottlose und Gesetzlose, der Zügellose. Zügellosigkeit aber des eigenen selbstsüchtigen Wollens und Handelns, in der Durchsetzung der eigenen Interessen, die Tollkühnheit sich selbst Gesetze geben zu wollen ist etwas, was nie zum Ziele führt, sondern sich selbst zerstört und vernichtet. Solche Gesinnung verräth die innere Fäulniß und führt zum Verderben: bestehen kann nur, was auf dem festen Boden des Rechts und der Wahrheit ruht, und mit Besonnenheit geübt wird. Und doch — trotzdem, daß Jeder das weiß, ist es, wie Sophokles bekennt: „allen Menschen gemein zu freveln". „Böses, mein Kind, versteht ein Jeder umsonst, erlernt's ohne Mühe von sich selber". „Noch niemals", sagt ein Anderer, „hat die Sonne beschienen einen in jeglichen Stücken guten und maaßvollen Menschen". „Es ist Keiner tadellos; denn", sagt Euripides, „angeboren ist dem Menschen die Schlechtigkeit". — Kurz, der alte Satz des Pythagoras, „die Menschen sind böse", ist überall anerkannt. „Wir wissen", sagt der Dichter, „das Gute, aber wir thun es nicht, sei es aus Trägheit, sei es, daß uns die Lust treibt, das Gute zu unterlassen, das Böse zu thun". — Die natürliche Anlage zum Bösen, die Jeder mit sich auf die Welt bringt, findet nur zu reichlich Veranlassung in die That überzugehn. Am Meisten reizt übermüthig zu werden und zu freveln der Reichthum und gar zu großes Glück, denn aus demselben entsteht Uebersättigung und aus ihr Zügellosigkeit.

Nichts hat der Mensch davon, daß er seinen Trieben folgt und der heiligen Schranken nicht achtet. Er sucht maaßlose Befriedigung und stürzt nur um so schneller in noch tieferes Elend. Vor Allem bleibt durch diese Thorheit eine schwerlastende und nagende Sorge im Herzen zurück — es ist die Qual des Gewissens. Das Wissen um ein Verbrechen, um eine Schuld verzehrt Leib und Seele, — es stört die Ruhe der Nacht, erfüllt mit Traurigkeit und Angst und macht alle gottesdienstlichen Handlungen leer und nichtig. Die Kraft des Gewissens beruht aber auf dem Glauben an die Strafgerechtigkeit der Götter. Die Aussicht auf gewisse Strafe weckt das dringende Bedürfniß nach Sühne. Und alle erdenklichen Mittel ersinnt der Mensch, Opfer und Gaben, Gebet und Thränen und Stiftungen in großem Maaßstabe, um den Zorn der beleidigten Götter zu wenden.

Waschungen und Reinigungen mit Wasser und Blut vollenden das Werk, aber der Erfolg, — er ist eben so ungewiß wie die Erhörung des Gebets! Will aber der Gott den Frevler bessern und ihn noch nicht vertilgen, dann sendet er ihm bei Zeiten das Leiden, auf daß er sich besinne und den bethörenden Einfluß der Begierde wieder erkenne und zur Besonnenheit zurückkehre. Solche innere Umwandlung ist die Bedingung für die Wirksamkeit der Sühnmittel, ohne sie wirken sie nie. Aber auch, wenn innere und äußere Bedingungen vorhanden sind, bleibt oft die Gnade und Vergebung aus, und es endet immer und immer wieder das menschliche Leben in der Gewißheit der Sünde, des Leidens, der Strafe, und in der Ungewißheit der Sühne, des Trostes und der Vergebung. Unentrinnbar ist das Verhängniß, das sich vollendet im Tod; schwach nur und schwankend die Hoffnung auf ein besseres Jenseits: Erlösung, Versöhnung und Kraft der Heiligung findet der natürliche Mensch nirgends.

Es kann uns nicht wundern, wenn die Geschichte uns lehrt, daß griechischer Glaube und griechische Sittlichkeit den Stürmen nicht gewachsen waren, die seit dem peloponnesischen Kriege über dieses merkwürdige Volk hereinbrachen. Die Pest in Athen und die politischen Bedrängnisse jener Jahre, sie wirkten nicht läuternd, sondern zerstörend. Alle Bande, die als heilig galten, wurden zerrissen, keiner Schranke achtete man. Die Noth entwickelte den rücksichtslosesten Egoismus und die Verzweiflung trieb zu zügellosem Genuß. Der Haß und die Feindschaft der politischen Parteien war stärker als alle Rücksichten auf das Gemeinwohl. Es schwand die Scheu vor den Gesetzen des Staats, es schwand die Liebe zum engeren Vaterlande und zum griechischen Volk, und es begann jener Verfall, der von Jahr zu Jahr reißende Fortschritte machte, und seit den Zeiten Alexanders des Großen zu einer Geistesrichtung führte, die eine Wiederkehr des einmal Entschwundenen völlig unmöglich machte. — Begreiflich ist es, daß die Geschichte der griechischen Religion und Sittlichkeit Hand in Hand geht mit der politischen Geschichte. — Wie in den Zeiten des peloponnesischen Krieges mit dem politischen Zerfall auch der des griechischen Volksglaubens beginnt, oder besser gesagt, die innere Haltlosigkeit desselben zum Vorschein kam, so tauchte damals auch, ebenfalls schon lange vorbereitet, unter dem Namen der Bildung diejenige Richtung des Geistes auf, die wir mit dem modernen Namen der Freigeisterei bezeichnen würden. Wie sollte es anders sein? Soll man behaglich sündigen, so muß man die Gedanken fortdisputiren, die das Ge-

wissen beunruhigen. Man muß die Sünde natürlich und berechtigt darstellen. So gebiert Sünde den Zweifel und Unglauben. — Hatten, schon seit dem Jahre 600 etwa, tiefere Denker und selbstständige Forscher, mit Recht unbefriedigt durch den Volksglauben und die alten Mythen und Götterfabeln, sich einer philosophischen Erforschung der letzten Gründe alles Daseienden, des Ewigen und Bleibenden in dem Wechsel der Dinge und der Ursache alles Seins und Werdens zugewandt, so waren doch die positiven Resultate ihrer Forschung nicht geeignet, einen Ersatz zu bieten für das Alte. Und was aus dem Kreise ihrer Anhänger, aus dem Munde der philosophisch Gebildeten in die Massen drang, war eben nur dazu angethan, den alten Glauben zu erschüttern und das Verständniß darüber zu wecken, daß er unhaltbar sei vor der Vernunft, nicht aber war es im Stande, einen neuen zu gründen. Selbst wo man, im Interesse der alten Religion, von Seiten des Staats gegen Ungläubige und Gotteslängner einschritt, war man selbst nicht im Stande, dem angeregten Zweifel auf die Dauer zu widerstehen. Bald sah der Gebildete nirgends mehr festen Boden unter seinen Füßen, Alles schwankte und brach zusammen. Wie ein altes Gebäude an dem man einen Stein rührt, so sank der stolze Bau des olympischen Himmels in Trümmer und begrub in seinem Sturz das alte Recht und die alte Sitte. Der Mensch aber war sich bewußt, durch sein Denken, seine Kritik, diese Zerstörung angerichtet zu haben. Und er hatte seine Freude daran. Es war die kindische Freude am Zerbrechen und Zerreißen; aber es barg diese knabenhafte Freude etwas Tieferes und zum Theil Berechtigtes: das Gefühl der Befreiung des Geistes von Autoritäten und Schranken, die in der carrikirten Form, in der das Heidenthum sie kannte, der Wahrheit entbehrten und keine Berechtigung hatten. Es erwachte das Bewußtsein, daß Alles, was Anspruch auf Wahrheit und Autorität mache, sich als berechtigt zu solcher Forderung dem Geiste des Menschen erweisen müsse, damit er überzeugt und frei und nicht aus bloßer Gewohnheit sich beuge. Das Alles fühlte und ahnte der Grieche. Aber wie das Motiv der Opposition zunächst die Lust an der Sünde war, so war auch die Folge nur der gänzliche Ruin. In seinem Uebermuth, in seinem zügellosen Freiheitsgefühl, in seinem rohen Selbstgefühl meinte der gebildete Grieche nunmehr, daß Vernunft und Geschmack jedes einzelnen Individuums der Richterstuhl sei, vor dem sich die Wahrheit, die Religion, die Sitte, die sociale Ordnung, das Recht und alle uralten Institutionen zu rechtfertigen hätten. Und wenn einem hohlen

Kopf und seinem „gesunden Menschenverstande" etwas nicht beliebte, dann meinte er, das sei auch nicht Wahrheit und Recht; eine Wahrheit an sich, die der Mensch zu suchen habe, existire nicht, und was man bisher dafür ausgegeben, sei nichts als eine böswillige Erfindung schlauer Priester oder pfiffiger Herrscher um die Menschheit zu knechten: schändliche Tyrannei habe zur Erfindung der Religionen geführt. Jeder Mensch habe verschiedene körperliche oder geistige Anlagen und Bedürfnisse, und darin liege das Recht umzustoßen und anzuerkennen was er wolle: für den Einen sei dies, für den Anderen etwas Anderes wahr, entgegengesetzte Behauptungen über einen und denselben Gegenstand könnten gleich wahr sein; — es gebe keine Wahrheit, keinen Irrthum, keine Lüge. Diese ganze sophistische Geistesrichtung ist durch das berühmte Wort eines der ersten Sophisten genügend characterisirt. Er faßt seinen Standpunkt zusammen in das Wort: „Der Mensch ist das Maaß aller Dinge", und zwar jeder einzelne Mensch. So radical war der Umschwung. Früher galt: das Maaß und der Gehorsam gegen dasselbe macht den Menschen zum Menschen — jetzt hieß es: der Mensch macht sich selbst das Maaß zurecht, — er ist durchaus sein eigener Herr. Der Mensch sollte ohne alle Schranke im Himmel und ohne Gesetz auf Erden sein, der nackte Egoismus war auf den Thron erhoben. — Gaben die Gebildeten und Geistreichen in diesem Sinne den Ton an, so war in der Gesammtheit der Nation zwar noch lange die Macht der Ueberlieferung herrschend, aber das neue Evangelium entsprach zu sehr den innersten und geheimsten Wünschen der Masse: es ward mit Freuden aufgenommen und mit wunderbarem Erfolge gepredigt. Scheuten sich doch die Dichter nicht, ihre Zweifel und Angriffe gegen die alten Heiligthümer auf die Bühne zu bringen! Jubelte doch das junge Griechenland, wenn Euripides in seinen ersten Stücken Alles und Jedes in Frage stellte: die Existenz der Götter und die Nothwendigkeit des Daseins des Weibes und demgemäß auch die abgeschmackte Einrichtung, daß der Mensch vom Weibe geboren werde. Und ob auch Aristophanes die Neuerer mit bitterem Hohne geißelte, — es war das, es war Alles vergeblich; man konnte nicht mehr Stillstand gebieten den Wassern, die die Dämme durchbrochen hatten. Und am Wenigsten konnten es die, welche den Grundsatz der Neuerer, daß der Mensch die überlieferte Wahrheit prüfen müsse, anerkannten, aber der gutmüthigen Meinung lebten, mit denselben Mitteln die Wahrheit retten zu können, mit denen jene sie vernichtet hatten. Diese Männer, die keine

Ahnung davon hatten, daß des Zweifels Kraft die Lust an der Sünde war, haben den Versuch gemacht die Wahrheit, die der Menschengeist zerstört hatte, durch den Menschengeist wiederzugewinnen und zwar geläutert. Sie haben durch ihre ernste und mühevolle Geistesarbeit im Kampfe gegen die Faulheit und Frivolität derer, die ihren hausbackenen Verstand für ausreichend hielten, um zwischen Lüge und Wahrheit zu richten, für alle Zeiten den Grund gelegt zum Ruhme griechischer Weisheit und zur philosophischen Forschung des Abendlandes; aber ihr Ziel, Reform des griechischen Lebens, Erneuerung und Läuterung des alten Glaubens, Festigung der alten Sitte und Gründung bewußter Sittlichkeit, haben sie nicht erreicht; denn Philosophie, auch die frömmste, ist nimmer Arzenei wider die Sünde, und nie ein Trost des Gewissens. Die Männer die ich meine sind weltbekannt, es sind Socrates und Plato und Aristoteles. Die religiöse Wahrheit, die sie im Wege der Speculation fanden, ist armselig; sie ist durchaus nicht wesentlich vom griechischen Volksglauben verschieden. Und was die sittlichen Grundsätze anbetrifft, so haben die Philosophen den Beweis geliefert, daß der gebildete Grieche mittelst angestrengtesten Denkens nach den Regeln der Denkkunst genau zu demselben Resultat gelangte, zu dem der Volksglaube ohne Philosophie gekommen war. Was die Heiden unseres Säculums mehr haben an sittlichen Principien, haben sie nicht aus ihrem Verstande, sondern dieses „Mehr" stammt aus der christlichen Offenbarung, und muß ohne den lebendigen Zusammenhang mit seiner Lebenswurzel gar bald wieder schwinden, wenn es auch eine Zeitlang als Carrikatur festgehalten wird, wie das berühmte: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. — Das Griechenthum, welches Socrates zum Tode verurtheilte, wie das, welches in begeisterter Verehrung dem Plato anhing, mußte zu Grunde gehen, und ist zu Grunde gegangen; der Zerfall aber der griechischen Religion und der griechischen Sittlichkeit hatte zur Folge, daß der leichtfertige Grieche ein Gegenstand des Abscheus für den ernsten Römer wurde, der ernste Grieche aber sich in seiner Rathlosigkeit, in seiner Sehnsucht nach Wahrheit, in seinem Schuldgefühl und in seiner Gewissensangst dem Evangelium von Christo zuwandte, welches die Kraft Gottes war und ist, selig zu machen Alle, die daran glauben, die Juden vornehmlich und auch die Griechen.

Wenn wir zum Schluß unseren Blick noch einmal zurückwenden auf das religiöse und sittliche Leben Indiens und Griechenlands, auf die geistig so hervorragenden Repräsentanten der heidnischen Menschheit: so wird sich zwar eine kritische Ueberschau das Lob der Besonnenheit dadurch zu wahren haben, daß sie überall dessen eingedenk ist, wie Indien und Griechenland nicht schlechtweg die offenbarungslose Menschheit sind. Was von diesen gilt, gilt nicht ohne Weiteres vom Heidenthume. Aber wenn gezeigt werden kann, daß die indischen und griechischen Lehren, trotz aller Verschiedenheit der Völker und der mitwirkenden äußeren Verhältnisse, doch eine auffallende Verwandtschaft aufweisen, gewisse Grundideen festhalten: so werden wir allerdings den Schluß ziehn dürfen, daß, wenn so ganz verschiedene Denkweisen, wie die orientalische und die occidentalische, sich auf dieselben leitenden Grundgedanken zurückführen lassen, daß dann auch eine umfassendere und tiefer dringende Kenntniß des gesammten Heidenthums den Beweis liefern werde, wie das Heidenthum in allen seinen mannigfachen Gestaltungen seinem Wesen nach Eins ist, und daß somit im letzten Grunde doch auch vom Ganzen gilt, was wir von einzelnen Theilen ermittelt haben. Unter dieser Voraussetzung aber ist der weitere Schluß gerechtfertigt, daß zwischen dem vorchristlichen Heidenthume und dem nachchristlichen, das innerhalb der christlichen Welt immer mehr emporwuchert, kein wesentlicher Unterschied existire. Darin ist eine praktische Beziehung der nachfolgenden Betrachtung auf Zustände und Denkweisen unsrer Zeit begründet.

Das erste was als Frucht unserer Betrachtungen sich ergiebt ist die Kenntniß des Gesetzes, nach dem die Entwickelung der offenbarungslosen Menschheit verläuft. Die Geschichte des Heidenthums ist eine Geschichte immer größerer Verarmung in religiöser und sittlicher Hinsicht; das Ende ist völliger Banquerott: mumienhafte Erstarrung im Orient, gänzliche Auflösung im Occident. Die Geschichte bestätigt somit die Angaben der A. T. und N. T. Offenbarung. Die Menschheit ist mit einem ungeheuern Capital natürlicher Anlagen, sittlicher und geistiger Kräfte und übernatürlich vermittelter Erkenntnisse, insbesondere mit einer richtigen Einsicht in das Wesen und den Willen Gottes, in die Geschichte eingetreten, sie hat aber, in eigenwilliger Empörung gegen den Vater, ihr Vermögen verpraßt und vergeudet. Sie hat bisweilen großartige Anstrengungen gemacht und alle ihre Kräfte gesammelt, um auf dem eingeschlagenen Wege stille zu stehn, und hat dann in ihren Leistungen bewiesen, wie reich sie ursprünglich aus-

gestattet war, aber ihre Grundgesinnung blieb dieselbe, und darum sank sie wiederum aus Sünde in Irrthum, aus Irrthum in Sünde bis zu völliger Erschöpfung ihrer geistigen Kräfte, bis zu völliger Armuth. Hungernd und durstend, in Lumpen gehüllt, in dumpfes schmerzvolles Hinbrüten versunken oder mit dem Taumelbecher der Lust die Qualen der Gottlosigkeit betäubend sehen wir den Erstgeborenen der Schöpfung dahin siechen. Nur hin und wieder taucht in seiner Seele auf die Sehnsucht nach dem Vaterhause, im großen Ganzen erfüllt ihn Bettlerstolz. Das ist's, was sich ergiebt aus der Geschichte Indiens und Griechenlands. — Die arische Menschheit läßt in ihrem Lichtdienst noch überall durchscheinen das unmittelbare Bewußtsein der Einheit Gottes und den Glauben an die Geistigkeit und Heiligkeit des göttlichen Wesens; sie hat noch eine Ahnung von der Schöpfung aus dem Nichts und ein Verständniß für das sittliche Verhältniß zu Gott. Es folgt für den Inder die Zeit der Wanderung und des Kriegs. Sittliche Verwilderung geht Hand in Hand mit dem Versinken in die roheste, aber auch schlichteste Form des Götzendienstes, die Verehrung einzelner Naturkräfte. Die Zeit der Niederlassung, der Consolidirung aller Verhältnisse ruft das Bedürfniß nach religiösen und sittlichen Institutionen wach; die Priesterkaste tritt in den Vordergrund und eine Reform beginnt, die brahminische und mit ihr die speculative Begründung und philosophische Läuterung der heidnischen Creaturvergötterung, durch welche nichts Anderes erreicht wird, als eine ebenso gründliche Festigung der Lüge, wie allseitige Durchführung derselben in alle Sphären des Lebens zu einer in der Geschichte beispiellosen Knechtung der Menschheit unter das starre Gesetz der Natur und ihrer Propheten, der Brahminen. — Der Buddhismus endlich, die letzte Phase der Entwickelung indischen Geistes, ist nichts als eine noch consequentere und rücksichtslosere Durchführung des Grundgedankens heidnischer Creaturvergötterung bis zu völligem Atheismus. Er wird dadurch freilich zu einer Macht der Befreiung des Menschen von den starren Gesetzen der Natur, andrerseits aber hebt er die Berechtigung jeder Lebensregung überhaupt auf. Brahminen und Buddhisten vegetiren seitdem durch Jahrhunderte und Jahrtausende fort. Gewaltige Geisteskräfte haben diese Religionen ins Leben gerufen, tiefsinnige Motive haben zu ihrer Ausbreitung mitgewirkt, aber sie sind geschwunden und haben der bloßen Gewohnheit und gedankenloser Nachtreterei Platz gemacht: beide Religionsgemeinschaften können nicht sterben; weil sie nicht leben, sondern in wohlgefälligem Lächeln über sich selbst erstarrt sind.

Einfacher verläuft die griechische Entwickelung, aber sie folgt demselben Gesetze. Nach einer wahrscheinlich nur sehr kurzen Zeit des Naturdienstes folgt die Verehrung der 12 Götter, der naturfreien Persönlichkeiten, der Menschen in höchster Potenz, verbunden mit einer dunkeln Ahnung von Einem höchsten Gott. Dann kommt die Zeit, da man die Götter läugnet und die eigene Lust zur bestimmenden Macht im Gebiete der Sittlichkeit erhebt. Dann macht der griechische Geist den Versuch, im Wege der Speculation die Gottheit als den Urgrund alles Daseienden wiederzugewinnen und die Sittlichkeit neu auf vernünftigen Grundlagen zu erbauen. Auch dieser Versuch schlägt fehl; es treten andere Systeme an die Stelle und machen endlich alle der Ueberzeugung Platz, daß der Mensch überhaupt nichts wissen könne von Gott und Sittlichkeit, und daß Lust der höchste Zweck des Lebens sei, nicht Wahrheit. Der Unglaube ergreift die Massen und herrscht entweder in rohester Form oder macht einer sinnlosen, abergläubigen Vermengung aller möglichen Culte Platz; die Sittenlosigkeit erreicht ihren Höhepunkt und die Laster, die Paulus im 1. Cap. des Römerbriefs aufzählt, stehen in vollster Blüthe.

Auf allen Stufen der Entwickelung bleibt das Wesen der heidnischen Gottesverehrung überall und ohne Ausnahme Creaturdienst. Das ist das Zweite, was sich uns ergiebt.

Bei der allgemeinen Anerkennung des Daseins der Gottheit ist die Menschheit, nachdem sie die ursprüngliche Erkenntniß Gottes im Dienste der Sünde ertödtet hat, bei ihrem Suchen nach Gott in den Zauberkreis der Creatur gebannt. Innerhalb dieses Kreises sind die mannigfachsten Abstufungen möglich, aber über denselben hinaus reicht höchstens die dunkle Ahnung und ein philosophischer Gedanke, nirgends der Glaube, der feste und zuversichtliche. Creaturvergötterung erzeugt aber Angst vor dem Göttlichen, nicht Gottesfurcht, äußerlichen Werkdienst, nicht freie Kindesliebe, die nur Frucht des Glaubens, der Zuversicht ist. Heidnische Gottesverehrung kann auch mit völlig ungebrochenem Herzen, ja mit lasterhaftem Wandel verbunden sein. Die heidnische Gottheit kann sogar durch Verbrechen geehrt werden; denn die Natur, die man verehrte, ist nicht heilig. — Es war zunächst die Macht der Natur, vor der man sich beugte, wie sie sich dem Menschen in segenbringenden oder zerstörenden Wirkungen kund that. Darum ist Creaturvergötterung zuerst Anbetung einzelner Naturkräfte. Dabei konnte es nicht bleiben; weil die einzelnen Wirkungen der Natur selbst nur ein Gewirktes,

also von etwas Mächtigerem Abhängiges waren. Der religiöse Trieb wie das Nachdenken drängten dazu, das Mächtigste in der Natur, die Ursache aller einzelnen Naturkräfte, zu erfassen und zu verehren. Es ist nur der populäre, volksmäßige Ausdruck, wenn die letzte Ursache aller einzelnen Naturkräfte als das Unvergängliche und Unsterbliche bezeichnet wird. Das ist eben in der Natur das Mächtigste und die Ursache alles Anderen, was immer besteht, wenn alles Einzelne vergeht. Das ganze Heidenthum bekennt: das Mächtigste ist Gott und mächtiger als Alles ist nur das Unsterbliche, Unvergängliche. Der Volksglaube hält nur diesen Begriff der Gottheit unerschütterlich fest: überall ist die Gottheit nur der unsterbliche Theil der Natur, das Unvergängliche im Wechsel der Dinge. Schon im arischen Glauben traten uns die Götter als die Ewigen entgegen, ebenso in der Brahmareligion als das unvergängliche Sein, und im Buddhismus als das allein unvergängliche Nichts. Daß im griechischen Glauben ebenfalls keine andere Wesenseigenschaft der Gottheit festgehalten wurde, als die der Unsterblichkeit diese aber die Grundlage für den Glauben an die Götter wurde, haben wir gezeigt. In allen Religionen wird auch in der Unvergänglichkeit Gottes der einzige wesentliche Unterschied des göttlichen Wesens vom menschlichen erkannt.

Der Glaube an das Unvergängliche in der Natur ist aber nothwendig und überall auch die Ueberzeugung von der Vergänglichkeit und Nichtigkeit des Menschen im Vergleich mit der Gottheit, und so wird jener Glaube zur triebkräftigen Wurzel heidnischer Frömmigkeit; denn das Bewußtsein der Macht, die das Unvergängliche über das Vergängliche hat, erweckt das Gefühl von der Nothwendigkeit, daß das Vergängliche, der Mensch, sich den Schranken füge, die die unvergängliche Macht ihm zieht. Die Norm für das Verhalten des vergänglichen Menschen ist der Wille des Unvergänglichen in der Natur. Daß jeder Mensch vergeht, dem Tode und somit dem Leiden und dem Uebel unterworfen ist, erscheint als ein durch Ueberhebung über die Schranken des Ewigen verdientes und verschuldetes Schicksal; und die richtende, Elend, Noth und Tod verhängende Macht des Unvergänglichen erscheint als Strafgerechtigkeit der Gottheit, an welche das ganze Heidenthum fest glaubt, während der Glaube an die Güte und Barmherzigkeit fehlt. Dieser einfache Ideengang ist in allen Religionen wesentlich derselbe. Er erscheint nur in jeder einzelnen modificirt, und die Frage, was unvergänglich ist, wird verschieden beantwortet, und erzeugt die verschiedenen Formen der Religion und Sittlichkeit. Wie verschieden ist trotz aller Verwandtschaft die Weltanschauung der Brahma-Verehrer und der Buddhisten? Wie ganz verschieden gestaltet sich das religiöse und sittliche Leben hier und dort? Und was ist der tiefste Grund dieser Differenz? Es ist kein anderer als der, daß die Einen sagen: nichts Einzelnes sei unvergänglich, nur vom Sein gelte das, die höchste Gottheit sei das Sein; die Anderen dagegen behaupten: nichts Einzelnes bestehe, aber das Sein auch nicht; unvergänglich sei nur was nicht ist, das Nichts. — Diesen verschiedenen Grundvorstellungen entsprechen die abgeleiteten Vorstellungen von der Art der Abhängigkeit des menschlichen Lebens von Gott, und von dem Charakter der göttlichen Gesetze, die das menschliche Leben normiren, und die Gestaltung des sittlichen Lebens selbst.

Wird als das Unvergängliche in der Natur das Sein anerkannt, so ist in dem Menschen etwas Unvergängliches und das ist berechtigt, und etwas Vergängliches, und das ist unberechtigt. Daraus folgt für den Menschen das Gefühl der Nichtigkeit und der Trieb dem Dasein ein Ende zu machen, und zugleich der sclavische Gehorsam gegen das Gesetz, nach welchem das Seiende nun einmal die vergängliche Welt gestaltet hat. Das göttliche Gesetz wird zur absoluten unveränderlichen Naturordnung, die keinen Raum für die Freiheit läßt. Die Sünde ist überall widernatürliche Empörung gegen die ewigen Naturgesetze und die Strafe eine unvermeidliche Nothwendigkeit, ein Naturereigniß. Die Vergeltung tritt ein in der Form der Seelenwanderung. Die Strafe ist furchtbar, aber weil sie eine Strafe der Natur ist, ist sie doch nicht ewig; denn die Natur ist grausam und unerbittlich, aber sie ist nicht heilig. Sie kennt darum nur Rache, aber sie verdammt eben so wenig, als sie Erbarmen kennt, oder Vergebung, oder Erlösung. — Ganz anders der Buddhismus. Ist nichts unvergänglich, ist das Nichts Gott, so ist auch am Menschen gar nichts berechtigt. Grund seines unberechtigten Daseins, seiner Existenz kann daher in keiner Hinsicht die Gottheit sein, sondern nur etwas Sündhaftes — nämlich die Begierde zu leben, die Lust das Dasein festzuhalten. Aus der sündhaften Lebenslust einer vergangenen Generation ist das Dasein der gegenwärtigen zu begreifen. Der Wille der Gottheit kann demnach nichts Anderes sein, als die Vernichtung des Seienden. Die Aufgabe des Menschen kann wiederum nichts anderes sein, als die Wurzel des Lebens oder der Sünde im Keim zu ertödten, d. h. die Lust am Sein und am Leben zu ersticken und sich so als Werkzeug der Gottheit, des Nichts, selbst zu Nichts zu machen und in das

Nichts, in Gott aufzugehn. Der Entsagende, der sein eigenes Leben Aufopfernde, der sein Ich Verneinende, der im Leben möglichst Nichts Gewordene ist der wahre Mensch, der Candidat des ewigen Nichts. So befreit der Buddhismus durch seinen Gottesbegriff von den Sclavenfesseln der Natur, aber nur um den Preis der Selbstvernichtung. Er hebt die Schranke zwischen den Wesen auf, weil sie allzumal nichts sind als Sünde; er hebt den Kastenunterschied auf und proclamirt die Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen, ja auch der Thiere und Menschen. Das Nichts als Gottheit zerstört alles Leben allüberall, und Alles, was zum Leben gehört: die Freude am Dasein, die Fähigkeit zu schaffen und zu wirken, den Reichthum und die Mannigfaltigkeit der Schöpfung. Der Brahmaverehrer ist ein Sclave, er seufzt unter der Fessel und prahlt mit seinem kriechenden Gehorsam und mit den Kunststücken, zu denen die Peitsche seines unbarmherzigen Herren ihn abgerichtet. Der Buddhist hat sich des Herren entledigt, aber es ist ihm unheimlich zu Muthe in seiner Herrenlosigkeit, das Sclavenbewußtsein und die Sclavenangst verläßt ihn nicht so lang er noch lebt, und sucht die völlige Freiheit in der Befreiung von sich selbst. Beide aber erkennen an die Thatsache der Sünde, der Schuld, der Furcht vor der gerechten Strafe. Ihr Sündenbekenntniß ist trotz aller Carrikatur ergreifend und erschütternd.

Und nun der Grieche! Wie ganz anders gestaltet sich bei ihm das Welt- und das Selbstbewußtsein! Kennt er doch auch nur Eine Wesenseigenschaft an den Göttern, die Unsterblichkeit und Eine sittliche, die Strafgerechtigkeit; aber etwas Anderes bezeichnet er als das Unvergängliche in der Welt. Er kannte nicht jenes bange Gefühl der Angst vor der Natur und ihren Gewalten; er lebte nicht in Himmelsstrichen, die, wie in Indien, durch die Großartigkeit und Furchtbarkeit der Naturerscheinungen im Menschen die Ueberzeugung wecken, daß er der Natur gegenüber null und nichtig sei, und die ihn lehren, daß der Mensch ein Sclave der Natur sei. Der Grieche lebte in herrlichem Clima, in einem der schönsten Länder der Erde. Er wußte nicht anders, als daß die Natur dazu da sei, dem Menschen Heil und Segen, Glück und Freuden zu bringen. Und empörte sie sich auch bisweilen, immer blieb es dem Menschen möglich, sie zu bändigen. Und so erlosch in ihm nicht, sondern ward durch die Erfahrung genährt der Glaube an die Herrschaft des Menschen über die Natur und alles was in ihr lebte. Er konnte singen mit dem Dichter: „Vieles Gewaltige lebt, aber nichts ist gewaltiger als der Mensch," und er konnte preisen in diesem erhabenen

Gesange die Herrschaft über das Meer, das er befährt, und über die Erde, die er mit dem Pfluge bezwingt, die Macht des Menschen über die Vögel des Himmels und die Thiere des Waldes. Er weiß aber auch, warum ihm die Herrschaft gebührt und die Freiheit von der Natur, und womit er das Regiment führt. Es ist sein Geist, der über Alles Gewalt hat außer über den Tod, und der sich als weise und stark bewährt überall und besonders in der Herrschaft über sich selbst, wie das hervortritt in der Ordnung der Staaten. Dieses Gefühl der Freiheit von der Natur, ja des Herrseins über sie, hat dem Griechenthume in allen Stücken den Stempel der Menschenwürde und der geistigen Frische aufgedrückt, die wir im Orient vergeblich suchen. Diese Erkenntniß aber war auch für die Gottesvorstellung entscheidend. Suchte der Grieche nach dem Mächtigen und zugleich Unvergänglichen und Unsterblichen, so war es zwar nicht der irdische Mensch, denn der war der Vergänglichkeit und dem Tode unterworfen, aber es war nichts Anderes als der Geist des Menschen, wie man sich ihn wohnend dachte in unsterblichen Menschen. Die griechischen Götter sind demgemäß nichts als unsterbliche Menschen. Da aber weiter der Grieche sich wohl bewußt war, wie nicht der einzelne Mensch als solcher im Stande sei, der Natur die Spitze zu bieten und alle Verhältnisse auf Erden zu ordnen, daß es dazu vielmehr der Gemeinschaft und zwar der geordneten, des Staats, bedürfe, so dachte er sich auch die unsterblichen Menschen, die Götter, als über die Welt und die Menschen herrschend in einem staatlichen Verein, dem olympischen Götterstaate. Dieser ist nur das Ideal der höchsten irdischen Gewalt als ein immerwährendes gedacht. — Solch' eine Gottesvorstellung mußte aber das ganze Leben anders gestalten, ganz andere Kräfte entwickeln. Herrscht die Gottheit kraft ihres Verstandes und ihres mächtigen Willens, ordnet sie den Lauf der Welt und gestaltet sie Alles zu herrlicher Schönheit, nun so ist eben nichts unberechtigt in der Welt als nur das, was ihrer Vernunft, was der Vernunft überhaupt sich nicht unterstellt und ihrem Willen nicht gehorcht; aber so weit das geschieht ist Alles berechtigt und gut. Von jenem Ekel am Dasein finden wir in Griechenland nichts, dagegen die Tendenz Alles durch den Geist zu beherrschen, gewissermaßen zu heiligen. — Sind weiter die Gesetze, der Staat und alle Ordnungen, ist alle Schönheit und Herrlichkeit der Welt ein Werk der Gottheit, — nun so ziemt es dem Menschen, in freiem Gehorsam der Gottheit zu dienen und sich zu ihrem Werkzeug zu machen, in Scheu vor ihrer Macht ihren Willen zu achten,

der sich im Gesetze des Volks offenbart; die Ordnungen in der Welt aufrecht zu erhalten, dem rohen Stoff die geistige Form aufzuprägen und ihn in Schönheit zu gestalten. Frei ist sein Gehorsam, denn die griechische Gottheit ist keine blinde Naturgewalt, sie ist selbst freie Persönlichkeit und ihr gegenüber fühlte der Mensch sich in freier Weise gebunden. Ist der Wille der Götter im Gesetz des Staats, in den Ordnungen des Volkslebens offenbar geworden, nun so weiß der Grieche, daß dieses Gesetz ihn nicht knechtet, sondern ihn wahrhaft befreit und die Hemmnisse eines glücklichen Lebens forträumt, und daß er selbst berufen ist zur Mitwirkung an der Gesetzgebung und an der Verwaltung, somit zum freien Organe der Gottheit. Er kann in den Schranken des Gesetzes seinen Willen, seine Persönlichkeit geltend machen, seinen Geist und seine Gaben zur Erwerbung von Ehre und Ruhm in allen Gebieten des Lebens verwenden. — Diese religiösen Grundlagen erzeugten die reiche Gestaltung griechischen Lebens: ein Wirken und Schaffen, ein Kämpfen und Ringen, ein Forschen und Streben ohne Gleichen und mit großartiger unvergänglicher Frucht im Gebiete der Politik, der Kunst und Wissenschaft. Ein erquickender Contrast gegen die Schlaffheit und Träumerei des Orients, der nur groß ist im Dulden nicht aber im Leisten! Die griechische Glaubenslehre ist der Grund für das Hervortreten jener reichen Mannigfaltigkeit eigenthümlicher Persönlichkeiten, während im Orient Einer dem Anderen gleich ist durch die gemeinsame Last, die Alle zu Boden drückt. Der griechische Glaube ist aber auch der Grund dafür, daß, als der irdische Staat, das Abbild des himmlischen Staats gefallen war, das Volk aus einer Zeit herrlicher Blüthe in jähem Sturz in völlige Verderbniß versank und der Auflösung anheimfiel, während der Orient noch bis auf diesen Tag unverändert seufzt oder schlummert. Unter der schönen und lachenden Außenseite des griechischen Lebens entdeckt man leicht die Anfänge der Fäulniß.

Wird die Gottheit als Natur oder als unsterblicher Menschengeist, jedenfalls als das Unvergängliche innerhalb der Natur, gefaßt, so kann das Heidenthum nichts von einer Schöpfung wissen: das ewige Sein schafft nicht, sondern läßt die Welt aus sich ausströmen; das Nichts hat die Welt nicht hervorgebracht, sie ist eine Frucht der Sünde; und die griechischen Götter haben die Welt, die sie beherrschen und ordnen, so wenig geschaffen als der Mensch, nach dessen Bilde sie gemacht sind. Es liegt im Begriff der heidnischen Gottheit, daß sie nicht zu schaffen, aus Nichts hervorzubringen vermag. Von der Schöpfung aus Nichts weiß nur die Bibel, und wußte niemals etwas ein natürlicher Mensch, auch nicht der allerweiseste Philosoph bis auf den heutigen Tag. Wenn aber die Welt nicht durch das Wort Gottes aus Nichts geschaffen ist, so muß von Ewigkeit her Gott und Welt oder Gott und der Stoff, das Unvergängliche und das Vergängliche neben einander existiren. Ist die Welt nicht geschaffen, so ist sie nicht in allen ihren Theilen in Gottes Willen begründet, und ist, so weit sie nicht aus Gott ist, das Gott Entgegengesetzte, das Unberechtigte. So ist es in Indien, so im Buddhismus — die Welt ist vom Uebel. Und so ist es im Grunde auch in Griechenland, wie wir sofort sehen werden. Da nun der Mensch ein Theil der Welt ist, so hat er etwas an sich, was von Natur unberechtigt ist und dem Willen Gottes widerstrebt. Fragt man, was am Menschen ist denn unberechtigt, so antwortet der Brahmine: Alles bis auf seinen unsterblichen Theil; der Buddhist: Alles bis auf den Willen der Entsagung; der Grieche: Alles in ihm, was zum Uebermaß drängt. Mit anderen Worten: unberechtigt ist das Stoffliche, Leibliche, Sinnliche am Menschen. Dieses Gedankens bemächtigt sich das Gewissen und das dunkle Schuldbewußtsein des Menschen; es unterscheidet fortan im Menschen die geistigen Kräfte und die materielle Seite, die sinnlichen Triebe. *Das Sinnliche ist ihm das Böse, das Geistige das Gute; und diese Auffassung von Gut und Böse ist der Tod aller wahren Sittlichkeit.* Der Beweis ist schlagend. Erstens nämlich kann die vom Gewissen überall geforderte Ueberwindung des Bösen durch das Gute im Grunde nichts Anderes sein, als eine Unterdrückung der sinnlichen Seite unserer Existenz, eine Niederhaltung derselben duch den Geist. Das Einfachste wäre überall der Selbstmord; allein die Stimme des Gewissens spricht dagegen und fordert Kampf, Arbeit, Entsagung und spornt den Faulen und schreckt den Trägen und Gottvergessenen durch die Drohung der Seelenwanderung. Je nach der eigenthümlichen Weltanschauung wird aber die Unterdrückung der sinnlichen Seite in gründlicherer oder in oberflächlicherer Weise betrieben; der Brahmine zwängt Leib und Seele nicht blos in die Fesseln eines ehernen Gesetzes, sondern er zerfleischt seinen Leib, röstet ihn, peinigt ihn auf alle Weise um den Sitz seiner Sünde zu zerstören; der Buddhist ist nicht so extravagant, er dämpft nur alle seine Begierden und Lüste bis auf den Nullpunkt, um weder durch zu großes Leiden, noch zu reges Thun an der Einschläferung und Unterdrückung seiner Gedanken und seines Wollens ge-

hindert zu werden; der Grieche endlich, seiner Grundanschauung gemäß, meint das Böse überwunden zu haben, wenn er alle Triebe und Neigungen, alle Gedanken und Wünsche auf das Maaß zurückdrängt. Von Askese weiß der Grieche nichts. Weder im Orient noch in Griechenland ist die Rede von einem Anderswerden des ganzen Menschen, von Erneuerung und Wiedergeburt, sondern nur von Beschränkung in höherem oder niederem Grade. Und wozu sollte auch von Neugeburt die Rede sein, da der Mensch ja nach allgemeiner heidnischer Meinung seinen Erlöser schon bei sich trägt, nämlich in seinem Geiste, in der Kraft der Tugend? Der Brahmine, der das Gesetz Manu's erfüllt, der als Eremit sich selbst zerfleischt, er erlöst sich selbst von der Sünde; der Buddhist, der kraft seines Willens die Kraft der Begierde erstickt, befördert sich selbst in das Nirvana; der Grieche, der besonnen die Herrschaft des Geistes übt, erwirbt sich selbst die Gerechtigkeit und Vollkommenheit. Und wandelt Einer nicht auf dem Wege der Tugend, so rührt das nicht her von der sündigen und selbstsüchtigen Beschaffenheit seines Herzens, nein nur aus dem Vorherrschen und der Uebermacht der sinnlichen Natur; und es kommt nur darauf an, den Geist aus diesen Fesseln zu befreien, ihn zum Bewußtsein seiner selbst und seiner Aufgabe zu bringen — also ihn zu belehren über die Natur, die Gottheit und das menschliche Wesen — und die Kraft der Erlösung ist geweckt. Mit einem Wort: *das Wissen erlöst, das Wissen ist die Kraft der Tugend.* Und so erkennen wir, warum das ganze Heidenthum ohne Ausnahme verkündet, *daß der Mensch des Bösen Herr wird durch Selbstbeschränkung und durch Philosophie.* Ich könnte die Zeugnisse in Schaaren vorführen. Als Repräsentanten stelle ich hin die erhabensten Geister, Socrates, Plato, Aristoteles; sie haben Alle gelehrt, daß die Tugend in der Mäßigkeit besteht, in der Mitte zwischen den Extremen, und daß Niemand freiwillig sündige, sondern aus Unwissenheit; das Wissen der Tugend sei auch die Kraft sie auszuüben. Darin stimmen sie mit den Brahminen, mit Buddha, mit den Chinesen. Ich behaupte: in diesen Sätzen liegt eine der Todeswunden des Heidenthums; denn ist die Sünde das in meiner sinnlichen Natur Begründete, so kann ich sie als Last, als Elend, als Noth, als Schmutz, als Unrath fühlen, aber ich fühle sie nie und nimmer als meine persönliche Schuld; die Sünde macht mich unglücklich, aber das Bewußtsein der Sünde demüthigt mich nicht; sie treibt mich zum Ueberdruß am Leben, aber nicht zur Buße. Und trage ich weiter in meinem Geiste

den Erlöser bei mir, kann mein Wissen und mein Thun die Macht meiner Natur unterdrücken, und habe ich damit meine Aufgabe gethan: nun so bin ich mein eigener Erlöser und kann mit Recht stolz darauf sein, daß ich in Entsagung oder in Leistungen meine Kraft beweise und mir den Himmel erobere. Da haben wir den Schlüssel für die wunderbare Erscheinung, die uns im Heidenthume entgegen tritt: maaßloses Gefühl von Elend, Nichtigkeit, Vergänglichkeit und die unglaublichsten, staunenerregendsten Leistungen in der Kraft dieses Gefühls — und doch überall dieses Gefühl gepaart mit einem eben so maaßlosen Hochmuth, Tugend- und Wissensstolz! Um den Preis, sein eigener Erlöser sein zu können, erträgt das Heidenthum das unvermeidliche Elend. — Oder ist der Vorwurf des Hochmuths unbegründet? Nun ich brauche nur auf Eins aufmerksam zu machen, nämlich darauf, daß überall im Heidenthum die Wissenden mit tiefster Verachtung herabblicken auf das Volk und auf das Weib, weil beide eben nicht Philosophen sind und nicht systematische Selbstbeherrschung treiben, sondern nur aus Gewohnheit gehorchen, und das ist keine Sittlichkeit, wie Plato und Aristoteles ausdrücklich betonen. — Wir brauchen dem Heidenthum nicht die christliche Lehre von der Sünde und von der Erlösung an die Seite zu stellen, um zu wissen, wie wir über die heidnische Anmaaßung, daß der Mensch sich selbst erlösen könne, zu urtheilen haben; das Heidenthum hat sich selbst gerichtet und richtet sich alle Tage selbst. Die Brahminen in Indien und die unermeßlichen Gebiete der Buddhareligion predigen laut die Unfähigkeit des Menschen sich zu erlösen. Es ist ein mühsames, rastloses Geschäft der Selbstunterdrückung, das sie seit Jahrtausenden treiben, und es bleibt heute wie vor 1000 Jahren. Sie seufzen und zittern vor der Wiedergeburt, und aller Gehorsam, aller Werkdienst bringt sie auch nicht um einen Schritt vorwärts. Die harte Geistesclaverei hat den Geist stumpf gemacht, und der Brahmine, der sein eigener Heiland sein will, bläht sich wie vor 1000 Jahren in Hochmuth und müht sich in Werkdienst und — zittert vor der Strafgerechtigkeit. Und die Griechen? Nun wir wissen, daß Eins in ihrem Glauben fest stand: die Strafgerechtigkeit Gottes. Wir brauchen nur noch zu sagen: die Zeit der großen Philosophen ist *der Anfang des Verfalls.* Jener Glaube und diese Thatsache decken die große Lüge jener Weisheit auf, die da lehrt, daß die Tugend im Wissen bestehe, oder, was dasselbe ist: daß die Philosophie von der Sünde erlöse. Das Ende des Orients und des Occidents enthebt uns aller Pflicht weiterer Widerlegung. Die

Geschichte predigt auf's erschütterndste, was aus der Menschheit wird, wenn sie diese Lehre von der Sünde und dieses Evangelium von einer Erlösung durch eigene Kraft und Weisheit glaubt.

Aber noch Eins haben wir ins Auge zu fassen, das ist die indische und die griechische, insbesondere die buddhistische Sittlichkeit. Man sagt vielleicht, daß diese Frucht vom Baume des Heidenthums den Beweis zu liefern scheine, daß es auf den Glauben an den wahren Gott, an die Schöpfung, an die Sünde und an den Erlöser nicht ankomme; da man ohne diese Glaubensbasis tugendhaft sein könne, liebevoll, tolerant, milde, friedfertig, wie der Buddhismus zeige. Nun ich habe das sittliche Leben der Heiden nicht zu schwarz gemalt, aber wir dürfen uns nicht blenden lassen. So weit im Heidenthume Unterdrückung, Bezähmung und Mäßigung der natürlichen selbstsüchtigen Triebe, Gedanken und Neigungen vorhanden war, so weit müssen wir Sittlichkeit anerkennen, mag sie auch carrikirt sein, wie bei den Brahminen, oder oberflächlich wie bei den Griechen. So weit hat auch das Heidenthum ein Leben der Cultur hervorgebracht und Leistungen aufzuweisen, die, wie das römische Recht, die griechische Philosophie und Kunst, bis auf den heutigen Tag für uns von der allergrößten Bedeutung sind. Das Heidenthum hat den Beweis geliefert, daß bis auf einen gewissen Grad dem natürlichen Menschen die Erfüllung der göttlichen Gebote möglich ist, namentlich des vierten Gebots; es hat weiter den Beweis geliefert, daß das, was man heut' zu Tage einen anständigen und honetten Menschen nennt, mit vollkommen heidnischem Wesen wohl vereinbar ist und kein Anrecht auf den Namen eines Christen giebt, aber — und das ist die Kehrseite und es bedarf kaum mehr des ausführlichen Nachweises im Einzelnen — die heidnische Sittlichkeit wurzelt nirgends in der freien Liebe, sondern besteht eben nur in der Niederhaltung der Selbstsucht durch die Schranken, die das Gewissen unter dem Einfluß des heidnischen Welt- oder Gottesbewußtseins zieht. Und ist das der Fall, so bleibt eben doch die Selbstsucht das innerste Mark des heidnischen Thuns. Das haben wir bereits in der Darstellung der griechischen Besonnenheit und Gerechtigkeit nachzuweisen gesucht, und haben auch gezeigt, wie wir uns durch die großen Thaten der Vaterlandsliebe nicht täuschen lassen dürfen. Aber auch der Buddhismus steht trotz allen Scheins auf derselben Stufe. Die Selbstsucht ist zwar, durch das Bleigewicht der Angst, in allen ihren Bethätigungen bis auf einen oft kaum erkennbaren Rest zusammengedrückt und eingeschrumpft,

aber in anderer Form ersteht die Selbstsucht wieder aus dem Tode, nämlich in dem maaßlosen Tugendstolze, in der Selbstzufriedenheit über die Selbstunzufriedenheit, welche darin ihren Gipfelpunkt findet, daß sie zur Anbetung Buddhas, d. h. der Tugend und Entsagung der Menschen führt. Diese Selbstzufriedenheit macht die milden Buddhisten fast ganz unzugänglich für jedes Wort der Buße und für die Verkündigung der Erlösung. So wenig darf man sich durch den äußeren Schein, so wenig durch den Mechanismus der Aufopferungen, durch manche dem Christenthume verwandte Vorstellungen blenden lassen. Es kann etwas wie christliche Tugend aussehn und ist doch das Gegentheil davon. Unter dem Deckmantel der heidnischen Moral wuchert die Selbstsucht üppig fort, und deshalb gilt von den heidnischen Tugenden, daß sie nichts sind als glänzende Laster, und die Seeligkeit nicht zu erwerben vermögen. Das ist nicht unser Urtheil, es ist das Bekenntniß des Heidenthums selbst, wenn es trotz allen Tugendstolzes doch nicht an die Liebe, sondern nur an die Strafgerechtigkeit Gottes glaubt und damit bekennt, daß es ein böses Gewissen habe.

Ist unsere Schilderung nicht ganz und gar und durch und durch falsch gewesen, dann steht sicherlich fest: 1) Die Menschheit ist nicht wie sie ist aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen, oder die Menschheit wäre in ihrer Rathlosigkeit und Hülflosigkeit, in ihrer Sünde ohne Erlösung, in ihrem Hunger und Durst ohne Sättigung und Erquickung, verdammt zu ewigen Tantalusqualen und zu der Sisyphusarbeit ewigen Suchens nach Gott, ohne in den Himmel dringen zu können. Und es steht fest: 2) das Christenthum ist nicht die natürliche Frucht der menschlichen Entwickelung, sondern beruht auf der Offenbarung des wahren und lebendigen Gottes in seinem Sohne. — Niemand auf Erden *kennt den Vater*, denn nur der Sohn; *in Keinem ist Heil* als in seinem Namen; in Keinem ist Gerechtigkeit und Heiligkeit als in ihm; in Keinem ist Kraft der Wiedergeburt und Erneuerung als in seinem Geiste. Daß ohne den Sohn Gottes die Menschheit die Wahrheit *nicht* kennt und das Heil *nicht* findet, das beweist die Geschichte; daß sie in dem Sohne Gottes *Alles findet*, Gerechtigkeit, Friede, Freude, das lehrt allein das Wort Gottes. Einen Beitrag zur rechten Würdigung der *Geschichte* und zum rechten Verständniß *ihrer* Sprache zu geben war meine Absicht.

Die Wiedergeburt durch die Kindertaufe,

ein articulus stantis et cadentis ecclesiae,

von

Prof. Dr. A. v. Oettingen.

Erster Artikel. (Fortsetzung [1]).

Wiedergeburt und Taufe.

Wenn ich mich anschicke, mein durch dogmatisch-grundlegende Entwickelung gewonnenes Resultat über das Verhältniß von Wiedergeburt und Taufe, genauer über das Wesen der geistlichen Wiedergeburt und die gottgesetzten Wiedergeburtsmittel aus der h. Schrift zu erweisen, so drängt mich dazu zunächst das allgemeine Bedürfniß, dogmatische Aussagen an der unica norma zu prüfen, und in diesem Feuer zu bewähren, was an denselben wirklich probehaltiges Gold ist. Sodann aber leugne ich nicht, daß noch ein besonderes Motiv mich dazu veranlaßt hat, den erwähnten Lehrpunkt einer erneuten Schriftuntersuchung zu unterwerfen. Es ist in neuester Zeit viel geschrieben worden über „Wiedergeburt und Taufe". Praktisch und wissenschaftlich versucht man es, den zersetzenden Tendenzen des „modern gläubigen Bewußtseins" gegenüber die volle Heilswirksamkeit des Sacramentes zu wahren. Ja, es treten neue Theorieen zu Tage, welche die specifische Eigenthümlichkeit des Sacramentes überhaupt und des Taufsacramentes insbesondere im Unterschiede von der des Wortes betonen und auf solchem Wege die „kirchliche Objectivität" im Zusammenhange mit der Lehre von der thatsächlichen Wiedergeburt durch die Taufe zu retten sich bemühen. — Und doch — oder gerade deshalb: „sie kommen weiter von dem Ziel!" Sie achten für eine Consequenz des kirchlichen Lehrbegriffs, was einer Unterminirung desselben durch theosophische Theorien sprechend ähnlich sieht.

1) Vergl. in demselben Jahrgange dieser Zeitschrift Heft III.

In der Betonung der sogenannten realen „Naturwirkung" der Sacramente entschwindet einem nur zu leicht der vollkräftige Begriff des Wortes unter der Hand; man entzieht dem letzteren etwas von seiner neuschöpferischen, Alles tragenden und wiedergebährenden Macht, um dem Sacramente doch etwas Besonderes, etwas „Specifisches" zu vindiciren und beachtet, wie mir scheint, zu wenig, daß im Worte der zeugungskräftige Saame für alle Heilswirkungen zu suchen und zu finden ist. Und wie merkwürdig! — Diese neue, ja von ernsten und gründlichen lutherischen Theologen als neu anerkannte Theorie macht durchaus nicht Anstalt, ihre theosophische Sacramentslehre, wie ich sie kurzweg nennen möchte, aus der Schrift zu begründen, aus dem Worte Gottes zu erhärten. Selbst ein so tiefgehender Forscher, wie Thomasius, hat seine mit großer Keuschheit und der ihm eigenen Zartheit des Sensoriums für die dogmenhistorischen Voraussetzungen vorgetragene Sacramentslehre als Consequenz des lutherischen Princips durchzuführen versucht, ohne auch nur einen Schriftbeweis für den Inhalt des betreffenden, sehr wichtigen §. 70 anzudeuten [1]). Zwar wird von ihm bei der Behandlung der einzelnen Sacramente, namentlich der Taufe (vgl. III., 2. S. 21.) zum Beweis ihrer specifischen Naturwirkung vorübergehend auf einzelne Schriftstellen hingewiesen, in welchen jene Auffassung vielleicht angedeutet sei. Aber das kann doch unmöglich ausreichen, um ein solches Novum als Schriftlehre zu erhärten, namentlich wenn die fraglichen Stellen in dieser Beziehung mehr als strittig sind.

Dazu kommt, daß viele Vertreter dieser neuen Sacramentstheorie, welche meines Wissens nur Stahl als die wirklich altlutherische mit eigenthümlicher Unbefangenheit zu bezeichnen sich erlaubt hat, — daß viele Vertreter derselben ohne weiteres die specifisch wiedergebährende Wirkung allein dem Taufsacrament zuschreiben, ohne sich auf eine nähere Erörterung dessen einzulassen, was die heil. Schrift über den Begriff und die Mittel der geistlichen Wiedergeburt aussagt. Durch keinen Satz kann der guten Sache mehr geschadet werden als durch den von kirchlicher Seite oft ganz abrupt ausgesprochenen: „Nur in der Taufe geschieht die Wiedergeburt!" — Dadurch geben wir den Feinden Waffen gegen uns in die Hand. Denn

1) „Dieß ist unsere Anschauung", sagt Thomasius S. 118, „welche, wie wir hoffen, der Schrift entspricht." — Warum wird denn bei diesem Novum nur (S. 121) „der kirchliche Consensus und der gegenwärtige Stand der Frage" ins Auge gefaßt, und der Schriftbeweis geradezu weggelassen? —

es ist handgreiflich und sonnenklar, daß die Schrift die Wiedergeburt auch aus dem Worte Gottes, und zwar dem unter uns verkündigten herleitet (vgl. u. das über 1. Petr. 1, 23; Jac. 1, 18; 1. Cor. 4, 15 ꝛc. gesagte). Daher thut es noth, nicht bloß die Frage nach den Wiedergeburtsmitteln, sondern namentlich auch die nach dem Wesen der geistlichen Neugeburt selber mit Rücksicht auf diese neueren Theorien eingehender zu untersuchen, um jeglichem Mißverstande und jeglicher Mißdeutung der kirchlichen Lehre zu wehren. Ich weiß wohl, daß die h. Schrift in Betreff der centralen Heilsfragen keine abstracten Wesensbestimmungen aufstellt, und es kann daher vielleicht willkürlich erscheinen, auch den Begriff der Wiedergeburt in ihr gelehrt finden zu wollen. Dennoch erscheint es mir nicht bloß möglich, sondern auch nothwendig, aus den betreffenden Schriftanschauungen und Aussagen sich den präcisen Begriff der Wiedergeburt zu abstrahiren, damit man nicht immer und immer wieder sich mißverstehe und verwirrende Resultate aufstelle. Ich kann nicht anders, als es aufrichtig bedauern, daß z. B. Delitzsch in seiner biblischen Psychologie, wo er tiefsinnig und geistvoll über die Wiedergeburt handelt, eine genauere Begriffsbestimmung derselben aus der heil. Schrift nicht giebt. — Wie unumgänglich nothwendig dieselbe ist, können wir z. B. aus neueren Behandlungen des Lehrstücks von der Taufe erkennen, in welchen zugestanden wird, daß dem Täufling, auch dem Unmündigen, durch das Sacrament Vergebung der Sünden, ohne wahrhafte Neugeburt zuertheilt werde [1]); oder daß der Täufling „in ein verändertes Rechtsverhältniß zu Gott", ja gradezu in das „Kindesverhältniß" versetzt erscheine, ohne daß an ihm die Wiedergeburt durch die Taufe gewirkt worden sein soll [2]). Namentlich erscheint mir die genannte Abhandlung von P. Seeberg an einem vollkommen unklaren Begriff der Wiedergeburt zu laboriren. Denn sonst wäre es undenkbar, wie er beim Resultat seiner allerdings sehr flüchtigen Schriftforschung dabei anlangen kann, zu leugnen, daß nach der Schrift die Taufe Wiedergeburt wirke, und doch zu behaupten, daß sie „Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gotte wirke". Ist denn für den sündig geborenen Menschen diese letztere möglich, ohne Neugeburt von oben? Unter solchen Umständen ist es freilich nicht zu verwundern, wenn Seeberg gesteht, „ihm scheine nicht klar zu sein,

1) Vgl. Richter Stud. u. Krit. 1861. II. a. a. O. S. 240 ff.
2) Vgl. P. Seeberg. Ueber die Taufe ꝛc. Dorp. Zeitschrift III., 3. S. 398.

was der Apostel Paulus sich unter παλιγγενεσία gedacht habe". Allerdings kann einem das nicht klar werden, wenn man nicht eingehend untersucht und sich z. B. bei der wichtigen Stelle Eph. 5, 26 dabei begnügt zu sagen, es werde da „von dem reinigenden Bade des Wassers im Worte geredet", und wenn man nicht mit einer Silbe dessen erwähnt, wie das dort erwähnte „Wasserbad im Wort" den heilswirksamen Mittelpunkt des h. Taufsacramentes berühre. Es ist doch schier unglaublich, daß ein Pastor, der zur Begründung der Lehre von der Taufe „direct in die heil. Schrift sich zu vertiefen" anschickt, doch in Matth. 28, 19. 20. „nichts Neues" gesagt findet und bei der wichtigen Stelle Gal. 3, 26. 27. meint, „man könne hier vielerlei Gedanken haben, aber es werde dem Exegeten schwer fallen, nachzuweisen, daß seine Gedanken die des Apostels gewesen;" und bei Joh. 3, 5 durch das ἐξ ὕδατος sich „befremdet" fühlt, „da nicht gut zu begreifen sei, wie in dieser Sache das Wasser als wirkende Potenz gedacht werden könne." — ! — Ist es bei so oberflächlichem exegetischen Heruntasten an dem Fels des Heils ohne ernste Vertiefung in den Schacht der Wahrheit überhaupt möglich, das Gold der reinen Lehre zu Tage zu fördern? Ist es denn noch verwunderlich, daß bei solch einer Schriftforschung nach geschehener Betrachtung von so grundlegenden Stellen, wie Joh. 3, 5; Matth. 28, 19. 20; Marc. 16, 15. 16; Act. 2, 38; 8, 16. 38; 9, 18; 10, 48 nur das vage und öde Resultat herauskommt: „über das innere Wesen, über die Wirkungen der Taufe war uns bisher nichts klar geworden." Hier reflectirt sich aber nur in handgreiflicher Weise die Unklarheit des Verfassers, der in Einem Athemzuge auszusprechen wagt, daß die Taufe nach jenen Stellen „in Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gotte setze" und daß dennoch über „die Wirkungen der Taufe" durch jene Stellen „kein Aufschluß" gegeben sei! — Auf solchem Wege wird wahrlich einer „Lehreinigung," die nach Seeberg's Meinung „in diesem Stücke noch sehr fehle," nicht vorgearbeitet, sondern dazu beigetragen, die Schwachen zu verwirren und wirklich den Wahn zu verbreiten, als sei, wie Seeberg meint, „die Lehre von der Taufe vielfach noch eine offene Frage, ja vielleicht gar eine Wunde unserer Kirche." Mir erscheint gerade unsere alte gutlutherische Lehre von der Wiedergeburt und Taufe als ein starkes Bollwerk unsere Kirche, als eine feste Burg für zagende Gewissen; und es gilt nur gegenüber neueren Mißdeutungen den Felsengrund aufzuweisen, den dieselbe in der heiligen Schrift hat, unumstößlich

und klar für jedes kindliche Gemüth und nur oft verschüttet und untergraben für solche Meister in Israel, deren Nicodemusverstand gern grübelt und mit einem: „wie mag solches zugehen?“ — sich den Einblick in die Tiefe verschleiert.

Allgemeiner Begriff der Wiedergeburt.

Es kann allerdings auf den ersten Blick schwierig und gewagt erscheinen, einen klar fixirten Begriff der Wiedergeburt aus der heiligen Schrift entnehmen zu wollen, da dieselbe nicht bloß — wie gesagt — keine Begriffsbestimmungen aufstellt, sondern sogar den Ausdruck „Wiedergeburt“ (παλιγγενεσία) bekanntlich nur an zwei Stellen und an diesen grade in verschiedenem Sinne gebraucht. Denn ganz abgesehen davon, ob man in Tit. 3, 5 das „Bad der Wiedergeburt“ mit der Taufe identificirt oder nicht, steht doch für alle Ausleger dieser Stelle fest, daß — wie schon aus dem Aorist ἔσωσεν folgt — hier nicht von einer erst zukünftigen, sondern thatsächlich vollzogenen Wiedergeburt die Rede ist; daß also die „Wiedergeburt“ ihrem allgemeinen Begriffe nach nicht bloß als einst zu vollendender Proceß, sondern als bestimmte reale Heilswirkung des Geistes Gottes, als göttlich vermittelte Thatsache anzusehen sei. Und doch wird an der einzigen anderen Stelle, wo die „Wiedergeburt“ genannt wird und zwar von dem Herrn selber (Matth. 19, 28), dieselbe als mit der schließlichen Heilsvollendung und Wiederkunft des Menschensohnes zusammenfallend bezeichnet. Ja der Herr spricht hier sogar ausdrücklich von der Wiedergeburt, (ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, mit dem Art.), womit er anzudeuten scheint, daß dann Alles was Wiedergeburt genannt mag werden, sich gleichsam in seinen wahren, ebenso idealen wie realen Höhepunkt zusammenfaßt. Es ist die Wiedergeburt κατ' ἐξοχήν, die sich dann vollziehen, verwirklichen soll, wenn „des Menschen Sohn sitzen wird auf dem Throne seiner Herrlichkeit.“ So scheint es denn, daß nach diesem Ausspruch der allgemeine und volle Begriff der Wiedergeburt nur als ein allmäliger, hier auf Erden nie zu einem Abschluß kommender Proceß gedacht sein will, gleichsam als continuirliche Geburtswehen, die erst an jenem großen Tage, an welchem die Schmerzen (ὠδῖνες) des Todes gänzlich werden überwunden sein (Matth. 24, 8; Marc. 13, 8), das gottgewollte, herrliche Kind der neuen Menschheit, des verklärten Leibes Christi, da Er das Haupt ist, zur vollen Ausgestaltung werden kommen lassen. — Kurz dort erscheint die Neugeburt als geschehene, abgeschlossene

Thatsache, hier als zwar begonnene, aber noch im Proceß begriffene, einst erst zu vollendende Evolution.

Befremden kann dieser scheinbar sich ausschließende Doppelbegriff nur dann, wenn man den von uns so genannten organischen Begriff der Wiedergeburt sich nicht anzueignen vermag. Wie sehr derselbe durchgehends in der h. Schrift vorausgesetzt ist, werden wir näher zu erkennen im Stande sein, wenn wir nicht bloß auf jenes zwei Mal vorkommende Hauptwort „Wiedergeburt“ achten, sondern mit demselben vergleichen den Begriff, der mit den passivischen Ausdrücken: „aus Gott geboren werden,“ „von oben,“ „aus dem Geist geboren werden,“ (ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι, ἄνωθεν, ἐκ τοῦ πνεύματος γεννηθῆναι), — sodann mit den activischen: „gebähren,“ „wiedergebähren,“ „lebendig machen,“ „erneuern,“ (γεννᾶν, ἀναγεννᾶν, ἀποκυεῖν, ζωοποιεῖν, ἀναχαινίζειν, ἀναχαινοῦσθαι) sowie mit den substantivischen: „Erneuerung,“ „Neuheit des Lebens,“ „neue Creatur,“ „neuer Mensch,“ (ἀναχαίνωσις, καινώτης ζωῆς, καινὴ κτίσις, καινὸς ἄνθρωπος) in der heiligen Schrift verbunden zu werden pflegt. Alle diese Bezeichnungen gruppiren sich um den centralen Begriff der Wiedergeburt und erhalten aus demselben ihr rechtes Licht.

Allen gemeinsam ist offenbar und anerkanntermaßen der Grundgedanke, daß ein neuer Lebensanfang schöpferisch in diese Todeswelt hineingezeugt werden muß, wenn anders die Ueberzeugung von einem wahren und ewigen Leben in Gott Grund haben soll. — Ob bei dieser Lebenserneuerung mehr der Nachdruck gelegt wird auf den in dem ἀνα enthaltenen Begriff des neuen Anfangs von vorne, (wie das in allen oben citirten Compositis mit ἀνα der Fall ist) oder auf dem im ἄνωθεν (Joh. 3, 5 ff.) jedenfalls zunächst liegenden Gedanken: „von oben“ — scheint mir vollkommen irrelevant zu sein. Da grammatisch die Sache sich nicht entscheiden läßt [1]) und auch bei der Uebersetzung ἄνωθεν = von vorne, von neuem

---

1) Vgl. über den Begriff des ἄνωθεν γεννηθῆναι die eingehende Untersuchung von Voß in der Zeitschrift f. luth. Theologie 1854, II. S. 252. Für die Auffassung des wichtigen Hauptgedankens in Joh. 3, 5 erscheint der Streit über die genaue, formale Begriffsbestimmung des ἄνωθεν wirklich gleichgültig. — Mag immerhin Nicodemus — wie Hofmann (Schriftbew. zweite Aufl. II, 2 S. 11 f.) betont — das ἄνωθεν so verstanden haben, als sollte der Mensch inmitten seines Lebens wieder von vorn zu leben anfangen; — das beweist ja keineswegs die Richtigkeit dieser Deutung, da dieser Meister in Israel auch das γεννᾶσθαι in äußerlichem Sinne, also falsch auffaßt, um gleichsam die Unmöglichkeit der Erfüllung jener Forderung Jesu in das grellste

— dieſe Erneuerung nur als eine himmliſche, von Gott, aus dem Geiſte Gottes ſtammende, alſo doch eben von oben geſchehende aufgefaßt werden muß, ſo liegt es nahe, auch an dieſer Stelle (Joh. 3, 5) den ſtets bei Johannes vorwaltenden Begriff der Wiedergeburt als einer göttlich vermittelten (vgl. Joh. 1, 13; 1 Joh. 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1) feſtzuhalten.

Aber darauf kommt es zunächſt bei der Feſtſtellung des allgemeinen formellen Grundbegriffs nicht an. Denn auch die Geburt „von oben" iſt und bleibt eine erneuerte, d. h. eben Wiedergeburt und darüber daß Gott, reſpective der Geiſt Gottes der allein cauſirende Autor derſelben, beſteht kein Widerſpruch unter den Exegeten. Darauf kommt es vielmehr von vorn herein an, zu beſtimmen, ob die Schrift die neue Geburt als einen punctuell abgeſchloſſenen Act göttlicher Neuſchöpfung, oder als einen allmäligen, pſychologiſchen und ethiſchen Proceß anſieht. Denn von der bibliſch richtigen Beantwortung dieſer Frage wird alles Folgende, namentlich auch die Frage nach der Möglichkeit der Wiedergeburt durch die Taufe abhängen.

Offenbar iſt es einſeitig und äußerlich, ja in gewiſſem Sinne trivial die Wiedergeburt ſo mit der natürlichen Geburt zu paralleliſiren, daß beide nur als Moment des Lebensanfangs gedacht werden. Schon die natürliche Geburt iſt nie ein bloßer Moment, ſondern ein ſchmerzensvoller Proceß, den der Herr ſelbſt (Joh. 16, 21) geiſtlich auf die Geburtsſtunden im Reiche Gottes deutet. Wer aber gar mit Nicodemus meint, beide Begriffe decken ſich, der vergißt geiſtliche Dinge geiſtlich zu richten. Im Reiche Gottes verwirklicht ſich nichts plötzlich in unvermittelter Zauberhaftigkeit. Die Antwort des Herrn an Nicodemus iſt ſehr lehrreich auch in dieſer Beziehung. Nachdem er ihm geſagt, wodurch ſich die wahre Wiedergeburt vollzieht (worauf wir weiter unten zurückkommen), beſchreibt er näher die Art des aus dem Geiſt geborenen Menſchen. Wie der Geiſthauch, der Lufthauch, als Bild des heil. Geiſtes, weht wo er will und du hörſt ſeine Stimme, aber weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht: alſo iſt's, — alſo verhält es ſich (οὕτως ἐστί) mit jedem, der aus dem Geiſte geboren iſt. — Er iſt zwar lebendig geworden, aber das Ziel, das volle Leben iſt noch nicht erreicht. Das aus dem Fleiſche Geborene (τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς) iſt in ihm noch nicht abgethan. Es gilt ein ſtetes ὑπάγειν, vorwärts ſtreben und jagen nach dem vorgeſteckten Ziel, dem Kleinod, welches vorhält die himmliſche Berufung in Chriſto. Erſt wenn die Schmerzen des Todes überwunden und der Leib des Todes abgelegt iſt, iſt auch die Neugeburt zum Leben vollendet. — Bis dahin gilt es auch von dem aus Gott geborenen, daß er ſich bewahren muß (1 Joh. 5, 18 τηρεῖ ἑαυτόν) und daß er nur inſofern nicht ſündiget, als er in ihm bleibet (1 Joh. 3, 6 πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει). Denn nur „wer lieb hat" (ὁ ἀγαπῶν) iſt aus Gott geboren (1 Joh. 4, 7) und der aus Gott geborene thut nicht Sünde, ja kann nicht ſündigen, denn er iſt von Gott geboren (1 Joh. 3, 9) und Alles, was aus Gott geboren iſt, überwindet die Welt. Dieſe Ueberwindung iſt Kampf; — iſt nicht denkbar ohne ſtets erneuerte Geburtswehen, ohne tägliche Buße und Ablegen des Todesleibes, bis daß erſcheinen wird, was wir ſein werden, bei der endlichen παλιγγενεσία, durch welche wir — die wir jetzt ſchon Kinder ſind, ihm gleich ſein, und ihn ſehen werden, wie er iſt (1 Joh. 2, 2 f.), den Herrn, der von ſich ſelbſt bezeugt (Joh. 5, 21), daß er lebendig macht, welche er will.

Deutlicher noch als bei Johannes erſcheint bei Paulus die Wiedergeburt unter den Geſichtspunkt einer fortwährenden Erneuerung geſtellt. Denn wie er den Stand der Wiedergeburt als „Neuheit des Lebens" (καινότης ζωῆς Röm. 6, 4 vgl. 7, 6) faßt und den Chriſten als „neue Creatur" (καινὴ κτίσις 2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15; καινὸς ἄνθρωπος Eph. 4, 24) bezeichnet, ſo tritt bei ihm überhaupt die Wiedergeburt als eine ſolche ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου auf, welche ein ſtetes, tägliches ἀνακαινοῦσθαι mit Nothwendigkeit involvirt (vgl. 2 Cor. 4, 16; Col. 3, 9. 10; Röm. 12, 2 mit Tit. 3, 5).

Ja, es iſt charakteriſtiſch, daß gerade dort, wo er von dem Bad der Wiedergeburt ſpricht — ganz abgeſehen zunächſt davon, ob er damit die Taufe meint — die Erneuerung des heiligen Geiſtes als nothwendiges Correlat mit derſelben verbunden erſcheint, d. h. beide Ausdrücke (wie Hof-

Licht zu ſtellen. Jedenfalls muß auch Hofmann es als ſprachlich zuläſſig gelten laſſen, ja als das gebräuchliche anerkennen, daß ἄνωθεν im Sinne „von oben" — d. h. vom Himmel, durch Gotteswirkung — gefaßt würde. In der Bedeutung „wiederum" kommt es aber nie vor und die allerdings vorkommende zeitliche Bedeutung „von Anbeginn an," „von vorne herein" will doch zum Begriff der neuen Geburt nicht paſſen. Außerdem aber kommt der Ausdruck bei Johannes immer in dem obigen Sinne vor (19, 11. 23) und die Selbſtbezeichnung des Herrn als des ἄνωθεν ἐρχόμενος in demſelben Capitel (3, 31) erſcheint mir für die obige, durchaus contextgemäße Faſſung entſcheidend.

mann richtig sagt), bezeichnen denselben Vorgang, nur daß mit der ἀνακαίνωσις nicht bloß „der neue Lebensanfang," den der heilige Geist in uns gesetzt hat, bezeichnet wird, sondern zugleich auch die währende Kraft, die dauernde Potenz einer Lebensentwickelung und fortschreitenden Lebenserneuerung. Denn grade Paulus ist's, der dagegen energisch protestirt, daß mit der Wiedergeburt ein ein für allemal abgeschlossener Act (ein τετελειοῦσθαι Phil. 3, 12) verbunden sei. Für jeden wahren Christen ist und bleibt das „Sichstrecken zu dem, das da vorne ist" (ἐπεκτείνεσθαι τοῖς ἔμπροσθεν Phil. 3, 13) geradezu geistliche Lebensbedingung, weil er sich selbst noch nicht schätzt, daß er's ergriffen habe. Daher betont der Apostel in demselben Philipper-Brief, daß der, welcher in uns angefangen habe das gute Werk (Phil. 1, 6 ἐναρξάμενος), es auch vollenden werde bis an den Tag Christi, an welchem alles, was παλιγγενεσία heißt, schließlich erst zur Vollendung kommt. Nur von dieser Anschauung aus können wir es verstehen, daß derselbe Apostel, welcher in dem Christen, sofern er in Christo ist, Alles als neugeworden ansieht und das Alte als vergangen (τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδού, γέγονε καινὰ τὰ πάντα 2 Cor. 5, 17), dennoch es für unumgänglich nothwendig erachtet, den gottgemäß geschaffenen neuen Menschen immer wieder anzuziehen und im Geiste des Gemüthes erneuert zu werden (ἀνανεοῦσθαι Eph. 4, 23. 24). Ja, diese Erneuerung wird von ihm als eine von Tag zu Tage nothwendig fortschreitende bezeichnet, während der alte Mensch ebenso allmälig aufgerieben wird (vgl. 2 Cor. 4, 16, wo das Präsens zu beachten ist: ὁ ἔξω ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσωθεν ἀναχαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ.) Ebenso wird Col. 3, 10 der neue Mensch selbst als ἀναχαινούμενος bezeichnet. Es gilt daher ein stetes Starkwerden (χραταιωθῆναι Eph. 3, 16), Zunehmen (ἐνδυναμοῦσθαι Eph. 6, 10), und Wachsen (αὐξάνειν εἰς αὐτὸν Eph. 4, 13. 15) bis zum Mannesalter Christi, ein Erfülltwerden hinein in die ganze Gottesfülle (Eph. 3, 19 πληρωθῆναι εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ), ein Verklärtwerden von einer Klarheit zur andern (2 Cor. 3, 18 μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν), um das Leben der Wiedergeburt als wirklich vorhanden zu documentiren. Wie könnte sonst auch Paulus den Anspruch an die Christen stellen, ein stete „Metamorphose" durch Verneuerung ihres Sinnes (ein μεταμορφοῦσθαι τῇ ἀναχαινώσει τοῦ νοὸς ὑμῶν Röm. 12, 2) durchzumachen. Wie könnte er den Galatern gegenüber, die doch Christen waren, davon sprechen, daß er sie wiederum gebäre (πάλιν ὠδίνω Gal. 4, 19), bis daß (ἄχρις οὗ) Christus in ihnen gestaltet werde, und wie könnte er den Römern gegenüber, die er doch als in dem Besitz des Geistes der Kindschaft schon stehend bezeichnet (Röm. 8, 15 f.), ausdrücklich bekennen, daß er mit ihnen und mit der ganzen unter der φθορά seufzenden Creatur ausschaue und warte auf die Kindschaft, auf die herrliche Freiheit der Kinder Gottes (Rom. 8, 23. στενάζομεν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι [1]).

Ebensowenig aber erscheint bei Petrus und bei Jacobus die Neugeburt als ein ein für allemal abgeschlossener Act. Denn indem Jacobus es betont, daß Gott nach seinem gnädigen Willen uns wiedergeboren, uns gezeugt hat (ἀπεκύησεν Jac. 1, 18) durch das Wort der Wahrheit, giebt er als den Zweck dieser Neugeburt an, daß wir seien gleichsam Erstlinge (ἀπαρχή vgl. Röm. 8, 23) seiner Creaturen. Wie Paulus das Haben der Erstlinge des Geistes gerade als den Grund angiebt für das Seufzen nach der Vollendung der Kindschaft und Erlösung des Leibes, also daß der Geist der Kindschaft eben nur das gewisse Angeld, das Pfand unserer einstigen Verklärung ist (ἀρραβών 2 Cor. 5, 5), — so stellt Jacobus an diejenigen, in welchen das zeugungskräftige Wort, der Träger des Geistes, gepflanzt ist (ἔμφυτον λόγον 1, 21), den Anspruch, daß sie in Sanftmuth, mit empfänglichem Herzen es annehmen sollen (δέξασθε), weil es in sich die Kraft trägt, die Macht hat, ihre Seelen zu retten (δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν). Es erscheint ihm nicht wie ein Widerspruch, daß das Wort schon in sie gepflanzt ist, und daß sie es doch noch annehmen sollen, sondern im graden Gegentheil, jenes ist die Bedingung für dieses, wenn anders der „vollkommene Mann," (τέλειος ἀνήρ Jac. 3, 2) soll zu Tage gefördert werden, der Mann Gottes, in welchem, — wie bei Abraham — der kindliche Glaube durch liebenden Gehorsam in den Werken soll zu seinem Ziel, zu seiner gottgewollten Bethätigung und Vollendung kommen (Jac. 2, 22. ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη). Wie also der Glaube, so ist auch das Leben der Wiedergeburt an und für sich todt (νεκρὰ καθ' ἑαυτήν Jac. 2, 17), sinkt zur todten Potenz herab, wenn nicht die stete Lebensbe-

1) Wenn der Ebräer-Brief, wie ich überzeugt bin, auch von Paulus stammt, so ist das πάλιν ἀναχαινίζειν εἰς μετάνοιαν Ebr. 6, 6 ein ächt paulinischer Ausdruck für die Nothwendigkeit der fortschreitenden Erneuerung im Leben der Wiedergeburt, welche Nothwendigkeit freilich bei den dauernd Unbußfertigen und Abgefallenen zur Unmöglichkeit wird.

wegung geistlicher Art durch erneuerte Annahme des Wortes und durch fortwährenden Liebesgehorsam sich kund giebt. So tief organisch sind Lebenszeugung und Lebensbewegung im Begriff der Wiedergeburt mit einander verknüpft!

Ebenso faßt der Apostel Petrus die Wiedergeburt als derartige geistliche Neuschöpfung, welche die Hoffnung (die ἐλπὶς ζῶσα 1 Petr. 1, 3) zu ihrer nothwendigen Innenseite hat. Diejenigen, welche Gott wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die thatsächliche Auferstehung des Herrn, müssen als solche durch Gottes Gnade bewahrt werden zu dem Heil, welches in der letzten Zeit soll offenbar werden, (1 Petr. 1, 5). Das Heil der Seelen (σωτηρία ψυχῶν) wird daher als Ende, als Zielpunkt des Glaubens (τέλος τῆς πίστεως 1 Petr. 1, 9) bezeichnet, nach welchem diejenigen noch ausschauen, deren Glaube sich hier bewähren soll unter mancherlei Anfechtungen (vgl. v. 11). Gerade weil die wahren Christen aus unvergänglichem Saamen durch das in Ewigkeit bleibende unvergängliche Gotteswort wiedergeboren sind (ἀναγεγεννημένοι 1 Petr. 1, 23), sollen sie im Gehorsam der Wahrheit ihre Seelen keusch machen, immer von neuem sich heiligen lassen durch den Geist zu ungefärbter Bruderliebe, und als eben erst geborene Kindlein (ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη 1 Petr. 2, 2) ein Verlangen haben (ἐποθεῖν) nach der vernünftigen lauteren Milch (vgl. Ebr. 5, 12; 1 Cor. 3, 2), d. h. nach der geistlichen Speise des Wortes, um heranzuwachsen zum Heile (ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε εἰς σωτηρίαν 1 Petr. 2, 2).

So sehr nun aus den betrachteten Stellen als unzweideutige Schriftlehre hervorgeht, daß die Wiedergeburt nun und nimmermehr als einmaliger, in sich abgeschlossener Act aufgefaßt werden kann, so sehr ergiebt sich doch aus denselben, daß sie noch viel weniger als ein bloß ethischer, durch geistliche Selbstbewegung des Menschen sich vollziehender Proceß bezeichnet werden darf. Denn gerade dadurch, daß die Schrift die Nothwendigkeit neuer und stets erneuernder Lebensbewegung für den Wiedergeborenen wiederholentlich in den Vordergrund stellt, setzt sie denselben in ein neues Grundverhältniß zu Gott, in ein Verhältniß, das durch eine Heilsthatsache an dem einzelnen wirklich und wahrhaftig vollzogen sein muß. Denn die Mahnung zur Erneuerung (ἀνακαίνωσις) stützt sich ja gerade darauf, daß der Mensch durch die Gnade Gottes in Christo eine „neue Creatur" geworden ist, daß in ihm „Alles neu geworden" erscheint (2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15). Nur weil und sofern er ein neuer Mensch ist, kann und soll er täglich den neuen Menschen anziehen' (Eph. 4, 23 f.; Col. 3, 9 f.); nur weil und sofern er ein „eben geborenes Kind" ist, kann und soll er auch sich sehnen nach der nahrhaften rechten Milch, (1 Petr. 1, 23; 2, 2); nur weil und sofern der thatsächliche Lebensanfang da ist, kann und soll auch Lebensbewegung statt finden. Wie der Herr mit feierlichem Eide bezeugt (Joh. 5, 24), daß der, welcher sein Wort hört und glaubet dem der ihn gesandt schon das Leben habe, ja hindurchgedrungen sei (μεταβέβηκεν Perf.) aus dem Tode in's Leben, — so wird auch in den angeführten Schriftstellen in aoristischer und Perfect-Form die Thatsache der wiedergebährenden Gnadenwirkung Gottes immer zur Voraussetzung gemacht für die fortgesetzte Lebenserneuerung: (Vgl. Joh. 1, 13: ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν; 1 Joh. 2, 29: ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται; 3, 9: πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ ... ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται; ebenso 1 Joh. 5, 1. 4.) Auch das Sichstrecken nach vorne und das Ergreifen Christi ist ja wesentlich bedingt durch das Ergriffensein von Christo; und die „Neuheit des Lebens" (καινότης ζωῆς Röm. 6, 4; 7, 6) gründet sich darauf, daß durch die neugebährende Gnadenwirkung derselbe alte Mensch, den wir doch täglich wieder ausziehen sollen, thatsächlich mitgekreuzigt und begraben ist in den Tod, (Röm. 6, 6 f. Gal. 6, 14). Und ein vollkommener Mann (τέλειος ἀνήρ Jac. 3, 2; Eph. 4, 15 f.) kann nur der werden, den Gott der Vater in Christo schon gezeugt hat (ἀπεκύησεν Jac. 1, 18) zu einem Kinde Gottes. — Denn wachsen kann nur, was schon da ist und zunehmen kann nur, was schon lebt, und leben kann nur, was geboren ist.

Kommen wir also doch wieder zu dem Begriff des Momentanen, des Punctuellen als bestimmend für das Wesen der Wiedergeburt zurück? Gewiß; — aber nur dann in richtiger Weise, wenn wir den Punkt nicht abgränzen, den Act des Lebensanfangs nicht als vollendet ansehen. Offenbar bestätigt uns die Schrift, wenn wir nicht nach beiden Seiten uns in Sackgassen verlaufen oder im Selbstwiderspruch verharren wollen, eben jenen organischen Begriff der Wiedergeburt, nach welchem dieselbe — wie unsere erste These eben feststellt — „als ein derartig gottgesetzter realer Anfang des neuen Lebens" betrachtet sein will, welcher „mit innerer Nothwendigkeit die organische Entfaltung desselben bis zur idealen Vollendung involvirt." Das widerspricht sich für den Glauben ebensowenig, als der

reale Besitz des Heils und die Sehnsucht nach Vollendung, als das „Nichts inne haben und doch Alles haben," als das „Kind sein" und doch „Kind werden," als die Heilsgewißheit und das Schaffen der Seligkeit mit Furcht und Zittern. Ja, es könnte der Glaube gar nicht ὑπόστασις ἐλπιζομένων, „substantieller Besitz des noch gehofften" sein, wenn nicht die Wiedergburt, die eben im Glauben ihren geistlichen Reflex, ihren subjectiven Erweis hat, sich in demselben Wiederspiel des Schonhabens und doch noch Hoffens bewegte.

Die Probe aber für die Richtigkeit des von uns aufgestellten allgemeinen Begriffs der Wiedergeburt und zugleich die Cautel gegen jegliche formelle und mechanische Veräußerlichung desselben werden wir erst gewinnen, wenn wir — auf unsere zweite These eingehend — das geistliche Wesen derselben mehr inhaltlich aus der Schrift zu bestimmen suchen.

Durch die Geburt werden wir Kinder. Geborenwerden heißt ein Kind werden, womit ein thatsächliches Verhältniß des Geborenen zu dem Gebährenden gesetzt ist. Daher auch die geistliche Wiedergeburt nach der Schrift soviel ist als Hineinversetztwerden in die Kindschaft, υἱοθεσία (filiatio, adoptio in filios Dei). Weil wir eben von Natur Kinder des Zorns sind (τέκνα φύσει ὀργῆς Eph. 2, 3) und Feinde Gottes (Röm. 5, 10), so bedarf es einer neuschöpferischen Versöhnung, die uns der Gnade Gottes gewiß macht und die Aufnahme in die Kindschaft ermöglicht. Daher ist der zu unserer Versöhnung erschienene Sohn Gottes (υἱὸς θεοῦ) der ewige und wahrhaftige Grund unserer Sohnschaft.

In ihm vollzieht sich urbildlich die Wiedergeburt der Menschheit. Nicht ohne Grund wird er deshalb der Erstgeborene aller Kreatur (πρωτότοκος πάσης κτίσεως Col. 1, 15) genannt, sofern er als Sohn von Ewigkeit alle Sohnschaft vermittelt. Er ist das persönliche, mediatorische Princip der Wiedergeburt (ἀρχή Col. 1, 18), sofern er auch zeitlich, nach vollbrachter Versöhnung, der Erstgeborene von den Todten ist (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν), auf daß er in allen Dingen der Erste sei (πρωτεύων Col. 1, 18), d. h. der gottmenschliche Anfang und Ursprungspunkt des neuen Lebens. (1 Cor. 15, 20 f. ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων). Daher auch der zweite Adam (ἔσχατος Ἀδάμ 1 Cor. 15, 45) als der Herr vom Himmel

sich bewährt, indem sein Geist lebengebender Geist ist (ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν), d. h. durch neugebährende Thätigkeit uns zu Kindern Gottes macht. In Christo wurzelt daher die Macht, das Recht und die Wirklichkeit unserer Kindschaft. Denn Gott hat uns durch Jesum Christum vorherbestimmt zur Kindschaft (εἰς υἱοθεσίαν Eph. 1, 5) und Gott hat seinen Sohn gesandt in die Welt, geboren von einem Weibe, auf daß er die unter dem Gesetz erlösete, damit wir die Kindschaft, d. h. das Recht freier Kinder empfingen (Gal. 4, 4. 5), indem Gott den Geist des Sohnes in unsere Herzen gesandt, welcher schreit: Abba, Vater (v. 6 vgl. Röm. 8, 15. ff.). In demselben Sinne wird Joh. 1, 12. 13 auf Grund der Erscheinung des ewigen Wortes, des Gottessohnes in dieser Welt die Macht, Gottes Kinder zu werden (ἐξουσία τέκνα θεοῦ γένεσθαι), von denen ausgesagt, die ihn als Licht der Welt aufgenommen, und als solche nicht fleischlich und natürlich, sondern übernatürlich aus Gott geboren worden sind (ἐγεννήθησαν). Denn dies steht nun einmal als Reichsgrundgesetz des Herrn fest, daß niemand das Reich anders nehmen d. h. empfangen kann, denn als ein Kindlein (ὡς παιδίον Marc. 10, 14; Matth. 18, 3; Luc. 18, 17).

Kinder zu zeugen steht aber lediglich in der Macht des Vaters. Ihr seid aus Gott Kindlein, spricht Johannes (1 Joh. 4, 4; 5, 4). Wir sind in uns selber todt in Sünden (Eph. 2, 1. 5; Col. 2, 13) und Feinde durch die natürliche Gesinnung in bösen Werken (ἐχθροὶ τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις πονηροῖς Col. 1, 21; Röm. 5, 10), verhaftet unter der Knechtschaft der Sünde (Röm. 6, 16. 20) und des Fleisches (Gal. 5, 17; 6, 8; Röm. 7, 14; 8, 5) und unter der Macht des von Adam an über uns herrschenden Todes (Röm. 5, 14 ff.). Neugeburt und Aufnahme in die Kindschaft ist daher nicht denkbar ohne Sündenvergebung um Christi willen (ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν Eph. 1, 7; Col. 1, 14; Luc. 1, 77), ja die Wiedergeburt besteht darin, daß das Adamskind um Christi willen von der Sünde freigesprochen und gerechtfertigt, in ein neues Grundverhältniß zu Gott aufgenommen wird (Röm. 8, 15; 2 Cor. 5, 17; Col. 2, 13 ff.). Namentlich tritt in der paulinischen Lehrweise die Wiedergeburt als gradezu identisch mit der Rechtfertigung des Sünders vor Gott aus Gnaden (Röm. 8, 1; 2 Cor. 5, 21; Eph. 1, 6; 2, 8; Gal. 2, 16; Röm. 3, 20. 28) uns entgegen. Freisprechung von der Sünde und Zurechnung der Gerechtigkeit Christi erscheinen dann aber nur als die begrifflich nothwendig zusammengehörenden Correlate eines und desselben wiedergebährenden Gnadenactes (Röm. 4, 3 ff. Gal. 3, 6).

Kindschaft und Rechtfertigung um Christi willen ist nach der Schrift nicht möglich, ja nicht denkbar ohne Glauben, ohne den empfänglichen Kindessinn, durch welchen — als durch ein gottgewirktes lebendiges Herzensvertrauen zu Christo — allein die Gnade der Wiedergeburt angeeignet werden kann. Denn nicht bloß im Allgemeinen sagt die Schrift, daß es ohne Glauben unmöglich sei, Gott zu gefallen (Ebr. 11, 6). Nein, sie betont es, daß wir alle nur durch den Glauben in Christo Jesu Kinder sind (πάντες υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Gal. 3, 26) und zwar mit Ausschluß (χωρίς) unserer eigenen Leistung, unserer Werke (Röm. 3, 28; Gal. 3, 16). Der Herr selbst bezeugt, daß nur der an ihn Glaubende das Leben habe (Joh. 6, 47), d. h. aus dem Tode zum Leben hindurchgedrungen, also wiedergeboren sei, und Johannes bestätigt es (1 Joh. 5, 1; 2, 22 f. 4, 15 f.), daß nur der da glaubet, daß Jesus sei der Christ, aus Gott geboren worden sei und daß die Macht, Gottes Kinder zu werden, nur denen gegeben sei, die sich empfänglich verhielten (ὅσοι ἔλαβον αὐτὸν) und an seinen Namen glaubten (Joh. 1, 12). Also nimmermehr kann, wenn man nicht dem Sprachgebrauch der Schrift ins Angesicht schlagen will, ein Ungläubiger ein wiedergeborener Mensch genannt werden, mag er getauft sein oder nicht (vgl. Col. 2, 12 διὰ πίστεως).

Erscheint denn nun nicht doch auf solche Weise ein geistliches Verhalten unsererseits zur Bedingung, ja zum geistlichen Wesen und Mittelpunkt der Wiedergeburt gemacht? Ja gewiß. Aber nur ein Verhalten, das der entsprechende subjective Ausdruck ist für das thatsächliche objective Verhältniß, das wir in Christo durch Gottes Gnade zum Vater einnehmen; nur ein Verhalten, welches Gott allein in uns zu wirken im Stande ist; nur ein Verhalten, welches ohne die zeugende Kraft göttlichen Wortes gar nicht denkbar ist; nur ein Verhalten, welches nicht als das schöpferische Princip der Wiedergeburt, sondern lediglich als der eben durch die Wiedergeburt und in derselben gesetzte neue, empfängliche Kindessinn erscheint. Nirgends sagt die Schrift, daß der Glaube die Wiedergeburt, oder daß die Wiedergeburt den Glauben zur Folge hat, sondern immer nur, daß beide ohne einander nicht denkbar, daß sie mit einander verbunden seien wie Leben und Lebensbewegung, wie das neue Herz und sein Pulsschlag. Wo es sich aber um die Entstehung des Glaubens, als des kindlichen Empfangsorgans für das Leben der Wiedergeburt handelt, da heißt es aufs entschiedenste, daß derselbe Gottes Gabe (Eph. 2, 9 θεοῦ τὸ δῶρον Eph. 2 9), Gottes Werk (θεοῦ τὸ ἔργον Joh. 6, 29) sei, daß wir gläubig sind gemäß der Wirksamkeit der Macht seiner Stärke (Eph. 1, 19), daß nur der in uns vollenden kann das gute Werk, der es auch in uns angefangen hat (ἐναρξάμενος Phil. 1, 6) und der allein das Wollen und Vollbringen zu geben vermag (Phil. 2, 13). Was hätte es auch sonst für einen Sinn, wenn wir als der Thon und Gott als der Töpfer bezeichnet wird (Jes. 45, 9 f.; 29, 16; 64, 7; Jer. 18, 6; Röm. 9, 20) und wenn das steinerne Herz in unserm Innern nur durch seine neuschöpferische Gnade (Ps. 51, 12) in ein fleischernes, d. h. weiches und empfängliches Herz umgewandelt werden kann (Ezech. 36, 25 ff.).

Ist denn damit die Wiedergeburt ihrem geistlichen Wesen nach nicht doch wieder zu einem irresistiblen Gnadenact geworden? Nimmermehr. Denn der Mensch kann nicht bloß dem Zuge der Gnade widerstreben (Matth. 23, 37), sondern die Wiedergeburt selbst soll und muß sich als freies und neues Leben der Kindschaft bewähren und beweisen in stetem Gegensatz gegen das unfreie und alte Leben der Knechtschaft in der Sünde. Daher die Betonung der nothwendigen Sinnesänderung (μετάνοια) als conditio sine qua non für die geistliche Neugeburt. Nothwendigkeit und Freiheit, Gottes Alleinwirksamkeit und menschliche Lebensbewegung schließen sich eben nicht aus, sondern bedingen sich gegenseitig, sind in geheimnißvollem Problem mit einander verschlungen, wie in jeder Geburt organischen, creatürlichen Lebens. Dieses Problem dürfen und müssen wir bestehen lassen als ein heiliges Geheimniß, das uns doch erfahrungsmäßig klar und gewiß ist. Ueberall wo dem Wirken der wiedergebährenden Gnade ein Widerstand bewußter Art, der eigenwillige alte Sinn des Adamkindes entgegentritt, wird auch eine bewußte Sinnesänderung (ein μετανοεῖν) verlangt (Act. 2, 38) 3, 19; Marc. 1, 15), wenn anders die Wiedergeburt sich an dem Menschen vollziehen soll; ja Sinnesänderung und Bekehrung (μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν Act. 26, 20) Buße und Glaube (Marc. 1, 15 μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε) erscheinen als nothwendig zusammengehörende, bedingende Momente für den Eintritt und die Bewährung des neuen Lebens in Christo. Und doch ist es nur Gott der Herr, der im Stande ist Buße zu geben (δοῦναι μετάνοιαν Act. 5, 31; 11, 18; 2 Tim. 2, 25) und den Menschen bei vorausgesetztem Abfall wieder zur Buße zu erneuern (ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν Ebr. 6, 6).

Ebenso ist es mit der Liebe und der Bewährung des Lebens der Wiedergeburt in der Heiligung. Die Schrift sagt nicht bloß, daß wir zur

Heiligung berufen sind (1 Thess. 4, 7), — daß wir durch tägliche Verneuerung des Sinnes (ἀναναίνωσις τοῦ νοός Röm. 12, 2, vgl. 2 Cor. 7, 1) bewähren sollen, weß Geistes Kinder wir sind, daß ohne Heiligung niemand den Herrn sehen, also an der allendlichen „Wiedergeburt" (Math. 19, 28) Theil haben wird, sondern sie spricht es gradezu aus, daß Weltüberwindung Kriterium der Geburt aus Gott sei (1 Joh. 5, 4) und daß nur, ‚wer lieb habe" (πᾶς ὁ ἀγαπῶν) aus Gott geboren sei und Gott kenne (1 Joh. 4, 7, vgl. Joh. 8, 42).

Dürfen wir daraus den Schluß ziehen, daß die bewußte Bekehrung oder die Heiligung in der Liebe mit der Wiedergeburt identisch seien? Gewiß nicht; — sondern nur, daß nach der persönlichen Innenseite betrachtet, das Leben der Wiedergeburt, die υἱοθεσία nicht denkbar ist, ohne gläubigen Kindessinn; und daß dieser — allein auf Gottes Gnadenwirkung ruhend — beim bewußt renitirenden Menschen nicht denkbar ist ohne stete und tägliche Erneuerung und Heiligung in bußfertiger Bekehrung (Eph. 4, 23 ff., Col. 3, 9 f.) und aufrichtiger Gegenliebe.

Was folgt nun aus dem Allem für die richtige Begriffsbestimmung des geistlichen Wesens der Wiedergeburt? Auf Grund der neuschöpferischen Heilsthat Christi, des Erstgeborenen, ist sie nichts anders als: Aufnahme des Einzelnen in die Kindschaft (υἱοθεσία), oder was dasselbe: Rechtfertigung (δικαίωσις) des Sünders durch die Sündenvergebung und Zurechnung des Verdienstes Christi; oder, was wiederum dasselbe, nur nach einer anderen Seite der Sache bezeichnet: kindlich gläubige Annahme der Gnade in Christo (πίστις), welche beim erwachsenen Menschen nicht ohne bußfertige Bekehrung und Heiligung in der Liebe (ἐνεργουμένη δὶ ἀγάπης Gal. 5, 6) gedacht werden kann.

Vergleichen wir dieses Resultat mit der obigen allgemeinen Begriffsbestimmung, und mit unserer zweiten These, so tritt auf's Klarste hervor, daß wir uns den Vorgang der Wiedergeburt schriftmäßig gedacht. Der Sprachgebrauch der Schrift verfährt mit dem Ausdruck „Kindschaft" (υἱοθεσία) ganz wie mit dem Worte „Wiedergeburt" (παλιγγενεσία). Wir *sind* schon Kinder (1 Joh. 3, 2) und haben den Geist der Kindschaft schon empfangen (Röm. 8, 15 ff.), also das reale Verhältniß ist als ein gottgesetzter Anfang schon da, nicht erst allmälig von uns zu erringen; und doch ist noch nicht erschienen, was wir sein werden, also das Erbe noch nicht unser sondern wir warten auf die Kindschaft (υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι), die erst

bei der Erlösung unseres Leibes (ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν) uns ganz zu Theil werden wird (Rom. 8, 23). — Stellen wir ferner die Wiedergeburt unter den Gesichtspunkt der Rechtfertigung, so ist wiederum gewiß, daß dieselbe zwar nicht allmälig durch unser Verhalten zu erringen, sondern ein Gnadenact Gottes ist (actus forensis), durch welchen er uns um Christi Willen freispricht von unseren Sünden; daß aber dennoch eine tägliche Rechtfertigung von neuem uns Noth thut, also eine fortgesetzte Wiedergeburt, bis wir einst vor Gottes Angesicht gerechtfertigt werden dastehen in Christo, rein von aller Sünde und vom Leibe dieses Todes; daß es also kein Widerspruch ist, mit Paulo zu sagen: „So ist nun nichts Verdammliches an denen, die in Christo sind", und doch im Gefühl der uns noch anklebenden Sünde und der unaufgehobenen Antinomie mit demselben Apostel zu seufzen: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes". — Stellen wir endlich die Wiedergeburt unter den Gesichtspunkt des Glaubens (resp. der Bekehrung), so ist es ebenfalls klar, daß derselbe als wirklich vorhandener Kindessinn von Gott in uns schon gepflanzt sein muß, nicht also erst allmälig gesucht und errungen werden soll; (als Wiedergeborene glauben wir und *sind* bekehrt zu dem Bischof und Hirten unsrer Seelen); und doch muß die Wiedergeburt im Glauben sich *täglich* in uns vollziehen, und der alte Adam durch tägliche Buße in uns ersäuft werden und der neue erstehen, also das Leben der Wiedergeburt wachsen im Ringen mit der Sünde bis zur Vollendung, wenn anders Pauli Wort wahr werden soll, daß die Gerechtigkeit Gottes, daß das Evangelium sich offenbaren soll aus Glauben in Glauben (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν Röm. 1, 17), und das Ziel des Glaubens (τέλος τῆς πίστεως 1 Petr. 1, 9) allendlich erlangt werden soll, da denn mit der Vollendung der Wiedergeburt auch das Glauben dem Schauen Raum geben muß. — Wir sagen deshalb nicht, daß das Gnadenwunder der Wiedergeburt sich täglich oder überhaupt im eigentlichen Sinne *wiederholen* könne. Nur für den, der die Wiedergeburt als einzelnen plötzlich abgeschlossenen Gnadenact faßt, liegt die Gefahr nahe, von einer Wiederholung der Wiedergeburt zu sprechen, wenn etwa durch zeitweiligen Unglauben der Kindessinn verloren gegangen und der Mensch aus dem Stande der Wiedergeburt gefallen ist, und dann wieder umkehrt in bußfertigem Glauben. Das nennen wir aber nimmermehr eine zweite Wiedergeburt, sondern nur Wiedererneuerung des gottgegebenen Kindesrechtes und der gottgeschenkten Kindesmacht zur gottgewollten Wahrheit des innern Le-

bens. Der verlorene Sohn bekehrt sich und wird dadurch von neuem ein wiedergeborenes Kind des Vaters. Aber die unterbrochene, und in dieser Zwischenzeit gleichsam potentiell ruhende Wiedergeburt tritt dann nur wieder ins Leben, wird wieder wahr im gottgewollten Sinne, und es bestätigt sich auch durch solche Erfahrung unser Satz: „daß die Wiedergeburt als ein derartig gottgesetzter realer Anfang des neuen Lebens zu betrachten sei, welcher mit innerer Nothwendigkeit die organische Entfaltung desselben bis zur idealen Vollendung involvire"; oder, mehr geistlich bezeichnet: „als dasjenige geheimnißvolle, erst in jenem Leben vollendete Gnadenwunder Gottes, durch welches der als Adamskind zum Tode geborene natürliche Mensch um Christi willen durch den Glauben gerechtfertigt ein lebendiges Gotteskind wird, hier zeitlich und dort ewiglich".

Wenn sich aus unserer bisherigen Untersuchung herausgestellt hat, daß nach der Schrift die Wiedergeburt nicht auf einen einzelnen Moment beschränkt werden kann, so wird von vorne herein auch erwartet werden müssen, daß die Taufe, die ja eben ein einmaliger Act ist, nicht als das einzige Wiedergeburtsmittel bezeichnet werden kann. Zwar ist es unrichtig, in diesem Zusammenhange darauf hinzuweisen, daß neben dem „Bade" der Wiedergeburt Tit. 3, 5 ein anderer Autor genannt werde, nämlich der heilige Geist, der die Wiedergeburt und Erneuerung bewirke [1]), und daß deshalb die Wassertaufe als solche nicht dieselbe zu wirken vermöge. Denn das Wasserbad und der heilige Geist sind ja nich zwei „Autoren" coordinirter Art, die sich etwa ausschlössen, oder zwei „Potenzen", die sich in das Recht der wiedergebährenden Wirkung theilten; sondern der Geist wirkt eben durch das Wasser, als durch sein gottgeordnetes Medium. Ueberhaupt sollte doch darüber endlich einmal der verwirrende Streit aufhören, ob denn ein creatürliches Mittel das neue Leben hervorzubringen vermöge, da es doch schon die einfache Logik verlangt die bewirkende Ursache (causa efficiens) nicht mit dem sinnlichen Mittel (causa medians) zu verwech-

1) Seeberg a. a. O. S. 396. Ist es wohl denkbar, daß ein lutherischer Theologe sich so ausdrücken kann, wie Seeberg an jener Stelle: „ist die ἀναχαίνωσις Wirkung des λουτρόν, so kann sie nicht zugleich Wirkung des πνεῦμα ἅγιον sein." —! — Wie unlogisch hat sich also der Herr Jesus Joh. 3, 5 ausgesprochen!

seln, durch welches eben jene Ursache wirksam ist. Das versteht sich von selbst, daß nach der Schrift Gott allein es ist, der uns neugebiert, daß wir „aus Gott" (ἐκ θεοῦ Joh. 1, 13; Jac. 1, 18; 1 Joh. 5, 4 ꝛc.) geboren werden, daß er in dem Sohne uns lebendig macht (Joh. 5, 21 ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ) und der heil. Geist das wiedergebährende Princip ist (πνεῦμα ζωοποιοῦν Joh. 6, 63; 1 Cor. 15, 47).

Das kann aber allerdings fraglich erscheinen, ob unter den gottgesetzten Gnadenmitteln, die als exhibitive Medien in durchaus coordinirtem Verhältniß stehen, das Wort oder das Sacrament die Wiedergeburt vermittelt, und wenn beide, in welchem Verhältniß wir die eigenthümliche Wirkungsweise derselben nach der Schrift uns zu denken haben. Es wird sich uns in dieser Beziehung zunächst herausstellen, daß die lutherischen Theologen der Neuzeit im Zusammenhange mit ihrer unorganischen, punctuellen Auffassung der Wiedergeburt auch die specifisch wiedergebährende Wirkung des Taufsacramentes in zu exclusiver Weise behaupten.

Die Schrift bezeichnet als Wiedergeburtsmittel direct und unzweideutig zunächst das Wort Gottes, und zwar nicht bloß das wesentliche, wie es ewig in dem Sohne Gottes urständet, sondern auch das verkündigte und gepredigte, in welchem das ewige Wort (λόγος) eben zeugungs- und bekehrungskräftig gegenwärtig zu sein verheißen hat. Nichts ist schriftwidriger, als der Gedanke, daß das Wort sich bloß an das Bewußtsein der geistigen Persönlichkeit des Menschen richtend, lediglich „ein Verhalten" desselben zu Gott zu wirken im Stande sei. Wir sehen vorläufig noch ganz davon ab, daß auch im Sacrament nur das verkündigte Wort der Einsetzung das „Verhältniß" des Christen zu Gott zu begründen und zu erhalten vermag. An und für sich und ohne in diesem Zusammenhange des Sacramentes Erwähnung zu thun, sagt die Schrift, daß wir durch das lebendige und in Ewigkeit bleibende Wort Gottes wiedergeboren sind (1 Petr. 1, 23). Mag an dieser Stelle immerhin der Saame — (die σπορὰ ἄφθαρτος, die wegen des ἐκ als Urquell der Wiedergeburt von dem Medium des Wortes, vor welchem die Präposition διὰ steht, unterschieden sein will) — das zeugende Princip sein, d. h. der heilige Geist, von welchem im vorhergehenden Verse die Rede ist. Gleichwol erscheint das Wort und zwar das verkündigte, das evangelische (τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς) als Wiedergeburtsmedium, also als dasjenige, welches das wirkliche Kindschaftsverhältniß u bewirken die Macht und die Aufgabe hat. Warum würde denn auch,

sonst von dem Herrn selber das Wort als der Saame bezeichnet (Luc. 8, 11), von welchem Johannes sagt, daß er im Wiedergeborenen bleibe (σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει 1 Joh. 3, 9). Ja, der Saame ist das Wort Gottes, weil es eben Träger des Geistes ist, des Geistes, der Christum den verklärten Gottes- und Menschensohn in uns wohnen macht. Wir dürfen nicht sagen, daß „das Wort nur den Geist Christi, nicht aber das reale verklärte Leben des Gottmenschen, inclusive seine erhöhte Menschennatur uns bringe." Wäre denn das Wort Gottes kräftig (λόγος θεοῦ ἐνεργής Ebr. 4, 12) und das Evangelium wirklich eine Kraft Gottes zur Seligkeit (δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν Röm. 1, 16), wenn es uns nicht den ganzen Herrn, den ungetheilten Christus brächte? Eben weil Christus nicht zertheilt werden kann, so ist er auch in dem Worte, an welches er für uns sein Leben gebunden, ganz gegenwärtig. Und deshalb ists und bleibt es wahr, daß seine Worte nicht bloß Geist, sondern auch Leben sind (ζωή ἐστιν Joh. 6, 63), daß wer sein Wort bewahren wird, den Tod nicht sehen wird ewiglich (1 Joh. 8, 51). Denn dazu ist eben das ewige Wort Fleisch geworden (Joh. 1, 14), dazu ist uns die Gewißheit gegeben, daß der nunmehr erhöhte Herr als Haupt der Gemeinde Alles in Allem erfüllt (Eph. 4, 10; 1, 12), auf daß wir die Zuversicht hätten, daß wir in seinem Worte ihn selbst nahe haben, ihn den wahrhaftigen und leibhaftigen Herrn, der der Grund unserer Heilsgewißheit ist, und der in uns lebt kraft seines Wortes. Spricht er doch selbst zu seinen Jüngern, indem er ihr Verhältniß zu ihm als das der Reben zum Weinstock, also als ein Verhältniß der tiefsten unio mystica bezeichnet: Ihr seid jetzt rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe. Bleibet in mir und ich in euch (Joh. 15, 3 f.). Das Bleiben in ihm (μένειν ἐν ἐμοί) wird (v. 7) gradezu mit dem Bleiben seiner Worte in uns identificirt. Denn er hat Worte des ewigen Lebens. Der wahre, volle und starke Glaube redet bis auf den heutigen Tag zu dem Herrn Jesus mit dem Hauptmann zu Capernaum: sprich nur Ein Wort (Luc. 7, 7; Matth. 8, 8), so werde ich gesund. Sein damaliges: „Stehe auf und wandle" (Matth. 9, 5) und sein: „Schweig und verstumme" (Matth. 4, 39) richtet noch heut zu Tage auf die müden Knie und stillt noch heute die Wogen der Anfechtung. Denn wie einst die Welt ist schöpferisch bereitet worden allein durchs Wort Gottes (ῥήματι θεοῦ Ebr. 11, 3; Joh. 1, 3), so ist es fort und fort der Herr, der alle Dinge trägt, d. h. ihr Wesen erhält und belebt und vollendet durch das Wort seiner Kraft (τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ

Ebr. 1, 3). Alles Leben ist also durch das Wort Gottes vermittelt, das leibliche, wie das geistige, das natürliche, wie das Leben der Wiedergeburt.

Aber gilt das nicht vielleicht bloß von dem wesentlichen Worte Gottes (dem λόγος κατ' ἐξοχήν), und von dem unmittelbar aus dem Munde des Herrn kommenden? Müssen wir nicht unterscheiden zwischen Jesu Wort und dem Worte seiner Diener, dem verkündigten Worte des Evangeliums. Allerdings besteht zwischen beiden insofern ein Unterschied, als das gepredigte und verkündigte Wort an jenem Urworte seine stete Quelle und seine Norm hat. Unter dieser Voraussetzung ist aber auch das gepredigte und gesprochene Wort, trotz dem schwachen und sündhaften menschlichen Munde, durch welchen es geht, nach des Herrn Verheißung (Matth. 10, 19 f. Marc 13, 11; Luc. 12, 11; 21, 14 f.) sein Wort, durch welches er wirksam sein und die Herzen der Menschen wiedergebähren und seinen Geist und durch denselben sich selbst in ihre Herzen geben will. Sonst wäre es schlechterdings nicht zu verstehen, wie Paulus z. B. den Corinthern sagen könnte, er habe sie in Christo durch das Evangelium gezeugt (ἐγέννησα ὑμᾶς 1 Cor. 4, 15 vgl. 1 Cor. 3, 3), d. h. wiedergeboren zu dem neuen Leben in Christo. Also muß doch das verkündigte Wort das gottgeordnete Wiedergebursmittel sein, wie auch an jener Petristelle (1, 23) es uns schon als solches entgegentrat. Nicht ohne Grund nennt sich Paulus daher den geistlichen Vater der Corinther und schreibt dem Philemon (v. 10), daß er — offenbar durch sein Wort — den Onesimus gezeuget habe in seinen Banden. Ja selbst bei Voraussetzung eingetretenen Abfalls bezeichnet Paulus seine evangelische Amtsthätigkeit als wiedergebährende Thätigkeit, wenn er zu den Galatern schreibt, daß er sie, seine verlornen Kinder, mit Schmerzen wiederum gebäre (οὓς πάλιν ὠδίνω Gal. 4, 19), bis daß Christus in ihnen Gestalt gewinne. Ebenso bezeugt Jacobus, nachdem er hervorgehoben, wie Gott der Vater uns geboren hat (ἀπεκύησεν Jac. 1, 18) durch das Wort der Wahrheit zu Erstlingen seiner Creaturen, daß wir sollen mit Sanftmuth annehmen das in uns gepflanzte Wort (τὸν ἔμφυτον λόγον), welches Kraft hat (δυνάμενον) zu retten unsere Seelen. Also nicht bloß an unsere Reflexion und unser Bewußtsein wendet sich das Wort, uns geistig zu überzeugen; nein, es wird zum geistlichen Lebensquell, zum tiefen Hintergrunde unseres Herzens, daß es — wie ein eingesenkter Saame, — durch die ihm einwohnende Kraft Christi sich immer wieder zeugungskräftig bewähre. Daher ist das Wort, wie Geburtsmittel, so auch Nahrung, ja Lebenselement. Wie der Leib

vom Brode, so soll und kann der neue Mensch vom Worte leben, wie es Matth. 4, 4 (vgl. Röm. 10, 8) heißt: daß der Mensch lebt in jeglichem Worte (ἐν παντὶ ῥήματι), das durch den Mund Gottes geht. Es ist also nicht bloß Saame, es ist auch wirklich und wahrhaftig Speise, es ist nicht bloß Wiedergeburts- sondern auch Nahrungsmittel des neuen Menschen (Joh. 4, 32 ff. 6, 27), Lebensbrod. Wie könnte es aber das sein, wenn es nicht in sich trüge das wahre Brod des Lebens, das vom Himmel gekommen, den ganzen, ungetheilten, wahrhaftigen Christus. Derselbe Christus, welcher spricht, wer da isset mein Fleisch und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben (Joh. 6, 54), — derselbe bezeuget zugleich (Joh. 5, 24): wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer mein Wort höret und glaubet, der hat das ewige Leben. Schon daraus können und müssen wir schließen, daß der Empfang des ganzen leibhaftigen Christus, der als solcher das Leben ist, nicht specifisch an das Abendmahl gebunden sein, sondern auch durch das Wort uns zu Theil werden kann. Ohne reale Gemeinschaft mit ihm ist die Wiedergeburt nicht möglich. Das Wort aber ist Wiedergeburtsmittel. Also giebt es den ganzen leibhaftigen Christus. Auch scheint uns Joh. 6 durchgehends dafür den Beweis zu geben. Denn von dem Abendmahl als Sacrament ist nicht nur „wahrscheinlich" in dem ganzen Kapitel nicht die Rede, sondern nach Joh. 6, 54 ist es sogar unmöglich, daß hier direct vom Sacrament des Altares die Rede sein kann. Denn ganz abgesehen davon, daß das Abendmahl damals noch gar nicht gestiftet war, also doch auch vor diesem Sacrament und ohne dasselbe eine wahrhaftige, wenn auch geistlich im Glauben vermittelte Nießung des Leibes und Blutes Christi möglich gewesen sein muß, da der Herr dazu mahnt, — ich sage ganz abgesehen davon erscheint mir der obige Vers zwingend dafür, daß hier zunächst nicht vom Abendmahl die Rede sein könne. Denn von der Handlung des Abendmahls gilt es eben nicht ohne weiteres und unbedingt: „wer da isset mein Fleisch und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben." Der Ungläubige — das wissen wir aus 1 Cor. 11 — isset und trinket Christi Fleisch und Blut auch, hat aber nicht das Leben, sondern den Tod. Nicht ohne Grund haben sich die reformirten Ausleger (neuerdings noch Ebrard gegen Sartorius) mit aller Macht auf diesen Vers gestützt, um, ihn direct vom Abendmahlsgenuß verstehend, die manducatio infidelium zu leugnen und die Realität der Darreichung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl vom Glauben abhängig zu machen. Aber schon der ganze Zusammenhang

weiset darauf hin, daß hier vom gläubigen Genuß (vgl. v. 64) des sich für uns dahingebenden Herrn die Rede ist, und daß also auch im Glauben dieses Brod des Lebens, der ganze wahrhaftige Christus, und zwar nicht ohne seine verklärte Leiblichkeit real genossen werden kann und soll. Denn das ist doch realer Genuß, durch welchen uns das Leben zu Theil wird. Was bringt aber dem Gläubigen dieses Leben des verklärten Herrn? — Sein Wort. Denn „meine Worte sind Geist und sind Leben," — so schließt ja der Herr seine Rede.

Warum scheuen wir uns denn, dem Worte diese volle, vom Herrn selbst ihm beigelegte Lebenskraft zuzugestehen, da ja dem Sacrament keinesfalls dadurch ein Abbruch geschieht, sondern dasselbe nur fester und tiefer gegründet wird aufs Wort und durchs Wort. Denn wir bekennen doch mit Luther: „Wasser thuts freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist;" und: „Essen und Trinken thuts freilich nicht, sondern die Worte, so da stehen: für euch gegeben ꝛc." Sollen wir dem Worte überhaupt das absprechen, was doch in dem Sacramente selbst allein durchs Wort gewirkt und vermittelt wird, und zwar nicht bloß durch das wesentliche Wort, das beim Vater ist, sondern durch das gesprochene, verkündigte Wort. Wenn wir uns doch erst daran gewöhnten, loszukommen von dem uns so zähe anklebenden Spiritualismus, der das Wort immer nur wie einen flatus vocis, wie einen bloßen Gedankenausdruck ansieht, der nur dort in rechter Weise angebracht und wirksam ist, wo bewußtes, persönliches Verhalten und Empfänglichkeit ihm entgegenkommen. Das ist nicht einmal bei menschlichem Wort der Fall, welches oft (wie z. B. Segensworte) eine Wirkung übt, ohne daß ihm das reflectirte Bewußtsein des Betreffenden entgegenkommt. Wie sollte das beim lebendigen Worte Gottes nicht der Fall sein, welches der Träger aller schöpferischen und neuschöpferischen Gotteswirkungen ist! Ja, selbst unser „Naturleben," — um doch das gäng und gäbe Wort zu brauchen — wenn es anders unter die Wirkung der wiedergebährenden Gnade gestellt werden kann, ist durchs Wort geheiligt und wird von Gottes Wort getragen. Sonst könnte nicht Paulus zu den Corinthern sagen (1 Cor. 6, 15), ohne in diesem Zusammenhange vom Sacrament zu reden, daß ihre Leiber Christi Glieder seien, und uns dessen versichern, daß unser Leib ein Tempel des heiligen Geistes sei, der in uns ist, und welchen wir haben von Gott und sind nicht unser selbst (1 Cor. 6, 19). — Wodurch ist aber der Geist, welcher ist ein Geist Christi, in uns gekommen, anders als durchs

Wort (1 Cor. 3, 16), welches ist Träger des Geistes und durch welches der Geist Christum in uns verklärt, zu wohnen durch den Glauben in unsere Herzen (Eph. 3, 17) Und wenn derselbe Paulus hinweist (Eph. 5, 30 ff.) auf das „große Geheimniß," kraft dessen Christus und die Gemeinde „Ein Fleisch" sind, Er das Haupt und sie der Leib, so daß wir alle an unsrem Theile „Glieder sind seines Leibes, von seinem Fleisch und seinem Gebeine," so redet er hier keineswegs direct vom Abendmahl, dessen im ganzen Epheserbrief nicht Erwähnung geschieht, sondern von einem währenden Grundverhältniß, welches zwar in der Taufe (Eph. 5, 26) seinen heilsordnungsmäßigen Anfang genommen und in dem Abendmahlsgenuß gestärkt und immer wieder erneuert wird, aber doch gewiß nicht sich ausschließlich auf den Act der Abendmahlsgemeinschaft bezieht; sonst müßte der Einzelne, wie die Gemeinde immerwährend Abendmahl feiern, um dieser Gemeinschaft gewiß zu sein und zu bleiben. Nur weil die Gemeinde auch im gläubig empfangenen Wort den Herrn sich wahrhaftig und leibhaftig nahe weiß, kann sie sich zu ihrer Glaubensstärkung seiner Nähe im Abendmahl getrösten [1]).

[1]) Es ist hier nicht der Ort, auf das Verhältniß von Wort und Abendmahl näher einzugehen. Durch das Obige wird nicht im mindesten alterirt, was 1 Cor. 10, 16 ff. als Wirkung des Abendmahls bezeichnet wird. Es ist das überhaupt die einzige Stelle, welche die sogen. leibliche Wirkung des Abendmahls andeutungsweise ausspricht. Unsere gliedliche Gemeinschaft mit dem Leibe Christi und dadurch unter einander wird durch den Genuß des Einen Brodes motivirt, welches die Gemeinschaft des Leibes Christi ist. Sonst wird immer nur die Vergebung der Sünden, also dieselbe Wirkung, die auch dem Evangelium zugeschrieben wird, vom Abendmahl ausgesagt. Was aber unsere Gliedschaft am Leibe Christi betrifft, und die dadurch verbürgte Gewißheit der geistleiblichen Gemeinschaft mit ihm, so ist dieselbe auch nicht erst durchs Abendmahl vermittelt, sondern schon vorher durch Wort und Taufe. Sonst gingen alle die Kinder, die vor dem Genuß des Abendmahls sterben, eines wesentlichen Heilsgutes verlustig und wir müßten consequenter Maßen zur cyprianschen und griechischen Kindercommunion uns entschließen. Fragt man aber, was uns denn das Abendmahl Specifisches böte und wozu Gott es eingesetzt, da schon das Wort uns den ganzen leibhaftigen Christus bringe, — so ist einerseits zu antworten, daß *inhaltlich* etwas „Specifisches," d. h. eine Gnadengabe, die das Wort nicht enthielte, — im Abendmahl uns nach der Schrift auch nicht geboten werden soll; daß aber *modal*, der Art und Weise nach, allerdings im Abendmahl etwas Besonderes geboten wird, nämlich Christi Leib und Blut *zu essen und zu trinken*, nicht bloß geistlich mit dem Herzen (Joh. 6), sondern auch leiblich mit dem Munde, daß also Christus zu unserer besonderen Glaubensstärkung und Heilsvergewisserung sich uns nicht bloß ganz (wie auch im Wort), sondern in leibhaftigem Genuß und durch leibliche Vermittelung persönlich zu eigen giebt. Vgl. darüber das am Schluß über Wort und Sacrament aus der Schrift Beigebrachte.

Aber noch von einer ganz anderen Seite läßt sich aus der Schrift erweisen, daß dieselbe das Wort, das verkündigte Evangelium nicht bloß ausnahmsweise, sondern ordnungsmäßig als Wiedergeburtsmittel ansieht, als dasjenige Gnadenmittel, durch welches unser Kindschaftsverhältniß zu Gott immer wieder erzeugt und erhalten wird. Wenn es nämlich gewiß ist, wie wir gesehen, daß Kindschaft nicht möglich ist ohne Glauben, ja daß am Glauben die Wiedergeburt ihre nothwendige subjective Innenseite hat, so beweisen alle die Aussagen der Schrift, welche direct und ohne Einschränkung den Glauben aus der Predigt geboren sein lassen, daß das Wort Gottes das eigentliche Wiedergeburtsmittel ist. Oder welches Recht haben wir — etwa aus Furcht, der specifischen Taufwirkung zu nahe zu treten — das bestimmte Wort Pauli umzudeuten: daß der Glaube aus dem Gehör, aus der Predigt (ἐξ ἀκοῆς Röm. 10, 17) kommt. Zwar sagt er nicht, daß er *nur* aus dem gehörten Wort komme, mit Ausschluß der Taufe. Vielmehr werden wir später sehen, daß heilsordnungsmäßig der Glaube nicht ohne die Taufe dem Menschen zur vollen freudigen Gewißheit wird. Aber zunächst gilt es doch zuzugestehen und festzuhalten, daß das Wort die Kraft Gottes ist zur Seligkeit jedem, der da *glaubet* (παντὶ τῷ πιστεύοντι Rom 1. 17). Auch lehrt namentlich die Apostelgeschichte, daß überall das verkündigte Wort Buße und Glaube, also den empfänglichen Kindessinn zu wirken die Aufgabe habe, daß also auch vor der Taufe wahrer und herzlicher Glaube möglich, ja nothwendig sei, wenn die Taufe segensreich soll empfangen werden. Freilich liegen solche Beispiele nur innerhalb des Missionsgebietes gegenüber erwachsenen und bewußten Menschen vor, bei welchen der bußfertige Glaube als die nothwendige Voraussetzung erscheint für die Heilswirkung der Taufe; und wir dürfen daher aus ihnen keinen voreiligen Schluß auf die Geltung der Kindertaufe uns erlauben. Aber das steht doch fest, daß die Samariter der Predigt des Philippus erst *glaubten* (Act. 8, 12), bevor sie sich taufen ließen; ja daß derselbe Philippus den Kämmerer von Mohrenland nicht eher taufte, als bis derselbige in Folge der evangelischen Verkündigung des Apostels die Frage bejahen konnte: glaubest du *von ganzem Herzen* (Act. 12, 37). Wer aber von ganzem Herzen glaubt, der ist durch die Gotteskraft des Wortes wiedergeboren und wir haben schlechterdings nicht das Recht zu leugnen, daß Bekehrung möglich sei vor der Taufe und ohne dieselbe. Auch als Petrus (Act. 10, 44) im Hause des Cornelius das Wort Gottes redete, fiel der

Geist auf alle die dem Wort zuhörten. Und wenngleich an dieser Stelle, wie der Zusammenhang lehrt, ein besonderer Ausnahmefall in Betreff der höheren charismatischen Begabung der ersten bekehrten Heiden providentiell von Gott geordnet war, so giebt der Vorfall doch in Analogie mit den schon betrachteten Beispielen uns die Gewißheit, daß das Wort als bekehrungskräftiges Gnadenmittel den Glauben und somit die Wiedergeburt zu bewirken vermag.

Aber verwickeln wir uns auf solche Weise nicht in unauflösliche Schwierigkeiten, und müssen wir nicht im umgekehrten Sinne, wie Seeberg (S. 398), bei solch einem Resultate fragen: „thut das Wort Alles, was bleibt da noch für die übrigen Potenzen und Gnadenmittel im Reiche Gottes übrig?" — Sollten wir wirklich mit unserer Deduction in eine Sackgasse gerathen sein, so sind wir an der Hand des göttlichen Wortes in dieselbe gerathen, und diese Leuchte muß uns wieder den rechten Ausweg finden lassen. Selbst wenn wir nicht wüßten, wozu Gott zwei Gnadenmittel, neben dem Wort noch das Sacrament gestiftet, falls schon im Worte Alles enthalten ist, — so müßten wir eben unsern Mund in den Staub stecken und uns bescheiden, eine genügende Begründung dafür zu geben.

So steht aber die Sache keineswegs. Wenn auch nach allem Gesagten das Wort das principielle Wiedergeburtsmittel ist, so ist es dieses doch nie ohne Sacrament, namentlich nie ohne die Taufe, so wie die Taufe ihrerseits nie als Wiedergeburtsmittel gedacht werden kann ohne das Wort. Beide ergänzen und bedingen sich gegenseitig.

Daher auch zunächst an allen den genannten Stellen in der Apostelgeschichte die wiedergebährende und glaubenerzeugende Wirkung des Wortes immer erst in der Taufe ihren heilsordnungsmäßigen Abschluß und Zielpunkt gewinnt, so daß offenbar nie ohne Taufe der heilsgewisse, fröhliche Anfang des Heilslebens in Christo gedacht werden kann. Denn gleich bei der ersten Pfingstpredigt Petri, die den Zuhörenden durchs Herz gegangen war, läßt es der Apostel nicht blos dabei bewenden, daß sie Buße thun, sondern weist auf die Taufe hin, als auf das Mittel, durch welches sie die Sündenvergebung und die Gabe des heil. Geistes empfangen werden (Act. 2, 38). Das bestimmte Futurum beweist, daß mit der Taufe diese Wirkung geistlicher Neugeburt thatsächlich verbunden sein werde, wenn sie anders das Wort mit kindlichem Sinne ins Herz gefaßt. Daher es auch von ihnen

heißt: „Die nun sein Wort freudig annahmen, wurden getauft." Die Taufe ist ihnen also nicht bloß Siegel oder Zeugniß ihrer thatsächlichen Aufnahme in die Kindschaft gewesen, sondern Bedingung und gottgeordnetes Medium für die in der Kindschaft verbürgte Heilsgewißheit. Dem widerspricht der eigenthümliche Act. 8, 12 ff. berichtete Vorgang keineswegs. Hier wird einerseits der sich gläubig zeigende, heuchlerische Simon getauft, während er doch nach dem Folgenden (v. 21) weder Theil noch Gemeinschaft hatte an dieser Sache d. h. an der besonderen Heilsgabe, die den Andern dabei zu Theil wurde. Andrerseits heißt es von den übrigen Getauften, daß der heil. Geist noch nicht auf sie gefallen war, weil „sie nur getauft waren in den Herrn Jesum," also die Handauflegung als Mittel der besonderen charismatischen Geistesbegabung noch nicht erhalten hatten.

Dieser Fall widerspricht aber keineswegs unserer obigen Behauptung von der durch die Taufe vollzogenen wirklichen Aufnahme in die Kindschaft. Der Simon ist eben das erste, bis auf den heutigen Tag sich leider oft genug wiederholende Beispiel eines unwahren Proselyten, der den in der Taufe ihm gebotenen Schatz, nämlich das Kindesrecht im Hause Gottes, innerlich von sich weist und mit Füßen tritt. Hört etwa dadurch der Schatz auf von realem Werth zu sein, und fällt dem Heuchler nicht die doppelte Verantwortung auf sein Gewissen, indem er seinen Theil und sein Erbe (μερὶς καὶ κλῆρος) am Hause Gottes frech verscherzt? Wenn solch ein Verhalten den gottgesetzten Werth der Gnadenmittel als gottgeordneter Wiedergeburtsmittel aufheben sollte, so müßte ja auch das Wort Gottes aufhören ein solches zu sein, wenn der Mensch es im Unglauben von sich stößt.

Was aber die Handauflegung bei den übrigen getauften Samaritern betrifft, so ist grade unsere Stelle der klarste Beweis dafür, daß ein Unterschied besteht zwischen der persönlichen Wiedergeburt und der charismatischen Begabung für den besonderen Beruf in Gottes Reich. In welch monströsem Widerspruch stände sonst unsere Stelle (namentlich v. 16: denn er, der heil. Geist war noch auf niemand von ihnen gefallen, sondern waren nur (!) getauft ꝛc.) mit der betrachteten Cap. 2, 38, wo an die Taufe die Gabe des heil. Geistes geknüpft erscheint. Auch steht ja v. 12 aufs klarste daß sie waren gläubig geworden, und v. 6, daß das Volk einmüthiglich und mit großer Freudigkeit das Wort des Philippus anhörte, was doch ohne die heilsaneignende und wiedergebährende Wirkung des heiligen Geistes

nicht möglich und denkbar ist, gemäß der ganzen Schriftanalogie [1]). Unsere Stelle ist grade besonders lehrreich für die Auffassung der ähnlichen: Act. 10, 10. 44 und 11, 15, wo nur das Verhältniß zwischen besonderer Geistesmittheilung und Taufe ein umgekehrtes ist, d. h. jene dieser voraufgeht. Der Ausdruck „fallen" (ἐπιπίπτειν) wird überhaupt nur an diesen Stellen und zwar als Bezeichnung der Mittheilung der besonderen Wundergaben gebraucht, wie Petrus dieselben Act. 11, 15 ja auch ausdrücklich mit den Pfingstgaben vergleicht, und wie sie im Hause des Cornelius (Act. 10, 46) durch das Zungenreden sich sofort als etwas Besonderes, als eine besondere Selbstbezeugung Gottes kund geben, damit Petrus unzweideutig davon überzeugt werde, daß auch die Heiden durch die Taufe (v. 47) als Kinder in Gottes Reich aufgenommen werden sollen. Also hier wie dort ist und bleibt die Taufe das Mittel der wirklichen Aufnahme in Gottes Reich, sofern in ihr die persönliche Aneignung und Application des allgemein verkündigten Evangeliums an den Einzelnen sich vollzieht, um ihn seiner Erwählung und Kindschaft gewiß zu machen. Dasselbe tritt auch so schön und schlagend in der Bekehrungsgeschichte des Kämmerers, ja selbst in der wunderbaren Berufung und Bekehrung Pauli hervor. Gläubig war der Kämmerer geworden durch des Philippus Wort (Act. 8, 37). Aber volle Ruhe und Heilszuversicht hatte er erst, als er das „Bad der Wiedergeburt" erhalten. Denn erst als er getauft worden, zog er — trotzdem daß der Geist Philippum entrückt hatte — seiner Straße fröhlich (v. 39). Man sieht klar, die Gewißheit seiner Sündenvergebung und Kindschaft, also seine Wiedergeburt konnte er nicht haben ohne Taufe. Dasselbe ist, — in schlagender Evidenz — bei Paulus der Fall. Die wunderbare Erscheinung des Herrn hat ihn zunächst nur erweckt und geblendet. Er soll in die Stadt; da werde man ihm sagen, was er thun soll. Und erst als Ananias mit brüderlichem Trostwort zu ihm kommt, da fällt es ihm wie Schuppen von den Augen, und erst als er sich hat taufen lassen (v. 19), wird er wieder frisch und wacker, nimmt Speise zu sich und stärkt sich. Daher er

1) Act. 19, 2 ist nicht dagegen, da hier Pauli Frage, ob die Epheser, da sie gläubig geworden, auch den heil. Geist empfangen hätten, grade am klarsten beweist, daß er die besondere Geistesgabe gemeint, die in v. 6 erwähnt wird und im Zungenreden sich kund giebt. Sonst müßte Paulus nicht bloß die pietistisch-methodistische Anschauung vertreten, nach welcher die Wassertaufe ohne Geistestaufe möglich sein soll, sondern sogar die noch ganz unerhörte, daß der Glaube ohne Geistesempfang soll gedacht werden können. S. u. über Act. 19, 2 ff.

auch später vor den Juden in Jerusalem selbst bezeugt (Act. 22, 16), daß ihm durch die Taufe seine Sünden seien abgewaschen, ihm also seine Gotteskindschaft versiegelt worden sei.

So kommen auch alle übrigen, von denen in der Apostelgeschichte uns berichtet wird, daß Gott ihnen durchs Wort das Herz aufthat, erst durch die Taufe zur vollen Freudigkeit, so die Lydia (Act. 16, 15) und der Kerkermeister zu Philippi (Act. 16, 33), so Crispus und die übrigen gläubigen Corinther (Act. 18, 8). Nur von den unmittelbaren Jüngern und Aposteln des Herrn erfahren wir nicht, daß sie getauft worden seien und läßt sich auch kaum die Möglichkeit ihrer Taufe denken, da der Taufbefehl des Herrn erst bei seinem Scheiden gegeben ward (Matth. 28, 19 f.). Es hat also in dem besonderen Heilswillen des Herrn gelegen, diese seine persönlich erwählten Rüstzeuge durch die wunderbare Geistestaufe am Pfingsttage, auf welche er sie selbst hinwies (Act. 1, 5), ihres Heiles und ihrer Wiedergeburt gewiß zu machen (vgl. Joh. 14, 16; Luc. 3, 16). Für das durch die Pfingsttaufe gegründete Reich der neutestamentlichen Gemeinde gilt aber von nun ab als heilsordnungsmäßiger Grundsatz: wer da glaubet und getaufet wird, der wird gerettet werden (Marc. 16, 16).

Zwar ist die Taufe keine schlechthin neue Handlung, wie denn nichts im Reiche Christi unvermittelt, ohne heilsgeschichtliche und organische Vorbereitung eintritt, aber sie erscheint heilsordnungsmäßig in ihrer Stiftung durch den Herrn in einem ganz neuen Lichte. Nur zwei Aussprüche des Herrn selber haben wir über die Taufe [1]). Der eine (Joh. 3, 5) weist auf das organische Verhältniß derselben zur Johannistaufe hin; der andere (Matth. 28, 19. 20) setzt die specifisch neutestamentliche Taufe in feierlichster Weise ein.

Zunächst gilt es gegenüber der neuerdings so vielfach beliebten [2]) schroffen Entgegensetzung der johanneischen und christlichen Taufe mit unsern alten Dogmatikern die innere, tiefe Einheit beider zu wahren. Denn auch die Johannestaufe war sacramental verkörpertes Wort. Auch sie war „vom Himmel" (ἐξ οὐρανοῦ Luc. 20, 4 ꝛc.), also eine gottgebotene Handlung, der sich der Herr selbst „um alle Gerechtigkeit zu erfüllen," an unserer Statt

1) Marc. 16, 16 ist bekanntlich kritisch nicht ausreichend verbürgt, was Seeberg S. 389 zu ignoriren scheint.

2) Höfling Sacrament der Taufe I, S. 26 ff. hat diese zu scharfe Entgegensetzung der Johannes- und Christustaufe angebahnt. Vortrefflich faßt Hofmann das Verhältniß beider zu einander: Schriftbew. II, 2. S. 160 f.

unterzog (Matth. 3, 15). Auch sie brachte, als eine Taufe der Buße (βάπτισμα μετανοίας Marc. 1, 4; Luc. 3, 3), die Sündenvergebung im Hinblick auf den kommenden, auf den schon nahen Herrn, auf welchen Johannes mit Fingern weisen konnte (Joh. 1, 29; Act. 19, 4). Daher auch sie schon im Zusammenhange mit dem gepredigten Bußwort Johannis diejenige Neugeburt und Aufnahme in das Gottesreich bewirkte (Matth. 3, 11 εἰς μετάνοιαν), welche dem damaligen Stadium der Heilsentwickelung entsprach. Sie war keineswegs bloß (wie Seeberg will S. 386) Sinnbild der Buße und Aufnahme in die Jüngerschaft Johannis. Sonst hätte Jesus weder sich ihr unterziehen können, noch auch seine Jünger sie ausüben lassen (Joh. 4, 2), noch auch in Anknüpfung an dieselbe (Joh. 3, 5) die Nothwendigkeit der Neugeburt aus Wasser und Geist betonen können.

Denn daß Joh. 3, 5 an die Taufe Johannis anknüpft, dürfte wohl als exegetisch gesichertes Resultat der bisherigen Untersuchungen dieser Stelle anzusehen sein [1]). Denn sonst wäre die Erwähnung des Wassers in diesem Zusammenhange für den Nicodemus ganz unverständlich gewesen. Richtig Hofmann: „Wer dem Worte Gottes, welches durch Johannes erging, im Glauben gehorsam ward, der untergab sich dem Wasser seiner Taufe und hielt sich an den von ihm bezeugten Jesus, seiner Taufe mit Geist gewärtig (Luc. 7, 29 f.)." Daß hier eine bloße sinnbildliche Anspielung auf das Wasser (Ez. 36, 25 f.), wie Lücke und die reformirten Ausleger wollen, vorliege — ist schon wegen des bestimmt causalen ἐξ unmöglich, und kann durch Calvinische „aquae spirituales" nicht wahrscheinlich gemacht werden, da Wasser und Geist, — als an sich ganz disparate Begriffe (Meyer) — nicht durch καὶ zu Einem Begriff (ἓν διὰ δυοῖν) verbunden werden können. Mag also immerhin Seeberg „es nicht gut begreifen, wie in dieser Sache das Wasser als wirkende Potenz gedacht werden könne" (a. a. O. S. 388), — auf unser Begreifen kommt hier überhaupt nichts an, sondern auf das,

[1]) Wenn Meyer z. d. St. auf Grund von Joh. 4, 2, wo von der Taufe der Jünger Christi die Rede ist, und wegen des ἐκ πνεύματος, welches durch die Johannistaufe noch nicht mitgetheilt worden sei, gegen die Beziehung dieser Stelle auf die Johannistaufe remonstrirt, so liegt das in der doppelten unrichtigen Voraussetzung begründet, 1) daß Joh. 4, 2 von der specifisch christlichen Taufe berichte, deren Einsetzung doch erst Matth. 28, 19 vorliegt und erst von der Pfingstgemeinde ausgeführt werden konnte; und 2) daß „Anknüpfung" so viel sei als Identität. Denn freilich deckt sich das Joh. 3, 5 Ausgesagte und Verheißene nicht mit der Taufe Johannis, wie wir später unten nachweisen werden.

was Gottes Wort sagt. Außerdem liegt in diesem Fall die Begriffsverwirrung nur in der mangelnden Unterscheidung zwischen Mittel- und Grundursache (causa medians ist das Wasser, causa efficiens der heilige Geist). Auch scheints mir nicht berechtigt, durch Berufung auf Joh. 6 die Beziehung unsrer Stelle auf die Taufe zu leugnen (so Seeberg u. a.). Denn während Joh. 6 keinen derartigen historischen Anknüpfungspunkt bietet, da noch kein Abendmahl existirte und die Abendmahlselemente daselbst auch nicht genannt werden, liegt für Joh. 3, 5 die johanneische Taufe als Anknüpfungspunkt vor und wird das Element des Wassers ausdrücklich als dasjenige genannt, durch welches die geistgewirkte Wiedergeburt vollzogen werden soll. Weil aber Wasser und Geist coordinirt als die gottgeorneten Medien der Wiedergeburt genannt werden, so ists unmöglich (wie Hofmann will) beide von einander zu trennen, die Wassertaufe als eine gegenwärtige (die johanneische) und die Geistestaufe als eine zukünftige (die christliche) zu fassen; sondern in Anknüpfung an die damals herrschende gottgeordnete Wassertaufe weist der Herr darauf hin, daß Wiedergeburt und dadurch Aufnahme in Gottes Reich heilsordnungsmäßig nicht geschehen könne ohne die Geisteswirkung, die am Einzelnen durch die Wassertaufe sich vollziehe, damals durch die johanneische, später durch die christliche.

Denn daß die christliche gegenüber der johanneischen doch einen organischen Fortschritt der Heilsentwickelung darstellt und insofern eine erhöhte und vertiefte Bedeutung hat, das dürfte nicht bloß aus unserer Stelle, sondern namentlich auch aus Joh. 7, 39; Luc. 7, 28 vgl. mit Matth. 11, 11 und Act. 19, 4 unwiderleglich hervorgehen. Es reicht nicht aus, bloß zu sagen, Johannes habe auf den kommenden, die Apostel auf den erschienenen Christus getauft, die Gabe und die Wirkung sei aber hier wie dort schlechterdings dieselbe gewesen. Jener Unterschied des kommenden und schon erschienenen und verklärten Herrn ist eben so bedeutsam, daß der Herr selbst ihn nicht verwischt sehen will, ja mit einer Entschiedenheit betont, die auf den ersten Blick schier auffallend und unerklärlich erscheint. In welchem Sinn sollte denn der Herr, nachdem er die einzigartige Größe Johannis unter allen von Weibern geborenen hervorgehoben, doch den Kleineren, den Geringeren im Himmelreich als einen solchen bezeichnen, der größer sei denn Johannes. Des Johannes Größe lag in seiner Demuth, die ihn von sich immer absehen ließ und hinweisen auf den, welcher kommen sollte und mit welchem das Himmelreich nahe herbeigekommen war. Nun aber dieses Reich

in Christo, dem verklärten Haupte der Gemeinde, als das neutestamentliche begründet ist, erscheint der Geringste, als diesem Reich durch die Wiedergeburt eingegliedert, größer denn Johannes, in welchem die alttestamentliche Vorbereitungsphase der heilsgeschichtlichen Entwickelung ihren Schlußpunkt hat. Warum aber eine solche volle und reale Theilnahme an der gliedlichen Gemeinschaft mit dem Herrn damals noch nicht möglich war, also auch die johanneische Wirksamkeit noch nicht im reellen Sinn diese Theilnahme vermitteln konnte, lehrt Joh. 7, 39. Denn Jesus war noch nicht verklärt, und daher war heiliger Geist noch nicht da. Wir dürfen weder das οὔπω ἦν so abschwächen, als sei bloß die eigenthümliche neutestamentliche Wirkungsweise des heil. Geistes damals noch nicht vorhanden gewesen, noch auch, das artikellose πνεῦμα ἅγιον verkennend, jenen Ausspruch so urgiren, als habe der heilige Geist nun erst zu sein begonnen. Der heilige Geist ist, was er ist, ewig, wie der Sohn, was er ist, ewig ist. Aber wie der Sohn erst mit seiner Verklärung der vollendete Gottmensch ist, der über den Tod gesiegt und nunmehr als Haupt seiner Gemeinde Alles in Allem erfüllt, so ist auch erst mit seiner Verklärung die Möglichkeit eingetreten, daß der heilige Geist als Geist des verklärten Lebens Jesu vorhanden sei, d. h. als derjenige heilige Geist, der mit der Pfingstthatsache über die Apostel ausgegossen, nunmehr dauernd wohnen soll in der Gemeinde, in den Herzen der Gläubigen, Christum in ihnen zu verklären. Daher auch jener schwierige Ausspruch sich anschließt an die Bemerkung, daß Jesus von dem Geiste geredet habe, welchen diejenigen noch empfangen sollten (ἔμελλον), die an ihn glaubeten.

Diesen heiligen Geist des verklärten Jesu, der uns durch die Wiedergeburt unserer Kindschaft und Gliedschaft am Leibe Christi gewiß macht, konnte die johanneische Taufe selbstverständlich noch nicht geben, da er eben noch nicht da war [1]). Daher ist seine Taufe doch nur vorbereitender Natur, eine Weissagung auf das von Christo gestiftete Bad der Wiedergeburt, von welcher im Anschluß zwar an die johanneische Taufe, aber doch nicht ohne Hinweis auf die vollkommene, noch zukünftige Geistestaufe der Herr Joh. 3, 5 spricht. Daher auch, — an der einzigen Stelle, wo das Verhältniß der Johannistaufe und der apostolischen zur Sprache kommt, — Act. 19, 1 ff. — die Johannisjünger in Ephesus von Paulus die christliche Taufe erhalten, als durch welche der relative Mangel jener ergänzt wurde. Daß diese von den alten Dogmatikern so wiederholt mißdeutete Stelle (besonders v. 5) unmöglich besagen kann, Paulus habe den Ephesern dargelegt, wie ihre Johannistaufe eben eine Taufe auf den Namen Jesu gewesen sei, ist wohl exegetisch entschieden. Denn Johannes hat ja nicht „auf den Namen Jesu" getauft, und das „ἀκούσαντες δὲ" steht in gar keinem passenden Gegensatze zu „Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισε." Also muß v. 5, wie auch die historisch fortlaufende Erzählung es mit sich bringt (vgl. v. 6 das καί), die von Paulus nach geschehener Unterweisung vollzogene christliche Taufhandlung berichten. Daraus folgt aber selbstverständlich, daß hier von keiner Wiedertaufe die Rede sein kann, da ja die johanneische und christliche Taufe eben nicht identisch sind, sondern die letztere einen organischen Heilsfortschritt im Verhältniß zur ersteren darstellt. Dafür ist besonders auch der auf den ersten Blick so schwierige v. 2 entscheidend. Denn die nach Ephesus verstreuten Johannisjünger hatten zwar von der noch zukünftigen Geistestaufe, auf welche ja Johannes hingewiesen, gehört, nicht aber „ob heiliger Geist schon sei" (ἔστιν, = adest ist zu lesen, nicht ἐστιν), d. h. also ob er schon ausgegossen sei, und im Sinne von Joh. 7, 39 als der Geist des verklärten Jesu wiedergebährend und wunderwirkend in der Gemeinde Jesu gegenwärtig sei. Erst durch Pauli Wort (ἀκούσαντες v. 5) erfuhren sie davon, ließen sich deshalb auf den Namen des Herrn Jesu taufen, um seinen Geist, den Geist der Kindschaft zu empfangen, und der Apostel legte ihnen die Hände auf (wie Act 8, 17), damit sie die besondere Begabung charismatischer Art erhielten (v. 6: ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ προεφήτευον).

Es ruht aber diese höhere und tiefere Bedeutung der christlichen Taufe wesentlich auf dem Taufbefehl, den der scheidende, verklärte Herr seinen Jüngern gab. Freilich tritt hier das „zu Jüngern machen" (μαθητεύσατε Matth. 28, 19) zunächst in den Vordergrund, aber nur zu dem Zweck, um es in seine beiden Momente, Taufe (βαπτίζοντες) und Lehre (διδάσκοντες) auseinanderzulegen. Daß also an dieser Stelle „die Aufnahme in die Jüngerschaft die hervorspringende Bedeutung der Taufe" nach Seeberg's Meinung (S. 388 f.) sein soll, läßt sich schon deshalb nicht sagen, weil das μαθητεύειν sich ja auf beides, Taufen und Lehren, bezieht. Freilich stünde in diesem herrlichen Taufbefehl des scheidenden Herrn „nichts Neues," wenn

[1]) Das zeigt z. B. aufs klarste Gal. 3, 27. Von einem „Anziehen Jesu" konnte in der Johannistaufe noch nicht die Rede sein, da „Jesus noch nicht verklärt war."

bloß „Aufnahme in die Jüngerschaft" Jesu ihr Sinn wäre. Aber Seeberg gesteht doch zu, daß in ihr „die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott" als durch die Taufe vermittelt ausgesprochen werde, ja sogar „ein Anrecht auf Alles das gewährt werde, was der Herr und Meister sein nennt, der eben ausgesprochen, daß ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben sei." Also muß es doch wohl auch eine neue Taufe sein, die der Herr hier freilich nicht ohne Anschluß an die johanneische — wie wir gesehen — einsetzt. Denn das Neue ist eben dieses, daß „auf den Namen" (εἰς τὸ ὄνομα) des dreieinigen Gottes getauft werden soll, (was bei Johannes noch nicht geschah) und daß eben dadurch der einzelne Getaufte in die nunmehr durch Christum verwirklichte Heilsgemeinschaft versetzt werden konnte. „Hat Johannes zu der bevorstehenden Offenbarung des Himmelreichs taufend in Verhältniß gesetzt, so brachte es die Zukünftigkeit desselben mit sich, daß es ein Verhältniß der Bereitschaft war, in welches er setzte. Wenn dagegen jetzt die Jünger Jesu auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes taufen, so ist es ein Vorhandenes, zu welchem sie in Verhältniß setzen, und ist also dies Verhältniß das einer Zugehörigkeit. Nicht eine Weisung ist es also, welche der christlich Taufende dem Täufling giebt, nicht eine Verpflichtung legt er ihm auf, sondern er setzt ihn in dasjenige Verhältniß der Zugehörigkeit zu Gott, welches in dem Namen, auf welchen er tauft, ausgedrückt ist. Denn der Name ist des Wesens Offenbarung" [1]). Aber in diese Gemeinschaft setzt die Taufe nicht ohne das Wort; daher auch nicht bloß das „Lehren," als mitconstituirendes Moment beim μαθητεύειν genannt wird, sondern die Taufe selbst mit Hinweis auf den Namen dessen, der sie als Heilsmittel eingesetzt und befohlen, geschehen sollte. Dafür war allerdings nicht wesentlich, daß gerade das Matth. 28, 19 enthaltene Taufwort in ganzer und unverkürzter Vollständigkeit ausgesprochen wurde. Und nicht erst Seeberg brauchte darauf hinzuweisen, daß der Herr seinen Jüngern keine äußerlich bindende Taufformel mit diesem Befehl habe geben wollen. Hat doch Sengelmann [2]) nach Vorgang anderer aufs gründlichste nachgewiesen, wie die in der Apostelgeschichte so häufig vorkommende Taufformel „auf den Namen Jesu" (8, 16; 10, 48 ꝛc.) dem Wesen nach eben dem Taufbefehl entspricht, sofern im Namen Jesu Gott sich als der Dreieinige uns offenbart und zu eigen giebt. Aber das ist freilich bei Seeberg neu (S. 390), daß die Worte bei der Taufe überhaupt nicht von constituirendem, sondern nur „von paränetischem oder erklärendem Werthe" seien. Die „Taufe als solche, als Thatsache der Einverleibung in Christi Reich erscheine als die Hauptsache." Ich muß aufrichtig gestehen, daß mir die „Taufe als solche," d. h. ohne constituirendes Wort eben nichts anderes zu sein scheint, als bloße Wasser-Ceremonie. Auch Seeberg wird hoffentlich mit seinen Lehrkindern bekennen: „Wasser thuts freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist;" auch wird er in Bezug auf „Matthäi am letzten" nicht gewillt sein, zu leugnen, daß die Taufe eben auf Grund dieses Stiftungsbefehls Christi ist: „das Wasser in Gottes Gebot verfasset und mit Gottes Wort verbunden." Jedenfalls wird jene „thatsächliche Taufe ohne constituirendes Wort" vom Apostel Paulus dann freilich sehr ungeschickt ein „Wasserbad kraft des Wortes" genannt, so daß Seeberg vielleicht deshalb aus Eph. 5, 26 nicht viel zu machen weiß (s. S. 394). Oder mißverstehe ich Seeberg, wenn er nicht bloß die „consecrirenden," sondern auch die das Sacrament „constituirenden Worte" aus der Sphäre der Bibel weg in die der „Theologie" hineingewiesen sehen will (Anm. 1, a. a. O.)?

Was uns in den Grundstellen für die Lehre von der Taufe Joh. 3, 5 und Matth. 28, 19 f. im Zusammenhange mit den factischen Beispielen der Taufe in der Apostelgeschichte „klar geworden," nämlich daß sie heilsordnungsmäßig nicht bloß „Stellung im Reiche Gottes" (Seeberg S. 391) wirke, sondern durch die mit dem Wasser kraft des Wortes verbundene wiedergebährende Geisteskraft den Eingang ins Reich Gottes vermittele, indem sie in Gemeinschaft setzt mit dem dreieinigen Gott und eben deshalb die Gewißheit des Heils dem Täufling verbürgt — dieses wird uns aufs deutlichste bestätigt durch das, was die Apostel in ihren Briefen lehrhaft über die Taufe und ihre Wirkung aussagen.

Um über die paulinische Anschauung von der Taufe als Wiedergeburtsmittel volle Klarheit zu gewinnen, ist es nicht rathsam (mit Seeberg S. 392) von Röm. 6, 3—5 seinen Ausgangspunkt zu nehmen. Denn eben weil diese Stelle in die Paränese eingeflochten ist und die Taufe nur erwähnt zur Motivirung dessen, daß der Christ als solcher nicht der Sünde leben kann und darf, so hat allerdings „die interpretirende Phantasie ein reiches Feld und reiche Qual," namentlich wenn man Col. 2, 11 f. als charakteristische und aufklärende Parallele nicht hinzuzieht. Vielmehr scheint

[1]) Vgl. v. Hofmann Schriftbew. II, 2 S. 163.

[2]) Vgl. „Ueber die Taufformel," Erl. Zeitschr. 1851, 2. S. 291 ff.

es am richtigsten von Gal. 3, 26 f. verbunden mit Eph. 5, 26 und Tit. 3, 5 auszugehen, nicht bloß (Hofmann) „weil im Galaterbriefe die früheste Bezugnahme auf die Taufe sich findet," sondern weil sie hier, wie an den beiden anderen Stellen, in dogmatisch grundlegender Weise angeführt wird zum Erweise dafür, daß wir durch sie in Christo die Kindschaft empfangen haben, seinem Leibe eingegliedert und eben deshalb wiedergeboren sind.

Im Gegensatz zur knechtischen Stellung unter dem Gesetz hat der Apostel Gal. 3, 24—26 die Kindesstellung der Christen hervorgehoben, wie sie sich durch den Glauben an Christum Jesum documentirt. — Um aber einen realen Beweis (γάρ) dafür zu geben, daß sie als Gläubige nunmehr in Christo die Kindschaft, die Gottessohnschaft (υἱοὶ θεοῦ) empfangen, weist er sie hin auf ihre Taufe, durch welche sie, so viel ihrer auf Christum getauft sind, ihn angezogen haben. Soll in diesem Zusammenhange die Erwähnung ihrer Taufe einen Sinn haben, so muß in derselben die höhere, gottgewollte Gewähr dafür vorhanden sein, daß sie als Gläubige in Christo Gottes Kinder sind. Der Glaube kann immer noch mehr oder weniger als subjective Herzensstellung und Herzensbewegung der Verzagtheit Raum geben und der ängstlichen Selbstquälerei, ob denn wirklich die in Christo uns gegebene Verheißung uns persönlich zukomme, ob unser Glaube ächt und vollkräftig sei, ob wir nicht doch wegen der uns anklebenden Sünde unter dem Zuchtmeister seien und ob wir nicht je nach der Verschiedenheit unserer Berufsstellung als Juden oder Heiden, als Knechte oder Freie, als Männer oder Weiber ꝛc. — auch zum Heil und zum verheißenen Erbe eine verschiedene Stellung einnehmen. Daher schreitet der Apostel in seiner Beweisführung dafür, daß wir in Christo allzumal Einer sind und als wahrer Abrahamssaame Erben der Verheißung, von der Erwähnung des Glaubens fort zur Erwähnung der Taufe, als einer Gottesthat, die an uns *allen* ohne Unterschied geschehen ist und durch welche wir in die innigste Gemeinschaft mit Christo versetzt worden sind, um eben durch dieselbe unsrer Kindschaft gewiß zu sein. Denn „Christum anziehen" ist kein so unklarer bildlicher Ausdruck, der „allerlei Deutung zuläßt" — wie *Seeberg* (S. 395) meint — sondern er drückt bei Paulus überall das innigste Gemeinschaftsverhältniß aus. Nicht um die Annahme des „specifischen Habitus, in welchem Christus ist" (*Meyer*) handelt es sich hier, sondern um die Einverleibung in Christum, so daß nunmehr unser Verhältniß zu Gott nur in Christo angeschaut wird, und eben deshalb Kindschaftsverhältniß ist.

Denn auch Röm. 13, 14 — wo zum „Anziehen" des Herrn Jesu *ermahnt* wird — und Eph. 4, 24; Col. 3, 10, — wo das Anziehen des neuen Menschen *gefordert* wird — ist mit diesem Ausdruck dasselbe bezeichnet, wie hier, nämlich das Eingehen der innigsten Gemeinschaft, nur daß dort zur steten, organisch fortschreitenden Vertiefung derselben gemahnt, hier die gottgesetzte Begründung derselben betont wird. Daher auch in dem Zusammenhang, in welchem Gal. 3, 27 steht, es ganz unmöglich ist, das „Anziehen Christi" auf „den neuen Wandel zu deuten" (Seeberg). Dann würde es wahrlich „dem Exegeten schwer fallen, nachzuweisen, daß seine Gedanken die des Apostels gewesen." Und weil *Seeberg* das gar nicht versucht, so verläuft sich ihm bei dieser centralen Stelle der lehrhafte Inhalt derselben in den Sand.

Auf das richtige Verständniß der Galaterstelle wirft aber Eph. 5, 26 vgl. mit 1 Cor. 12, 13 und Eph. 4, 5 ein helles Licht. Weil wir eben alle in der Taufe, als durch eine Gottesthat, Christo eingegliedert und deshalb Einer in Christo geworden sind, so ist die Taufe das gottgeordnete Reinigungsmittel, durch welches, als durch ein Wasserbad mittelst Wortes, er seine Gemeinde geheiligt, um dieselbe sich darzustellen in herrlicher Schönheit als die fleckenlose Gemeinde u. s. w. — Hier ist der Wiedergeburt Anfang und Ziel (Tit. 3, 5 und Matth. 19, 28) in Einen Gedanken proleptisch zusammengefaßt. Die Taufe ist die That des Herrn, durch welche er schon jetzt seine Gemeinde sich einverleibt, wie der Mann das Weib (5, 29 f.) und sie von der Sündenschuld reinigt, so daß die Taufe „der Anfang seines auf Herstellung einer fehllosen Gemeinde abzielenden heiligenden Thuns" (Hofmann) ist. Hat doch der Apostel in demselben Briefe (Eph. 4, 5) die Einheit des Gesammtleibes Christi, welche die Einheit des Geistes zu ihrem pulsirenden Centrum hat, nicht bloß dadurch begründet, daß Ein Herr und ein Glaube da sei, sondern auch die *Eine Taufe*, in welcher wir eben alle als durch Einen Geist zu Einem Leibe getauft worden sind, wir seien Juden oder Griechen, Knechte oder Freie 1 Cor. 12, 13. Denn auch an dieser letzteren Stelle handelt es sich darum, das Verhältniß der gliedlichen Gemeinschaft der Einzelnen in der Gemeinde zu Christo dem Haupte zu motiviren. Allerdings ist es nur der Eine heilige Geist, der Geist des verklärten Jesu, der diese Gemeinde trägt und zur wahren Gemeinde des Herrn macht; aber er thut das eben mittelst der Taufe. Denn sonst könnte der Apostel nicht direct sagen: wir

seien getauft (ἐβαπτίσθημεν Aor.) zu einem Leibe (εἰς ἓν σῶμα, — das εἰς telisch zu fassen). — Am deutlichsten aber ist allerdings in der obigen Stelle (Eph. 5, 26) derselbe Gedanke ausgesprochen, indem sowohl das Verhältniß von Taufe und Neugeburt, wie das von Taufe und Wort, hier in eigenthümlichem Lichte erscheint. Denn einerseits ist die Gemeinde wahrhaft schon gereinigt (Aor. καθαρίσας) durchs Wasserbad, weil Er sich für sie dahin gegeben (παρέδωκεν ἑαυτόν) und eben durch die Taufe ihr seine Gnadenreichthum angeeignet. Deshalb ist sie geheiligt in ihm, was ohne thatsächliche und wirkliche Wiedergeburt nicht denkbar ist, wie wir gesehen. Und doch ist sie noch nicht die vollendete, ihre Reinheit und Fleckenlosigkeit ist noch keine zuständliche, sondern eine im Glauben ergriffene, in der Hoffnung bewahrte, um Christi willen ihr zugerechnete, erst bei der schließlichen Vollendung des „großen Geheimnisses" sich offenbarende (vgl. Meyer gegen Harleß). Also, wie Gal. 3, 27 das „Angezogenhaben Christi" in der Taufe nicht widerspricht der wiederholten Mahnung „Christum anzuziehen" (Röm. 13, 14), so auch hier die in dem Wasserbad geschehene Reinigung nicht der Forderung der steten Heiligung (Eph. 4, 1) und des Wachsthums bis zum Altersmaaß der Fülle Christi (Eph. 4, 13). So wenig also widerspricht die Annahme der in der Taufe geschehenen Wiedergeburt (Reinignng um Christi willen) dem Begriff organischer Lebensentfaltung, daß sie vielmehr die letztere nicht bloß fordert, sondern erst wahrhaft ermöglicht, weil eben in Christo das rechte Grundverhältniß wie des Einzelnen, so der Gemeinde zu Gott dem Vater verwirklicht ist. — Daß aber das kindliche, respective das bräutliche Grundverhältniß wiederum durch die organische Ineinswirkung von Taufe und Wort hervorgerufen und begründet ist, tritt ebenfalls an unserer Stelle ins hellste Licht. Denn ἐν ῥήματι kann nicht, wie Luther u. a. wollen, mit τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος zu Einem Begriff verbunden werden (es müßte denn der Art. wiederholt sein: τῷ λουτρῷ τῷ ἐν ῥήματι), sondern ist ergänzende Nebenbestimmung, welche nicht nothwendig (Meyer) mit ἁγιάσῃ, sondern ebenso gut, ja besser mit καθαρίσας verbunden werden kann, indem der Apostel dann sachgemäß hervorheben will, daß die Reinigung durch das Wasserbad geschehen sei mittelst Wortes d. h. nicht so viel als (Harleß) verheißungsweise, was viel zu unbestimmt und unklar ausgedrückt wäre, sondern: durch den Träger des wiedergebährenden Geistes, d. h. das Evangelium (Röm. 10, 8. 17; Gal. 3, 5), welches allerdings verheißungsgemäß mit dem Wasserbade verbunden ist und diesem eben

die reinigende Kraft verleiht. Also erscheinen auch hier Taufe und Wort als Wiedergeburtsmittel organisch verbunden.

Dasselbe ist Tit. 3, 5 der Fall, nur daß hier statt des Wortes das wiedergebährende Princip selber, der heilige Geist genannt ist. Daß hier unter dem „Bade der Wiedergeburt" die Taufe verstanden werden muß, giebt selbst Seeberg zu und ist — da der Ausdruck λουτρόν nur noch Eph. 5, 26 vorkommt und dort, wie wir gesehen, von der Taufe gebraucht wird — unwiderleglich. Aber das erscheint allerdings noch fraglich, in welchem Sinne der Genitiv (παλιγγενεσίας) zu fassen ist und in welchem Verhältniß die ἀνακαίνωσις zum λουτρὸν παλιγγενεσίας steht. Zur richtigen Feststellung jener Frage darf man nicht (wie Seeberg thut S. 395) den Ausdruck „Bad der Wiedergeburt" mit dem βάπτισμα μετανοίας bei Johannes vergleichen, um daraus zu schließen, daß wie diese Taufe nur Buße anzeige, darstelle (was, wie wir dargelegt, auch schon unrichtig ist), so auch jenes Bad nur die Wiedergeburt „bezeichne". Denn dann könnte ja das Bad nicht als Rettungsmittel vom Apostel angeführt werden. Der Context entscheidet klar gegen solche sinnbildliche Fassung des „Bades der Wiedergeburt". Denn es handelt sich dem Zusammenhange nach darum, wodurch wir — im Gegensatz zu den eigenen Werken und zu der eigenen Gerechtigkeit — die Barmherzigkeit Gottes als seine Gnadenthat an uns erfahren. Und da heißt es mit thatsächlicher Bestimmtheit (Aor.): er errettete uns — (vgl. 1 Petr. 3, 21: ἔσωσεν), er machte uns der Seligkeit in Christo gewiß, — wodurch? Durch ein Bad, das die Wiedergeburt „bezeichnet?" Soll das das Rettungsmittel sein? Das Inadäquate und Unangemessene dieser Deutung liegt auf der Hand. Ebenso bei der verwandten Deutung Meyer's, daß hier „die Taufe als die in der äußeren Handlung des Bades sich manifestirende (!) innere Neugeburt des Menschen betrachtet sei." Nicht als „Manifestation" der Neugeburt erscheint hier das Bad, sondern als Mittel der Rettung. Dieses kann es aber nur sein, wenn es Wiedergeburt aus Gnaden um Christi willen wirkt. Daß aber deshalb die Wiedergeburt „nothwendige Wirkung" oder gar „Alleinwirkung" der Taufe sei, folgt aus dieser Auslegung keineswegs, es sei denn, daß wir die Taufwirkung in eigenwillig unorganischer Weise loslösen wollen von der zusammenhängenden Heilsordnung Gottes. Das thut man aber, wenn man auf den Zusatz ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου hinweisend, behauptet, hier habe die mit dem „Bade" ebenfalls zu ver-

bindende „Erneuerung" einen „anderen autor bei sich stehen," nämlich den heil. Geist (Seeberg S. 396). Das ist doch ächt reformirte Logik! Weil der heil. Geist die Erneuerung wirkt, so kann die Taufe sie nicht wirken! Capiat, qui potest! Oder ist es wirklich „Deutelei," wenn man sagt: „die ἀνακαίνωσις sei allerdings Wirkung des λουτρόν, aber durch den heil. Geist?" Wir würden freilich vorziehen, zu sagen: sie sei Wirkung des heil. Geistes durch (διά) das λουτρόν. Jedenfalls aber ist der Gen. ἀναχαινώσεως von λουτρόν mit abhängig, da nach der am meisten beglaubigten Lesart der Artikel vor λουτροῦ steht; — ἀναχαινώσεως ist also hinzugefügter Gen. epexegeticus, wie wir das schon schließen müssen aus der oben betrachteten paulinischen Gesammtanschauung, nach welcher die Wiedergeburt meist unter den Gesichtspunkt der Erneuerung tritt (ἀνακαινοῦσθαι 2 Cor. 4, 16; Col. 3, 10). Nur kann dieselbe — ganz wie der organisch gefaßte Begriff der Wiedergeburt — bald mehr den rettenden Anfang der Heilsthat des Geistes, wie hier (ἔσωσεν), bald mehr die fortlaufende Entwickelung des inneren Erneuerungsprocesses bezeichnen (Röm. 12, 2 ἀνακαίνωσις τοῦ νοός), der dann eben in der wiedergebährenden That des heil. Geistes durch die Taufe wurzelt. Es gilt also auch hier nicht so zwischen Anfang und Entwickelung scheiden, wie Seeberg thut, wenn er meint, es widerspreche sich, zu sagen, die Taufe wirke Wiedergeburt und doch vollziehe sich die Wiedergeburt erst durch die völlige Verwandlung des ganzen Menschen; oder: die Taufe sei das Wiedergeburtsmittel und doch werde dasselbe „von dem unvergänglichen Saamen des göttlichen Wortes gesagt." Deshalb ist dies „Vorrecht der Taufe" doch kein „zertheiltes" oder „aufgelöstes Recht;" es sei denn, daß man in unorganischer Weise eben „theilen" will zwischen Wort und Taufe, oder „auflösen" will die nothwendige Ineinswirkung von Wort und Sacrament, oder „scheiden" will, was Gott zusammengefügt hat, Wiedergeburt und Erneuerung, Rechtfertigung und Heiligung, Lebensanfang und Lebensvollendung.

Ist es doch mit dem Verhältniß von Taufe und Glauben ähnlich bestellt, ohne daß der Apostel Paulus Tit. 3, 5 ff. des Glaubens Erwähnung thut, weil er eben hier nicht sowohl die subjective Innenseite der Wiedergeburt, als die freie Gnadenthat Gottes an uns hervorheben will. Deshalb aber kommt der Glaube nicht erst zur Wiedergeburt hinzu oder ist eine „neue Potenz" im Reiche Gottes, sondern erscheint nur als gottgewirktes ὄργανον ληπτικόν für die Gnade der Wiedergeburt. Daher der Apostel auch in anderem Zusammenhang neben der Taufe den Glauben betont, wo ihm nämlich daran liegt,

den Ursprungspunkt des neuen Lebens nach der subjectiven Seite der geistlichen Lebensbewegung hervorzuheben. Das ist namentlich Col. 2, 11 f. vgl. mit Röm. 6, 3 ff. der Fall; daher wir diese Stellen erst im Lichte der schon betrachteten richtig zu fassen vermögen.

Wir können Hofmann (a. a. O. II, 2 S. 175) nicht zugestehen, daß Col. 2, 11. 12 nur hervorgehoben werde, „was uns in der Taufe widerfährt." Denn der daselbst hervorgehobene Glaube, durch welchen uns (vgl. διὰ πίστεως) die Kraft Gottes, die Jesum von den Todten auferweckt hat, angeeignet wird, und wir des neuen Lebens in Christo theilhaftig werden, ist kein „Widerfahrniß," sondern geistliche Lebensbewegung, die freilich gottgewirkt ist, ja in der Taufe erst im vollen Sinne uns geschenkt wird, aber nichts destoweniger persönliches Verhalten, weil kindliches Herzensvertrauen. Es ist diese Stelle für unsre Darlegung deshalb so wichtig, weil hier einerseits dem Taufact, als der Beschneidung Christi, zugeschrieben wird unsere Einpflanzung in die Gemeinschaft des Todes und des Lebens Christi, und weil doch andrerseits die Theilnahme an diesem Leben durch kein anderes Medium der Aneignung vermittelt erscheint, als eben durch den Glauben. Das ist weder ein Widerspruch, noch eine besondere „Schwierigkeit." Denn für die Erfahrung des Christen ist es grade köstlich, daß die göttliche Alleinwirksamkeit, die nirgends so deutlich sich zeigt als in der Taufe, uns zur Freiheit der inneren Lebensbewegung im Glauben wiedergebiert. Es ist die „Energie" Gottes (ἐνέργεια τοῦ θεοῦ v. 12), welche in Christo uns den Fleischesleib auszieht (oder abzieht: ἀπέκδυσις), d. h. die in unserer Natur herrschende Sündenmacht bricht durch Einsenkung in seinen Tod, und welche uns lebendig macht durch den Glauben an seine Auferstehung. Beides geschieht nach Col. 2, 11 f. in der Taufe (ἐν τῷ βαπτίσματι), d. h. nicht bloß während und bei derselben, sondern in und mittelst derselben. Denn wie durch die Beschneidung im A. T. heilsordnungsmäßig der Einzelne eingegliedert ward seinem Volk, so im N. T. durch die Beschneidung Christi, d. h. die Taufe, nur daß diese noch mehr giebt, als jene vorbildet, insofern sie uns wirklich mitbegräbt mit ihm, d. h. die reale Theilnahme an seinem Tode vermittelt, und mit auferweckt, d. h. durch den Glauben an die Kraft des Gottes, der Jesum auferweckt hat von den Todten, uns Theil haben läßt an dem in Christo uns erworbenen Leben [1]).

1) Wir müssen Hofmann a. a. O. gegen Meyer beistimmen, daß das ἐν ᾧ in v. 12 nicht auf Christum, sondern wegen des grammatisch zunächst liegenden Wortes

Aber Seeberg meint (freilich nicht bei unsrer Colosserstelle, auf die er nicht näher eingeht, aber bei der ähnlichen Röm. 6, 3—6), daß ein thatsäches Versenktwerden in die Gemeinschaft des Todes Christi, resp. ein Mitbegrabenwerden mit ihm „unbegreiflich" sei, da Tod und Begräbniß bei Christo ein „physischer Vorgang" und Christus doch „nur physisch gestorben sei" (S. 392 f.). Auch sei es „unbegreiflich", wie in der Taufe ein „reelles" Tödten, ja sogar ein „Begrabenwerden" geschehen könne, und uns doch noch übrig gelassen werde, die Lüste des Fleisches täglich zu tödten und den alten Menschen zu begraben. Allein was kümmert es uns, wenn Seeberg nicht „begreifen" kann, was Paulus sagt. Denn Paulus sagt nun einmal — auch wenn wir von unserer strittigen Stelle absehen — daß wir Christum in der Taufe angezogen haben (Gal. 3, 27), und daß wir ihn doch täglich von neuem anziehen sollen (Röm. 13, 24); daß der alte Mensch mit Christo gekreuzigt, ja gestorben sei (Röm. 6, 8 f.), und daß wir doch täglich den alten Menschen ausziehen sollen (Eph. 4, 23), daß wir neue Menschen sind (Gal. 6, 15) und in Christo alles Alte vergangen (2 Cor. 5, 17), und daß wir doch täglich den neuen Menschen anziehen sollen (Col. 3, 9 f.). Grade dieses „Widerspiel" ist ja der Beweis des geheimnißvollen Lebens im neugeborenen Menschen. In Christo betrachtet, sind wir gestorben, ja begraben, und auferstanden, weil Christus für uns gestorben, begraben und auferstanden ist, und — Gott sei Lob und Dank — nicht bloß „physisch," sondern geistlich, und wahrhaftig, indem er für uns den Tod im Tode, den Zorn Gottes schmeckte, und für uns das Leben im Leben, die Liebe Gottes errungen hat. Das Alles wird uns in der Taufe nach Gottes gnädiger Ordnung nicht bloß zugesagt, sondern geschenkt, indem wir in die Gemeinschaft seines wirklichen sühnkräftigen Todes eingesenkt, in Gottes Augen mit Christo gestorben und begraben sind, und in die Gemeinschaft seines wirklichen und seligmachenden Lebens versetzt, in Gottes Augen mit Christo auferstanden und verherrlicht sind (Eph. 5 26). Das schließt aber nicht aus,

βαπτίσματι und wegen des Gegensatzes zu συνταφέντες, auf den Taufact zu beziehen ist. Der schwierige Ausdruck: „ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῶν ἁμαρτιῶν τῆς σαρκός," mit welchem eben die negative Seite der Taufwirkung (der Beschneidung Christi) bezeichnet werden soll, wird nicht durch die Parallele mit der Beschneidung zur Klarheit gebracht (Meyer), sondern durch Vergleichung mit Gal. 3, 27 resp. Röm. 6, 6 u. 7, 14 ff. Was in der Galaterstelle namentlich als positive Taufwirkung bezeichnet wird: „Anziehen Christi, wird hier negativ als ein „Ausziehen des Fleischesleibes," d. h. als gottgewirkter Bruch mit der uns anhaftenden Sündenherrschaft vermittelst der empfangenen Sündenvergebung bezeichnet.

daß wir diesen wahrhaftigen Besitz bisher noch im Glauben und in der Form des Kampfes auf Hoffnung uns bewahren müssen. Denn der Glaube ist ja ὑπόστασις ἐλπιζομένων.

Aber Seeberg giebt ja zu, daß das Leben, das bei uns ein Leben der Knechtschaft und des Todes gewesen, nunmehr soll ein Ende erreicht haben, und daß das Leben nach der Taufe ein in der Freiheit der Kinder Gottes dem Vater gewidmetes, nicht mehr von der Sünde und dem Tode beherrschtes sein soll. Ist es Seeberg wirklich Ernst, daß diese bedeutsame Moral („soll"?) den wahren und vollen Sinn von Röm. 6, 3 ff. ausdrücke? „Daß die Taufe" — sagt er (S. 393), — dies neue Leben gebe oder bewirke, wird hier (Röm. 6, 3 f.) nicht gesagt, es wird vielmehr nur die „„Neuheit des Lebens"" als eine Pflicht gefordert und dahin gestellt, wer sie wirke und wie sie entstehe." Aber motivirt denn der Apostel die innere Nothwendigkeit des neuen Lebens der Christen im Gegensatz zum früheren Sündendienste (v. 1) nicht damit, daß wir durch die Taufe (διὰ βαπτίσματος) in die Gemeinschaft des Todes Christi versetzt worden, also mit Christo gestorben sind. Und ist nicht nach v. 7 das „Gestorbensein" in diesem geistlichen Sinne als eins mit der Rechtfertigung des Sünders, also mit seiner „Neuheit des Lebens" hingestellt, so daß er eben als eine „neue Creatur" nunmehr den innersten Drang (nicht bloß „Pflicht") haben muß, auch nicht mehr der Sünde zu dienen, sondern in der Neuheit des Lebens zu wandeln?

Fast noch leichtfertiger geht Seeberg mit der petrinischen Hauptstelle, die von der Taufe handelt, um, nämlich mit 1 Petr. 3, 21. Zunächst wird uns an dieser Stelle bestätigt, was wir trotz Seeberg's Widerspruch, in der Colosser- und Römerstelle gefunden haben, daß nicht bloß die Frucht des Todes, sondern auch der Auferstehung Christi zu unserer Rettung (σώζει) uns in der Taufe zu Theil wird. Denn schon 1 Petr. 1, 2. 3 heißt es, (vgl. Ebr. 10, 25), daß wir nicht bloß mit dem Blute Christi besprengt, also der Frucht seines Todes theilhaftig geworden, sondern auch durch seine Auferstehung wiedergeboren worden sind zu einer lebendigen Hoffnung. Daß Petrus nicht bloß bei jener Aussage [1]), sondern auch bei dieser an die Taufwirkung gedacht habe, beweist 1 Petr. 3, 21, sofern er hier die rettende Kraft derselben durch die Auferstehung Christi bedingt und vermittelt sein

[1]) Hofmann Schriftbeweis II, 2. S. 186 f. und Weiß petr. Lehrbegriff S. 272 und Schott 1 Petri z. d. St.

läßt [1]). Wie durch Gottes Gnade die acht Seelen damals hindurch gerettet und vom Gericht bewahrt wurden durch dasselbe Wasser, welches die alte Adamsmenschheit ersäufte, so rettet auch uns jetzt in gegenbildlicher Weise das Wasser als Taufe, nicht sofern sie Ablegung des Fleischesschmutzes, sondern sofern sie Anfrage um ein gutes Gewissen bei Gott ist. Das, was — trotz der noch so verschiedenen Auslegung der letzten schwierigen Worte — von allen Exegeten anerkannt werden muß, ist, daß nach dieser Stelle die Wassertaufe uns rettet (σώζει) vor dem Gericht, uns die σωτηρία bringt; — in wie fern sie das thut, lehren die beiden appositionellen Zusätze. Ohne auf die nähere Betrachtung derselben einzugehen, wagt Seeberg zu behaupten, Petrus wolle hier nur sagen, daß nicht das Wasser der wirkende Factor sei. Aber das: ὃ καὶ ἡμᾶς νῦν σώζει hat ja das Wasser zum Subjekt, also bewirkt doch das Wasser in der Taufe die σωτηρία, freilich nicht, weil und sofern es Wasser und leiblich reinigend ist, sondern sofern es als Taufe angewandt, also mit Gottes Wort verbunden und durch Gottes Wort getragen, uns in eine neue Herzensstellung zu Gott versetzt. Denn wenn auch, wie Seeberg meint, „die Ausdrücke ἐπερώτημα und συνειδήσις, sowie die Satzverbindung selbst vielerlei Deutungen zulassen;" so wird doch — bevor eine so gewagte Behauptung über den Sinn dieser Stelle ausgesprochen werden darf — irgend Eine contextgemäße Deutung jener wichtigen Worte versucht oder gegeben werden müssen. Jedenfalls ist es unrichtig, sie mit Seeberg zu übersetzen: „eines guten Bewußtseins (!) Fragen nach (εἰς?) Gott" [2]). Denn der Sinn des Ausspruchs muß festgestellt werden — abgesehen von dem Begriff der einzelnen Worte, die wohl nach den neueren Untersuchungen von Zezschwitz und Hofmann feststehen — durch den Gegensatz, in welchem sie zu dem „Ablegen des Fleischesschmutzes" stehen. Wir müssen erwarten, daß, wenn der Apostel sage, die Taufe rette nicht

1) Auch Seeberg bezieht δι ἀναστάσεως auf σώζει, was das allein Richtige ist, da die Präposition διὰ nur die Vermittelung bezeichnen kann, auf welcher die Rettung (σώζει) beruht, nicht aber diejenige, durch welche die Anfrage um ein gutes Gewissen sich vollzieht. Auch würde — wenn man mit Hofmann δι ἀναστάσεως zu ἐπερώτημα bezöge, abgesehen von dem schwerfälligen Gedanken, σώζει etwas kahl dastehen, und der Parallelismus des ἐπερώτημα συνειδήσεως ἀγαθῆς mit ἀπόθεσις ῥύπου σαρκός durch appositionelle Ueberladung des ersteren Begriffes leiden. S o.

2) Freilich steht in den Anmerkungen zu dieser Uebersetzung bei Seeberg: oder ‚Gewissen?" — oder „Geloben," — oder „zu Gott!" Wie können wir zu solchem herumtastenden „Oder" Vertrauen fassen?

als Ablegung des Fleischesschmutzes, er nun positiv hinzufügen werde: sondern als Aneignung der Herzensreinheit. Und dem wesentlichen Inhalte nach liegt offenbar auch dieser Sinn enthalten in dem ἐπερώτημα συνειδήσεως ἀγαθῆς εἰς θεὸν, nur daß der Gedanke mehr subjectiv ausgedrückt ist, mit Betonung der bittenden, fragenden, oder suchenden Herzensgesinnung des Täuflings; denn ἐπερώτημα heißt Anfrage, Bitte. Der Gen. συνειδήσεως ἀγαθῆς muß aber wegen der gegensetzlichen Parallele mit ῥύπου σαρκὸς Gen. obj. sein; also: bittende Anfrage um ein gutes Gewissen. Der Zusatz εἰς θεὸν aber kann dann entweder zu ἐπέρωτημα gezogen werden, in dem Sinne von: „an Gott" scil. gerichtet, oder zu σώζει in dem Sinne von: zu Gott hin; — sachlich ist die Entscheidung gleichgültig, grammatisch die erstere Deutung einfacher und näher liegend. Es sagt also unsere Stelle aus, daß das Wasser der Taufe rettend, beseligend wirke, nicht sofern es ein äußerliches Reinigungsmittel sei, sondern sofern die bittende Sehnsucht nach einem guten, d. h. versöhnten Gewissen den Täufling durchdringe. In diesem Fall giebt die Taufe Seligkeit und zwar kraft des zur Rechten erhöhten und auferstandenen Herrn, dessen rettende Hand uns in der Taufe erfaßt.

Es ist also nicht zu leugnen, daß hier, wie auch an andern Stellen (namentlich Marc. 16, 16; Act. 2, 38 f. Col. 2, 12; Gal. 3, 26 f.) Taufe und Glauben, Gottes reale Heilswirkung und unser lebendiger Heilsempfang als so tief mit einander verschlungene Momente des Einen wiedergebärenden Actes erscheinen, daß wir kein Recht haben, sie von einander zu reißen. Was Gott zusammengefügt, das soll auch hier der Mensch nicht scheiden. Aber wir sahen ja, daß in dem Begriff der Wiedergeburt ebenso der Heilsanfang und Glaubensanfang, die Lebensgabe und die Lebensbewegung aufs innigste organisch verbunden sind, daß wir also uns nicht wundern dürfen, wenn bei der Taufe als dem „Bade der Wiedergeburt" ebenfalls diese doppelte Seite des neuen geistlichen Lebens betont wird. Ja noch mehr, wir können nicht leugnen, daß an den genannten Stellen, namentlich auch an der Petristelle die Voraussetzung des bewußt-gläubigen und bußfertigen Heilsempfangs bei der Taufe der vorherrschende Gesichtspunkt ist. Daß aber damit die reale Heilswirkung der Kindertaufe nicht ausgeschlossen ist, wird unser zweiter Artikel durchzuführen haben.

Vorläufig lag uns nur daran aus der Schrift die richtige Verhältnißbestimmung zwischen der Wiedergeburt und den Wiedergeburtsmitteln festzustellen. Wir haben gesehen, daß es kein Widerspruch ist, wenn die

heil. Schrift das Wort direct als Wiedergeburtsmittel bezeichnet und den Glauben, der aus dem Worte kommt, als den wiedergeborenen geistlichen Innensinn; und doch die Taufhandlung als specifisches „Bad der Wiedergeburt" ansieht, ohne welches heilsordnungsmäßig der Eingang in Gottes Reich für den Einzelnen sündig geborenen Menschen nicht möglich ist. Ein Widerspruch liegt darin nicht, erstens, weil die Taufe, was sie wirkt, als Wasserbad mittelst des Wortes wirkt, sodann weil das Wort, was es wirkt, nicht abschließend ohne die sacramentale Application seines verheißungsmäßigen Inhaltes an den Einzelnen wirkt. Durch beides, Wort und Sacrament wird das neue Kindschaftsverhältniß der Menschen gewirkt, so jedoch, daß jenes das grundlegende, allgemeinere, weil auch das Sacrament constituirende, dieses aber und namentlich die Taufe das vergewissernde und die Wortwirkung concentrirende Heilsmittel und als solches das specifische „Bad der Wiedergeburt" ist.

Mehr aber darf auch auf Grund der Schrift nicht behauptet werden. Ja wir haben gesehen, daß sowohl die Gnadengabe, als auch die Heilswirkung bei beiden Wiedergeburtsmitteln schlechterdings identisch sind, d. h. sie vermitteln beide den ganzen ungetheilten Christus, und wirken beide die Wiedergeburt, nur eins nicht ohne das andere; sie wirken also heilsordnungsmäßig ergänzend. Die von Thomasius [1]) hingestellte Behauptung, daß beide Gnadenmittel nur dann sich wirklich ergänzen, „wenn jedem derselben etwas eignet, was dem andern mangelt," möchten wir daher auf Grund unserer biblischen Darlegung dahin modificiren, daß nicht der Heilsgehalt und die Heilswirkung bei beiden verschieden ist, sondern nur die Wirkungsweise. In Bezug auf den Modus der Heilsvermittelung ergänzen sich beide, insofern dieser allerdings verschieden ist, objectiv sofern beim Sacrament das Element, (Wasser, oder Brod und Wein) als gottgesetzter leiblicher Träger der unsichtbaren Heilsgabe mit dem Wort verbunden erscheint, also „ergänzend" hinzukommt (accedit verbum ad elementum et fit sacramentum); subjectiv aber sofern durch die leibhaftige Vermittelung der Heilsgabe an den Einzelnen eine durchs Wort allein ordnungsmäßige nicht also zu beschaffende Heilsgewißheit (certitudo salutis) bewirkt wird.

Wenn dagegen eingewendet wird, daß dann die Absolution als persönlich applicirtes Heilswort und das Sacrament, namentlich die Taufe,

1) Vgl. Dogmatik III, 2. S. 113.

als Bad der Wiedergeburt sich in nichts mehr unterscheiden, so ist darauf zu erwiedern, daß allerdings die Absolution mit Handauflegung auch als persönliche Vergewisserung der Sündenvergebung sich nahe mit dem Sacrament berühre, daß aber in derselben doch nur eine den Einzelnen betreffende Handlung (die Handauflegung, χειροθεσία), nicht aber ein gottgeordnetes leibhaftiges Element (Wasser, Brod, Wein) als Träger der Gnadengabe auftrete und daß eben deshalb der Einzelne doch erst durch die sacramentale, an seinem Leibe vollzogene Handlung heilsordnungsmäßig auch seiner persönlichen Erwählung in Christo völlig gewiß werden und sich getrösten könne.

Nur deshalb betont ja auch die Schrift, wie wir gesehen, die sacramental vollzogene Heilsaneignung als den felsenfesten, in Gottes Verheißung ruhenden Grund unserer persönlichen Errettung (σωτηρία) in Christo, weil eben erst der Getaufte, der „am Leibe mit reinem Wasser gewaschene" (Ebr. 10, 22) vom bösen Gewissen das Herz gereinigt weiß, d. h. seiner Sündenvergebung und Heilsgemeinschaft mit dem Herrn auf Grund göttlich geordneter Gnadenthat an ihm felsenfest gewiß sein kann. Denn es ist die Besprengung Christi (1 Petr. 1, 2), welche in der Taufe sich vollzieht, und auf welche hinweisend der Apostel Johannes so feierlich betont (1 Joh. 5, 6), daß Er — Christus — nicht mit Wasser allein komme, sondern mit Wasser und Blut, d. h. durchs Wasser uns sühnend besprenge mit seinem Blute und dadurch der Gemeinschaft seines Todes (Col. 2, 11 f. Röm. 6, 3) gewiß mache.

Von einer specifisch leiblichen (sogen. Natur-Wirkung der Taufe (resp. des Abendmahls) sagt aber die Schrift schlechterdings nichts, auch nicht an jener Stelle im Ebräer-Brief, welche eigentlich als die einzige, die einigen Schein hat, von Thomasius, Delitzsch [1]) u. a. für ihre Sacramentstheorie angeführt worden ist. Denn daß weder Röm. 6, 3 ff. noch auch Col. 2, 11 f. „von einer Reinigung des leiblichen Lebens des Menschen" (Thomasius) handeln, dürfte aus unserer obigen Darlegung unzweideutig hervorgehen. Die mit der Taufhandlung verbundene „Ablegung des sündlichen Fleischesleibes" kann doch nach paulinischer Anschauungsweise nicht „Reinigung des leiblichen Lebens" bedeuten, es sei denn, daß wir den paulinischen Begriff des „Fleisches" aus dem ethischen ins physische

1) Vgl. Delitzsch Ebr. Br. S. 486 f. Thomasius a. a. O. S. 21 f.

Gebiet hinüberspielen und so der Meyerschen „Sinnlichkeitstheorie" Vorschub leisten wollen.

Wie aber nach Ebr. 10, 26 „in einer Zweiheit der Wirkungen (scil. auf das Ich und auf den Leib) die Frucht der Taufe bestehen" solle, vermag ich schlechterdings nicht zu erkennen. Denn — eine besondere Heilswirkung ist doch nur in der ersten Hälfte des Satzes ausgesprochen, nämlich: daß wir besprengt, d. h. gereinigt an dem Herzen vom bösen Gewissen („vom Schuldbewußtsein") hinzutreten dürfen zum Heiligen, also vor Gottes Angesicht, sofern wir gewaschen sind am Leibe mit reinem Wasser, scil. dem gottgeheiligten Taufwasser (vgl. 1 Cor. 6, 11). Es wird hier ja nur die Thatsache constatirt, daß wir am Leibe gewaschen, d. h. eben getauft sind; nicht mit Einem Worte ist aber gesagt, daß dadurch unsere Leiblichkeit gereinigt worden oder, daß wir „gewaschen seien in einer unseren Leib geistlich rein machenden Weise" (Delitzsch). Es wäre das auch eine sonst in der Schrift schlechterdings nicht einmal angedeutete Anschauungsweise. Es mag ein ganz geistreiches Theosophumenon genannt werden, wenn Delitzsch zu jener Stelle bemerkt, daß nach ihr durch die Taufe „auch unser σῶμα vermöge einer auf den Hintergrund (auf das Innerste?) seines Wesens geschehenden Gotteswirkung vor Gottes Augen und für unser ethisches Verhältniß zu Gott gründlichst rein gemacht werde;" — aber aus Ebr. 10, 22 das zu folgern, scheint mir mehr als precär. Allerdings ist auch unser Leib mittelbar von Gott und für Gott geheiligt, sofern er Organ des Geistes sein und immer mehr werden soll und die Gewißheit der Auferstehung und Verklärung durch Gottes Wortt und Zusage hat (vgl. mit Phil. 3, 21; 1 Cor. 6, 19; 15, 47 ff.). Allerdings betrifft in diesem Sinne die Heilswirkung den „ganzen Menschen," und gilt nicht etwa bloß „dem persönlichen Ich" (Thomasius). Aber das bewirkt Gottes Wort (Ebr. 4, 12) ebenso wie das Sacrament, sofern durch die Heiligung des persönlichen Ich in Christo Jesu auch unsere Leiber als gottgeschaffene Organe und Träger des Ich in Christo Gott angehören und nach Abstreifung der κοιλία (1 Cor. 6, 13 f.) die Bestimmung haben, ewig zu leben. Daß aber dieses specifische Wirkung der Sacramente, oder insbesondere der Taufe sein soll, sagt die Schrift nirgends. Vielmehr wird die Gewißheit, daß unsere sterblichen Leiber mit Christo lebendig gemacht werden sollen, Röm. 8, 11 darauf gegründet, daß sein Geist in uns wohnet (διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν). Das geschieht aber durch das gläubig aufgenommene Wort ebenso wie durch die Taufe.

So hoffe ich denn, daß auch meine dritte These in Betreff der Wiedergeburtsmittel sich als biblisch begründet wird erwiesen haben. Im Zusammenhange mit den beiden ersten gedenke ich dieselbe nunmehr auch gegenüber der vom seligen J. Carlblom [1]) durchgeführten Ansicht als symbolgemäß zu rechtfertigen.

II. Mittheilungen.

Aus dem Auslande.

In Herrmannsburg.

Von Propst **Willigerode** in Dorpat.

Was ein jeder Lutherischer Pastor sich wie seiner Gemeinde von ganzem Herzen wünscht, das haben wir in Herrmannsburg und in Neuendettelsau: Bethätigung des Gemeindeglaubens in den Liebeswerken der äußeren und der inneren Mission. Darum fühlt sich der Lutherische Pastor immer und immer wieder zu den genannten beiden Orten hingezogen, und mag wie in seiner Bibliothek Harms und Löhe, so in seinem Reisetagebuche Herrmannsburg und Neuendettelsau nimmer missen. So auch ich, als Flügel der Liebe mich im Sommer dieses Jahre hinaustrugen in die Heimath unserer Väter. Und was ich da sah und hörte an den beiden, von Gott so gesegneten Orten, ich meine, es nicht für mich behalten zu dürfen, sondern zum Gemeingute Aller machen zu müssen, die mit mir lieb haben die werthe Magd des Herrn, und mit mir sich freuen einer jeden Perle, mit welcher der himmlische Bräutigam seine irdische Braut schmücket.

Es war am $^{11}/_{23}$. Juni d. J., als ich bei Eschede die Lüneburger Eisenbahn verließ, und mit einem lieben Amtsbruder auf tiefgeleisigen Sandwegen in das scheinbar sterile, wirklich aber gar fruchtreiche Hannöverische

1) Vgl. Dorp. Zeitschr. III, 3. S. 354: „das Wesen der geistlichen Wiedergeburt nach Anleitung der symbolischen Bücher der luth. K. untersucht."

Haideland hineinfuhr. Thüringen mit seiner Wartburg lag hinter mir, und es heimelte mich gar lieblich an, als wir bald durch Sandflächen, bald durch Tannengehölze, hier über röthliche Haiden, dort an wallenden Kornfeldern vorbei gemüthlich plaudernd unseres Weges dahinzogen. Die Wüste war nicht wüste, denn auf allen Wegen wallten Pilger zu Fuß und zu Pferde dem trauten Herrmannsburg zu, das am $^{13}/_{25}$. und $^{14}/_{26}$. Juni sein Jahresmissionsfest feiern sollte. Gegen Abend erreichten wir unser Reiseziel, und fanden in Herrn v. d. L.'s gleich am Eingange des Dorfes gelegenem Hause herzlichste Aufnahme. Ein wundersames Haus! Herr v. d. L., der vor Jahren seine Besitzungen im Holsteinischen aufgab, und nach Herrmannsburg übersiedelte, soll seinen Pastor 'mal gefragt haben, wie er eine bestimmte Summe Geldes am besten zu einem besonderen Zwecke im Interesse der Mission verwenden möge. Da soll sein Pastor ihm gerathen haben, er möge sein Haus zur Herberge für die Pilger machen, die nach Herrmannsburg kommen, das Missionswerk des Herrn anzuschauen. Seitdem ist Herrn v. d. L.'s Pforte jedem Wanderer offen, und so viel Gäste einsprechen, sie finden Alle Raum in dem Hause von nie endender Elasticität, und so viel Herr v. d. L. zu sagen und zu fragen hat, es steht immer ein freundliches „Willkommen" auf seiner stillheiteren Stirne. Und wie er jedem Neuankommenden immer wieder ein Plätzchen für eine Bettstelle herauszufinden weiß, so weiß seine Frau an den langen Speisetischen in der Stube und auf der „Diele" immer wieder Gedeck an Gedeck zu fügen, und das Mehl im Kad und das Oel im Kruge nicht ausgehen zu lassen. Ich fühlte mich unter den lieben Menschen, mit einem wackeren Amtsbruder aus den Vierlanden bei Hamburg in ein niedliches Dachstübchen einquartirt, gar bald ganz heimisch, und hatte meine Herzensfreude an der dorthin geretteten und christlich verklärten Norddeutschen Gastlichkeit. Wie ein Sang aus alten Tagen aber sprach es mich an, als ich bei Herrn v. d. L. die Hausordnung wiederfand, die wir vor 10 und 20 Jahren in unseren Pfarrhäusern hatten, und die uns mit dem „überwundenen" Pietismus mehr oder minder verloren gegangen ist. Am Morgen, Mittags und Abends rief die Hausglocke Herren und Diener, Alt und Jung zur gemeinsamen Andacht zusammen, und nach der himmlischen Speisung kam die irdische. Von dieser Ordnung wurde nie abgewichen. Wir haben unser Christenthum der Welt eingeordnet und die Welt hat ihre Unordnung unserer Ordnung eingeordnet. Bei aller unserer Gläubigkeit haben wir fast

nirgends mehr regelmäßige Hausandacht. Unser Dukaten hat Mann und Roß vergoldet, aber das Gold ist bei Mann und Roß rissig geworden. Die starren Formen haben wir zerbrochen, aber durch die Scherben ist uns ein gut Theil des Inhaltes verronnen, und es möchte uns wohl schon die Zeit gekommen sein, wo wir uns wieder zu contrahiren, und nicht mehr zu expandiren haben. Gewiß sollen wir des Christenthumes als des rechten Sauerteiges gebrauchen, mit dem wir die ganze Welt durchsäuern, aber doch auch wieder als des Schatzes, für den wir Alles dahingeben, und den wir sorgsam in unserem Acker vergraben, auf daß er allewege daheim unsere Freude sei.

Meine Hoffnung, am $^{12}/_{24}$. Juni, als am Johannistage, einem gewöhnlichen Gottesdienste anwohnen und Herrmannsburg in seinem sonntäglichen Kleide kennen lernen zu können, wurde mir nicht erfüllt. Hannover begeht den Johannistag nicht kirchlich. Nachtheil brachte mir das nicht, denn ich hatte nun um so mehr Zeit, Herrmannsburg, seine Missionsanstalt und seinen Harms in ihrem Alltagsrocke zu schauen. Mir trug das reichen Segen ein. Es wird ja in Herrmannsburg an Dornen unter den Rosen nimmer fehlen, ich habe aber nicht nach den Dornen, sondern nur nach den Rosen ausgeschaut. In Gottes Gärten auf Erden wandeln zweierlei Menschen. Die Einen sammeln die Dornen, um sie dem Feuer des Gerichtes zu übergeben, die Anderen pflücken die Rosen, um sie zum Kranze um das Haupt des Herren zu winden. Beide sind in gutem Rechte. Mir fehlen aber Hand und Messer für die Dornen, während ich für die Rosen Band und Finger habe.

Man müßte kein Herz für Gottes Reich auf Erden haben, wenn man sich nicht freuen sollte über das schmucke Dorf mit seinen reinlichen Häusern und seinen lebensfrischen Einwohnern. Nirgends Eleganz, aber auch nirgends Armuth; nirgends Lärm, aber auch nirgends Todtenstille. Mich zog aber nicht nur das an, sondern auch die Aehnlichkeit dortiger Zustände mit den unseren. Freilich sind unsere Zustände nur eine Baltische Miniaturausgabe des dort vorfindlichen Originals, aber sie sagen uns doch immer, daß wir unseren Glauben und unsere Cultur aus Norddeutschland bekommen haben, und es wird dem Ostseeländer gar wohl zu Muthe, wenn er in Herrmannsburg die Wiege seiner theuersten Güter im heiligen Schmucke „orthodox-pietistischen" Glaubens wiederfindet. Wie unsere Ehsten, so haben auch die Herrmannsburger tief herabreichende Strohdächer über ihren, die

Wirthschaftsgebäude den Wohnstuben anschließenden Häusern, um die Häuser her ihre weit hin reichenden Aecker, am Oerzeflusse ihre Wiesen und Weiden, außerhalb des Dorfes ihre Tannenwälder und ihre bienenerfüllten Haideplätze, von ungebahnten Wegen durchschnitten. Aber aus Feld und Wald, wie aus Haus und Hof ist alle und jede Unsauberkeit verbannt, und die größte Reinlichkeit erquickt das Auge allüberall. Wie unsere Küstenehsten haben sie ihre Nationalkleidung meist auf die glatte, eng anschließende, spitzenverbräunte Kopfbedeckung der Weiber beschränkt. Aber in jeder Falte hat äußerste Reinlichkeit ihren Wohnsitz. Wie in unseren Landen, so ist auch da der „Krug" noch nicht vom eleganten Gasthause verdrängt worden. Aber in den Krugsstuben herrscht liebliche Stille. Daß wir unsere Zustände nach denen Herrmannsburgs fortbilden, daß wir namentlich der Herrmannsburger Glauben und Lieben in unser Volk hineinbilden könnten! Wie im Herzen des Dorfes die Kirche, so steht im Herzen der Einwohner desselben der Herr. Wie bei unserem Volke, so ist auch dort der Glaube der kindlich willige und reflectionslose. Aber er hat tiefere Wurzeln geschlagen und festere Gestalt gewonnen, daß ihn nicht jeder Wind lockern und umbeugen mag. Wie bei uns die Volkssprache das Eindringen des bei aller seiner Sentimentalität herzlosen Rationalismus in das Volk gehindert hat, so dort das Platt, dem auch jeder Ausdruck für abstracte Ideen, selbst für das „Gewissen" fehlt. Aber mit dem Nichteindringen des leidigen Rationalismus und seines jüngstgeborenen Sohnes und „Nestputchens," des Unionismus, ist dort das Eindringen des rechten Glaubens eng verbunden gewesen. Wie bei uns, so sind auch in Herrmannsburg die Volksfeste kirchliche, oder richtiger gottesdienstliche. Aber es geht da nicht als jammervollster Ersatz für Scheibenschießen und Tanzboden wüstes Brandweintrinken neben den Gottesdiensten her. Kleinen wie großen Städten ferne, dem Herrn und seinem Reiche aber nahe, hat der Herrmannsburger kein Verlangen, mit dem Scheibenschießen zugleich politische Wühlerei, und im Gefolge des Tanzes maßlose Eitelkeit und unbegränzte Putzsucht in sein stillheiteres Haideleben hineinzuziehen, und hoffentlich wird kein einziger Herrmannsburger sich in das Treiben der Hannöverischen Demokraten, das den Widerspruch der Rationalisten gegen den guten neuen Landeskatechismus für seine wühlerischen Zwecke ausnützt, verstricken lassen, noch von seinem Harms zu dem, herostratischen Ruhm in Flammenzungen einärndtenden Baurschmidt abfallen. Das walte Gott in Gnaden!

Und so oft Vormittags und Nachmittags und in der Abendstunde die Herrmannsburger Betglocke der Dorfseinwohner Häupter entblößet und ihre Hände zusammenfaltet, so oft bitte die ganze Gmeinde den Herrn um seinen Frieden, und empfange vom Herrn den Frieden, der höher ist als alle Vernunft, und Herz und Sinnen in Christo Jesu zum ewigen Leben bewahret! In Herrmannsburg, wie überhaupt in der Lüneburger Haide, hat der „orthodox-pietistische" Glaube der Lutherischen „Köhler" bisher ein liebliches Zoar gehabt. Das wolle der Herr seinem Volke in Gnaden erhalten, auf daß das rechte Christenthum zu seiner Zeit von da wieder ausgehen könne in alle Teutschen Lande, und die müden Seelen erquicken, die sich an den reformirt verschleierten rationalistischen Brüsten des Unionismus durstig gesogen und an den philosophisch überlaubten Phrasentischen der Liberalen hungrig gegessen haben, also daß sie vor hellem Wehe nicht mehr wissen, „wo hinaus!"

Herrn v. d. L.'s gastlichem Hause gerade gegenüber liegen die einfachen, sauberen Gebäude der Missionsanstalt mit ihrem Anwesen. Tief ergriffen stand ich vor denselben da, und mit freudeklopfendem Herzen trat ich in sie hinein. Wie vermag doch eine kleine Kraft an der gläubig ergriffenen Hand des Herrn so unendlich viel! Hier haben nicht nur die Lutheraner, sondern überhaupt die Evangelischen Christen nichts, das sie dem an die Seite setzen könnten. Was wir auch nennen mögen: nirgends als nur in Herrmannsburg hat eine kleine Gemeinde so Großes gethan! Ich meine da nicht die Geldgaben, die Herrmannsburg dargebracht hat; denn sind seine Einwohner auch nicht reich, so sind sie doch alle, vom „Haidkönige" ab mit seinen fast unzähligen Morgen Landes bis zum Häusler mit seinem kleinen Anwesen, behäbige Leute. Ich meine auch nicht die Bauten, die Herrmannsburg aufgeführt hat; denn wird des Glaubens thätige Liebe erst sichtbar, so zieht sie eine Hand um die andere, Stein an Stein fügend, nach sich, es sei, wo es wolle. Ich meine wiederum auch nicht die Gebete, die Herrmannsburg geopfert hat; denn wo die Gläubigen sich je zusammenthun, da mag's nicht anders sein, als daß in herzlichsten Gebeten Ströme des lebendigen Wassers von ihrem Leibe ausgehen. Ich meine aber die Missionaire und die Colonisten, welche der kleine Ort immer und immer wieder unter die Heiden hinsendet. Herrmannsburg hat die Sorge für die armen Heiden als seine Aufgabe erkannt, weil es sich als die Kirche des Herrn erkannt hat, und mit derselben Liebe, mit welcher es sich im

Glauben vom Herrn erlöst weiß, liebt es sich zu den armen Heiden hin, für welche das heilige Blut auf Golgatha auch vergossen ward. Es hat sich nicht daran genügen lassen, sein Gold und Silber vor den Herrn hinzutragen, und mit seinen Gebeten den Herrn zu den Heiden herabzuziehen. Es ist ihm nicht genug gewesen, seine Häuser zu den Brüdern hinzubauen, und der Brüder Söhne von allen Enden der Erde unter seiner Häuser Dach zu sammeln. Dem Gotte, der seinen Sohn ihm dahingab, hat es seine Söhne wiederum dahingegeben, und in solcher Gegengabe hat sein liebethätiger Glaube sein Genüge und seine Seligkeit gefunden. Sehr weise hat es dabei nicht zu weit gegriffen. Leipzigs Aufgabe hat es nie zu der seinen machen, mit den ihm zu Gebote stehenden Kräften nie an die Bekehrung eines heidnischen Culturvolkes gehen wollen. Es hat sich daran genügen lassen, seine Culturcolonieen in die culturlose Heidenwelt Afrikas hineinzubauen, und seine Evangelisten zu den Volksgenossen des Mohrenländischen Kämmerers hinzusenden. Ein Evangelist steht sein Baunstedt dem Missionshause, hingegeben ganz und gar an das ihm befohlene Werk, vor, und Evangelistenschüler thun seine Söhne Fleiß, an der stillen Stätte zu sammeln, was sie dem, unter Noahs Fluche schmachtenden Schwarzen aus der Segensfülle des Schönsten unter den Menschenkindern darbringen mögen. Ist neuerdings auch das Latein in den sonst so schlichten und einfachen Unterricht der Missionszöglinge aufgenommen worden, so hat Herrmannsburg damit keineswegs höher als bisher gegriffen, denn es soll die Erlernung des Lateins die Missionszöglinge nur befähigen, Afrikas Sprachen leichter zu erlernen, und Afrikas Kindern rascher und erfolgreicher dienen zu können. Wie das Haus war, so ist es noch immer. Es will durch nichts Anderes die unbekehrte Erde besiegen und dem Heilande zu den Füßen legen, denn allein durch das Kreuz. Dieses predigt und lehrt, spricht und betet es in die Herzen seiner Zöglinge hinein, auf daß dieselben unter den Heiden nichts Anderes wissen, noch verkünden mögen, denn allein Christum, den Gekreuzigten. Dabei ist es selbstverständlich strenge Lutherisch, denn man hat den ganzen Gekreuzigten nur in der Lutherischen Kirche, nur in dem Glauben und in der Lehre des Mannes, dem der Samariter sein Oel und seinen Wein in die Wunden goß, da er halbtodt in seinem Blute dalag, und bei keinem Priester und bei keinem Leviten Hilfe finden mochte. Ich kann nicht anders sagen, denn daß mir der im Herrmannsburger Missionshause waltende Geist das ganze Herz erquickt hat. Der Inspector,

Pastor Baunstedt steht eisenfest in der Lutherischen Lehre da, und ist seiner ganzen festen und ernsten, frischen und freundlichen Eigenthümlichkeit nach dazu angethan, die Missionszöglinge zu dem zu machen, was sie sein sollen. Da ist keine Ueberbildung, aber auch keine Unterschätzung des nothwendig zu erwerbenden Wissens; kein kleinmüthiges Verzagen im Hinblick auf das eine Pfund, aber auch keine hochmüthige Erhebung im Erschauen der zehn Pfunde; kein lichtscheues Zurücktreten vor den Uebergeordneten, aber auch kein leichtfertiges Fortdringen von den Untergeordneten. Die Zöglinge werden Haushalter über die Geheimnisse Gottes, aber auch Diener Derer, die Gott berufen haben will zu seinem Reiche. Sie sind Lutherisch, weil sie biblischgläubig sind, und kirchlich, weil sie mit ihrem ganzen Sein und Wesen in dem Leben der Gemeinde der Gläubigen wurzeln. Ist auch bei ihnen unter den Weizen Unkraut hineingedrungen, so ist damit eben offenbar geworden, daß sie dem Herrn angehören, und dem Teufel ein Gräuel sind, den er zu zerstören suchen muß, auf daß nicht sein Reich vom Reiche Christi zertreten werde. Von einem Compromisse der Kirche mit der Welt vor dem Richterstuhle der Wissenschaft wissen sie — Gott Lob! — nichts, sondern halten einfach an dem Befehle fest, den ihnen der Herr über die Schätze gegeben, welche er seiner Kirche anvertraut hat. Alle Unionisterei ist ihnen fremd, und die Mondkälber der Neuzeit werden sie sich nimmer unterschieben lassen, aber in der brüderlichen Liebe wissen sie allgemeine Liebe darzureichen, und, vom Herrn erkannt, erkennen sie, was dem Herrn angehört unter Allen, die den theuren Christusnamen anrufen. Ich wollte, wir hätten überall ein so gesundes, kräftiges Kinderlutherthum, und es wühlte uns nirgends die Eule im Haare. „Ein Jeder lern sein Lection, so wird es wohl im Hause stohn", wenn aber der Haushahn der Eule ihren Raub entreißen will, und Kurzdarmigkeit an der Wissenschaft umhernascht, dann wirds schlimm im Hause. Man muß Thüren und Fenster öffnen, und da dringen denn die Unionisten herein, und nehmen Besitz vom Hause im Namen der Welt, und das Reich, da Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geiste inwohnen, hat ein Ende.

Auf meiner lieben Hausgenossen Rath ging ich Nachmittags 3 Uhr in's Pfarrhaus. Rasch schritt ich über die „Diele", auf der etliche Leute des Pastors harrten, zur Saalthüre. Nun sollte ich ja alsbald den theuren Mann von Angesicht zu Angesicht schauen, der seit Jahren in Bild und Buch neben mir gesessen in meinem Stüblein. Das bewegte mir das Herz

wunderſam. Und wenn er nun ſo unnahbar iſt, wie Etliche ſagen? — Ich drücke die Klinke nieder, und öffne die Thüre. Da ſitzt er in ſeinem ſchmucken Saale auf einem Polſterſtuhle, das Haupt in die Hand geſtützt, und ſchlummert. Vormittags hat er ſeine Pfarrkinder in den Häuſern hin und her beſucht, darnach ſein Mittagsbrod gegeſſen, und nun ruht er, um neue Kräfte für neue Arbeit zu ſammeln. Eilig trete ich zurück, ſchließe leiſe die Thüre, und „mache" zu den Frauen hin. Seine Mutter und Schweſter heißen mich herzlich willkommen. Ich ſetze mich zu ihnen, und plaudere, als wäre ich daheim im lieben Livlande auf einem befreundeten Pfarrhofe. Nur wenig hatten Harms Mutter und ich mit einander geſprochen, da öffnet ſich die in den Saal führende Thüre, und Harms tritt herein. Es war nicht die gebeugte Geſtalt, die ich mir gedacht hatte, ſondern ein kerzengerader, langer Mann, Krankheit tragend, aber nicht von Krankheit gebeugt. Ich ſchaute in das ſtille Angeſicht mit dem ernſten Auge, und freute mich tiefſinnig. Nachdem er mich begrüßt, führte er mich an der Hand in den Saal, ſetzte mich auf das Sopha, ſich auf einen Stuhl, nahm ſeine Pfeife und — ſchwieg. Nur wo er reden muß, redet Harms, alſo nur wenn er in ſeinem Amte fungirt, und wenn er gefragt wird. Sobald ich aber ſagend und fragend zu reden begann, redete Harms auch, und ſeine Rede war durchweg lieblich. Von Natur hat er einen guten Humor. Deß freute ich mich, denn mit jedem Livländer verlange ich für das Sandland Humor, um nicht verdorren zu müſſen. Es iſt nichts mit den grämlichen Leuten, die auf ihrem Leibe immer ein Fläſchlein Scheidewaſſer umhertragen, und denen jeder Menſch, der ihnen begegnet, zum Korkenzieher wird, alſo daß aus ihrem Munde alsbald Ströme ſcheidenden Waſſers hervorgehen. Durch Gottes Gnade aber hat Harms in allen Dingen große Milde. Je mehr Schroffheit ich bei ihm zu finden gefürchtet hatte, um ſo mehr erquickte mich dieſe Milde. Allerdings ſagte er mir, als wir ſo neben einander ſaßen und plauderten, unter Anderem: der Abfall unſeres Volkes vom Glauben der Väter, wie wir ihn in unſeren jammervollen, kläglichen Jahren hatten, ſpreche gegen den kindlichen Glauben, den ich an ihm preiſe, und die Größe unſerer Pfarrgemeinden mache genügende und gedeihliche Seelenpflege ſchlechterdings unmöglich, womit ich denn ſo ziemlich mit meinem Erheben unſerer Zuſtände über die Teutſchländiſchen an die Luft geſetzt war, und einigermaßen wie die Butter an der Sonne daſtand. Aber ſeine Einreden wollten viel weniger den Tadel des Richters, als

das Mitleid des Bruders ausſprechen, thaten daher meinem Herzen auch nur wohl. Wir waren nicht lange allein, denn gar bald füllte ſich der ſchmucke Saal mit Feſtgäſten, meiſt Paſtoren, aus dem Hannöveriſchen, wie aus anderen Teutſchländiſchen Gegenden, unter denen der wackere Kaufmann Nagel aus Hamburg mit die froheſte und erquicklichſte Erſcheinung war. Hatte ich mich vorher ſchon in dem trauten Pfarrhauſe heimiſch gefühlt, ſo nun noch viel mehr, denn es herrſchte alsbald in der Verſammlung ganz derſelbe Geiſt, der uns in jedem Livländiſchen Pfarrhauſe rechter Art belebend anweht. Ernſt und Scherz wechſelten mit einander erquicklichſt ab, Alles aber war auf das Eine, das noth thut, die Herzenshingabe an den Herrn, bezogen. Da lernte ich Harms noch mehr in ſeinem natürlichen Humore und in ſeiner geiſtlichen Milde kennen, in jenem dem ſehr heiteren Nagel, in dieſer den ernſten Paſtoren gegenüber. Als das Geſpräch von einer nächſtbevorſtehenden Kirchweihe handelte, welcher der König anzuwohnen verſprochen hatte, und dabei erzählt ward, wie ein Paſtor, zu deſſen Kirchweihe der König auch gekommen war, die zuſammengeſtrömte Menge des Volkes bei Beginn der Weihe ermahnt hatte, Augen und Herzen nun nicht den mitten unter ſeinem Volke erſchienenen irrdiſchen Könige, ſondern dem himmliſchen Herrn zuzuwenden, ſagte Harms, er würde ſich nie in die Lage bringen, ſolches zu müſſen, denn dem Könige liege als dem Könige keinerlei Verpflichtung ob, der Kirchweihe anzuwohnen, und der Paſtor habe ſeine Gemeinde nicht durch Einladung des Königs zu einer ſolchen Feier von dem eigentlichen Feſtgegenſtande abzuwenden. Dabei freute er ſich aber doch der Huld ſeines Königs, und erbaute uns gar ſehr durch das, was er über ſeine Herzensſtellung zu ſeinem geliebten Landesherrn ſagte. Wieder als von Collecten zu Kirchenbauten und wohlthätigen Zwecken anderer Art geſprochen ward, ſagte Harms, er wolle Niemanden über ſein Thun richten oder meiſtern, er für ſeine Perſon aber könnte nie irgend einen Menſchen um eine milde Gabe anſprechen, ſondern nur auf ſein Kämmerlein gehen, und ſeinem Herrn und Heilande ſagen, was er bedürfe, ſei auch im Glauben gewiß, daß ſein Herr ihn immer erhören werde, wie er ihn immer erhört habe. Demgemäß handelte er auch alsbald. Niemand war um eine Feſtgabe angeſprochen worden, aber gewißlich hatte Harms ſeinen Gott gebeten, er wolle es an den nöthigen Gaben nicht mangeln laſſen. Und als wir nun fortgingen, da legte Einer nach dem Anderen ſeine Gabe ſtille auf einem neben der Thüre ſtehenden Tiſch, und als ſie alle dalagen, ſammelte Harms ſie ein in

seine Missionscasse. Der Herr sagt's den Gebern, was geopfert werden soll, und dem Herrn sagt Harms, was geopfert worden ist, aber keinem Menschen. Dabei ist sein ganzes Wesen so wahr und edel, seine Sprache so fest und innig, daß Niemand sich fragen mag: folgst du am Ende nur einer dir lieb gewordenen Theorie? sondern Jeder in sich spricht: ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben.

Nach dem Abendbrode ging ich heim, denn Hausgenosse Herrn v. d. L.'s war ich geworden, und da, nicht im Pfarrhause, war die Stätte meiner Abendandacht. Bald nach meiner Heimkehr rief die Hausglocke die fast unzähligen Gäste zusammen. Aus dem einen Zimmer trat ein Edelmann, aus dem anderen ein Dorfsschulmeister; hier nahm eine Gräfin Platz, dort ein schlichtes Dienstmädchen. Das machte eine gar liebliche Hausgemeinde, an deren herzeinigem Singen und Beten und Lesen die Englein im Himmel sich freuen mochten. Natürlich wurde an diesem Abende im Gebete des bevorstehenden Festes zumeist gedacht, und dem, in keinem Gebete vergessenen Pastor doppelte Kraft und doppelter Segen innigst erfleht. Mir war's ganz köstlich, immer und immer wieder von Allen für den Pastor beten zu hören. Ach, daß alle Gemeinden so treu für ihre Pastoren beteten! Wie oft ist der arme Pastor flügellahm und schleicht todtmüde an der Erde hin, und wie leicht könnte seine Gemeinde ihn da auf den Flügeln ihrer Gebete vor den Thron der Gnade hintragen, auf daß er neue Kraft empfinge, durch die Wüste zu wandeln, und nicht müde zu werden, durch die Oede zu gehen, und nicht matt zu werden! — Wir klagen über mattwerdende Predigten, und sollten doch mehr klagen über mattwerdende Gebete. Pastor und Gemeinde leben durch einander. Ist der Pastor auch noch so fleißig im Predigen, und die Gemeinde ist faul im Beten, so werden die Mauern Zions nimmer gebaut.

Am Morgen des $^{13}/_{25}$ Juni schauten wir Alle fragend zum Fenster hinaus auf den bewölkten Himmel hin: wird Vater Harms' Gebet wieder erhört werden, und eine, von Regen ungestörte Festfeier möglich sein? Tage, ja Wochen lang hatte es bald mehr bald minder stark geregnet, und für eintretenden Witterungswechsel war keinerlei Anzeichen da. Aber Vater Harms, Zuversicht machte Aller getrost. Und siehe da, alsbald reckte der Herr seine Hand wieder aus, und zog den Wolkenschleier vor der Sonne weg, daß sie freundlich hineinleuchtete in die gasterfüllten Stuben und gnadenhungrigen Seelen. Da machten wir uns denn fröhlich auf, und traten getrost auf der „Diele" zur Morgenandacht zusammen. Und als die 24

Missionszöglinge auf dem Missionshofe den Morgenfestchoral geblasen, da strömten aus jedem Hause und jeder Hütte die Feiernden hervor, zu wallen zum Hause des Herrn. Ob's auch trübe Regentage gewesen waren und eisig kalte Winde geweht hatten, es waren doch von Nord und Süd, und von Ost und West gar viele Festgäste erschienen und freuten sich nun, daß sie mit den Haufen hingingen vor das Angesicht des Heiligen in Israel. Und ob auch die niedergemähten Heuschwaden eingeheimset sein wollten, sollten sie nicht gar verderben, es that doch kein Herrmannsburger weit und breit am Missionsfesttage die emsige Hand an die drängende Arbeit, sondern Alle gingen sie in Feierkleidern zur Hütte Gottes mitten unter den Menschenkindern. Gar helle klang die Thurmglocke durch das Dorf hin, und gar lieblich schaute das kleine Haidekirchlein aus seinen schattigen Bäumen über die plätschernde Oerze herüber. Mochte das Kirchlein auch die zusammenströmende Scharen fassen? Nun, der Herr hat immer Raum für sein wallend Volk, und immer Brod für seine hungernden Schäflein. Wolke nach Wolke schob er bei Seite, und baute seinen blauen Himmelsdom an das niedliche, schmucke Dorfkirchlein an, daß man getrost singen konnte: „Hier ist noch Raum!" Die Glocke klang lauter und lauter, der Wind ward stiller und und stiller, gleich als wollte er sich auch zu den Füßen des Herrn hinlegen, und seinem Worte lauschen. Schon sind alle Räume der Kirche gefüllt, und noch immer wogen Menschen heran. Schon ist der duftige Rasen unter den schattigen Bäumen um die Kirche her von Pilgern bedeckt, und noch immer ziehen neue Gäste heran. Warum baut Harms sein Kirchlein nicht aus, daß seine Räume mehr Schäflein Christi einnehmen könnten? Weil das Kirchlein nur für seine Herrmannsbürger bestimmt ist, und wer daheim kein Kirchlein hat, sich bald eins bauen mag. Er will ja, daß jede Gemeinde eine Missionsgemeinde sei, weil der Herr jeder Gemeinde die Mission befohlen hat. Herrmannsburg soll eine, nicht die Missionsgemeinde sein.

Gegen 10 Uhr schweigt die Glocke, der Gottesdienst beginnt. Im Kirchlein ist Mann an Mann gedrängt, daß kaum ein Luftzug noch durchdringen mag. Mir wird's zu enge, ich gehe hinaus, und trete unter die Menge auf den duftigen Rasen. Da braust der Gesang: „Komm, o Gott Schöpfer, heil'ger Geist" in gewaltigen Wellen dahin, und reißt die Herzen von der Erde hin zu dem Herrn, dessen Geist sich ein einig Volk im Thränenthale voll Lobpsalmen gesammelt. Dem Gesange folgte die, aus dem Missionsblatte bekannte, der unseren fast ganz gleiche Vorliturgie. Harms ist auch

darin treuer Lutheraner, daß er, was in der Liturgie gesungen werden muß, singt, und seine Gemeinde ist darin eine mir gar liebenswürdige, daß sie so voll und frisch respondirt. Wird die Liturgie so gehalten, so merkt man recht, was für einen Schatz unsere Kirche an ihrer Liturgie hat, und was für eine Perle unsere Reformirten Brüder mit dem Aufgeben der Liturgie hingegeben haben. Mag die Predigt noch so gut sein, ohne Liturgie ist sie ein ungefaßter Edelstein. Aber freilich der Pastor muß singen, und die Gemeinde muß sich von ganzem Herzen an der Liturgie betheiligen. Eigenthümlich ist der Hannöverischen Liturgie das, daß auf die Verlesung der Epistel Gemeindegesang folgt, und darnach die Lection mit der Paraphrase in den Altardienst hineintritt. Wir sangen nach der Epistel: „Mein Schöpfer, steh' mir bei," worauf Harms sich nicht, wie die meisten anderen Hannöverischen Pastoren, daran genügen ließ, eine mit Verlesung der Lection schließende Paraphrase derselben zu geben, sondern, wie immer, eine vollständige Predigt über den vorliegenden Lectionsabschnitt, das 2te Stück der Lehre vom hochwürdigen Sacramente des Altars nach Luthers kleinem Katechismo hielt, und seine Predigt mit Verlesung dieses Stückes schloß. Es war das die erste Predigt, die ich von Harms hörte, nachdem ich so manche von ihm gelesen. Sie ergriff mich ganz gewaltig. Harms hat eine sonore, deutliche, weitdringende Stimme, Musik aber liegt in seiner Stimme nicht. Harms spricht in richtig auf einander folgenden präcisen, klaren Sätzen, ohne alle Wiederholungen und Ueberfülle, aber Redeschönheit hat seine Sprache nicht. Harms legt den ganzen Text, strenge an demselben bleibend, seiner Gemeinde aus, aber er fördert nicht, tief und immer tiefer in denselben hineindringend, neue Gedanken aus ihm ans Tageslicht. Und doch ergreift Harms mit seiner Predigt bei Allen den ganzen Menschen, wie kein einziger anderer Pastor. Er predigt das Wort, nicht über das Wort, und er, der ganze Harms, nicht nur sein Mund predigt. Das Pathos, die Declamation, die Gesten, die uns Livländern an unseren Teutschländischen Amtsbrüdern gewöhnlich auffallen, kommen bei Harms gar nicht vor; er spricht ruhig und ernst, wie die meisten unserer Pastoren, bewegt aber mit seiner Ruhe und seinem Ernste doch das ganze Herz. Die Liebenswürdigkeit im Umgange, die unsere gefeierten Pastoren haben, finden wir bei Harms nicht. Ganz und gar seinem Amte hingegeben, und daheim nie von Weib und Kind mit seinem Amte zugleich in alle die einzelnen Vorkommenheiten des Alltagslebens hineingezogen, steht er der Außenwelt

immer ernst und stille, wenn auch immer milde und freundlich, gegenüber. Was macht ihn denn so gewaltig? Einzig und allein das von ihm gläubig gepredigte Wort. Es steht ihm das: „Ich glaube, darum rede ich" auf die Stirne geschrieben, und es ist jedes seiner Worte nur der Wiederhall des Wortes, das in der Bibel geschrieben steht. Sein gläubiges Predigen macht ihn auch so populair. Der Glaube versteht den Glauben. Wir greifen mit unseren Predigten gar oft fehl, weil wir nicht Altes und Neues hervorbringen aus dem guten Schatze unseres gläubigen Herzens, sondern uns damit abquälen, den Schund des Unglaubens aus den Herzen unserer ungläubigen Gemeindeglieder hinauszuschaffen. Mögen wir dabei auch Herkulesse sein: kein Herkules ist ein Paulus. Dabei vergessen wir, daß Niemand in die Kirche kommt, um los zu werden, was er hat, sondern Jeder darnach Verlangen trägt, zu erhalten, was ihm fehlt, dem Pastor aber gegeben ist. Unsere sogenannten „vermittelnden" oder „Thomas-"Predigten schaffen im besten Falle, wenn sie nämlich von Herkulessen gehalten werden — und Herkulesse sind selten — tabula rasa, aber weiter nichts. Ganz anders Harms. Sagt er z. B., im Abendmahle hast du Vergebung der Sünden, denn du issest und trinkest Christi Leib und Blut, und Christus dein Gott, sagt dir, daß sein Leib und Blut dir gegeben sei zur Vergebung der Sünden, und Christus, dein Gott, wäre ja der „scheußlichste Lügner," wenn du nun nicht Vergebung der Sünden hättest, so spricht er der gnadenhungrigen Seele den einigen Trost so gewaltig ein, daß sie, sie mag wollen oder nicht, jubelnd wie eine Lerche auffliegen muß über den Jammer der Erde zur himmlischen Freude. Er glaubt's, darum predigt er's, und seine Worte sind Ströme lebendigen Wassers, die mit Gewalt fortreißen Jedweden, der an sie hinantritt. Welle nach Welle reißt sich von ihm los, und schlägt an seine Zuhörer, das Irdische zerschlagend, das Himmlische herantragend. — Was soll aber die Predigt von der sündenvergebenden Wirkung des heiligen Abendmahles am Missionsfeste? So fragen wir, und so fragte auch Harms. Seine Antwort war, einmal liegt uns heute das 2te Stück des 5ten Katechismushauptstückes vor, und nie sollen wir von der gegebenen Reihenfolge abweichen, und dann mag uns nichts so gewaltig in die Mission treiben, als die Erwägung dessen, was wir mit dem heiligen Abendmahle haben, die armen Heiden aber entbehren. Gewiß! Nie sollten wir von der einmal gegebenen Reihenfolge abweichen, denn wir haben in der Kirche niemals nur das Wort, sondern immer auch das Le-

ben, und das Leben mag nimmer die Zerreißung dulden, die wir dem Worte so oft ansinnen. Das gilt namentlich von unseren Perikopen. Sind sie auch aus den alten Lectionen entstanden, so hat doch die Kirche bei ihrer Zusammenstellung den Sinn Christi gehabt, und wer den Sinn Christi hat, wird in ihnen ebenso, wie in den fünf Hauptstücken des Lutherischen Katechismus, strenge Folgerichtigkeit und innigsten Zusammenhang jeder Zeit leicht heraus finden, und sie dann nicht nur ausreden, sondern auch ausleben. Ich wollte nimmer Weihnacht haben, wenn ich zu Weihnacht meiner Gemeinde nicht sagen könnte: dir ist heute der Heiland geboren! Gewiß auch weiter. Treibt uns nicht die Erinnerung dessen, was wir haben, in die Mission, so mag uns nichts in dieselbe treiben. Habe ich nun im heiligen Abendmahle meinen Herrn Jesum Christum, und mit diesem die Vergebung meiner Sünden, die Forthebung der Last, die mich in allen Jammer der Erde und in alle Pein der Hölle hinabdrückt, so kann ich den armen Heiden, dem das fehlt, nicht anschauen, ohne daß mir das Herz bräche über ihn, ich muß ihm bringen, was ich habe, und was mich selig macht, wo er unselig neben mir verschmachtet. Füllt mir der Herr mein Maß zum Ueberströmen, und das thut er im heiligen Abendmahle, dann muß ich hinströmen, muß hinströmen zu den armen Heiden. Am Schlusse seiner so schlichten und doch so gewaltigen Rede verlas Harms das 2te Stück aus dem 5ten Hauptstücke unseres Katechismus, und da drangen uns die Worte Luthers in Wahrheit gleichwie Erzstufen, von mächtigen Hammerschlägen gelöst, in Mark und Bein hinein.

Das Glaubensbekenntniß, von der ganzen Gemeinde gesungen, hatte mich vorher mächtig ergriffen. Es macht sich viel besser als das alte: „Wir glauben All' an Einen Gott," und unser Recitat. Noch mächtiger ergriff mich das rhytmisch gesungene: „Ein Lämmlein geht, und trägt die Schuld" nunmehr. Nach Harms' gewaltiger Katechismuspredigt von der sacramentlichen Sündenvergebung sangen wir das Lied vom sündentragenden Lamme mit doppelter Innigkeit. Singt man so, so recht herzinnig, dann fühlt man sich unwiderstehlich gedrungen, die gebundene Rede des cantus firmus zu durchbrechen, und in der ungebundenen Weise des Rhytmus dahin zu perlen. Harms soll früherhin gegen den rhytmischen Gesang gewesen, von seinem Mündener Bruder Theodor aber niedergesungen worden sein. Könnten wir unsere Gemeinden nach Herrmannsburg bringen, und sie da das „Ein Lämmlein geht, und trägt die Schuld" rhytmisch gesungen hören lassen, sie würden auch mit ihrem getragenen Chorale niedergesungen werden, und nie mehr das Herz binden, wo es ungebunden das lieblichste Lied unseres Paul Gerhard hinperlen will. Wann werden wir endlich, endlich den hartgedrehten Zopf des cantus firmus losflechten, und unser Haupthaar in freien Locken herabwallen lassen auf unsere Feierkleider?! — Dem wunderlieblichen, herrlich gesungenen Liede Paul Gerhards folgte Harms' Missionspredigt über Hebr. 4, 14 — 16. Nachdem er das Missionswerk hingestellt als ein geistliches Werk, das der Mensch nimmer aus natürlicher Kraft wirken könne, das vielmehr von Gott selbst durch seine Gläubigen gewirkt werde, entnahm er seinem Texte als Thema die Mahnung: Lasset uns halten an dem Bekenntnisse, daß die Mission Gottes Werk sei. Daß die Mission Gottes Werk ist, sagte er dann in seiner Predigt, ist zunächst unsere Kraft, weiter unser Trost, endlich unsere Hilfe, und führte das in seiner schlichten, gewaltigen Weise so fesselnd aus, daß man ihm wirklich die Worte von den Lippen sog. Er ließ sich aber dabei nicht daran genügen, den Text auszulegen, sondern that auch allen Fleiß, denselben in die Herrmannsburger Missionsgeschichte hineinzulegen, und so das Wort Gottes seiner Gemeinde in ihrem eigenen Fleische und Blute vor die Augen hinzustellen. So leibte und lebte die ganze Predigt, und es konnte nicht anders sein, sie mußte Allen ins Herz dringen, und drang ihnen ins Herz. Da sah man Vater Harms, ergriffen von dem Spruche: „Es ist in keinem Andern Heil," die Heiden, welche nichts wissen von Dem, in welchem allein Heil ist, vor seine Seele stellen, und sich fragen: „Was thatest du für die Heiden?" Er muß sich antworten: „Nichts!" Und die Antwort jagt ihn am Tage von Ort zu Ort, und raubt ihm Nachts den Schlaf, daß er sich auf seinem Lager geängstet hin und her wälzt. „Nichts!" Das brennt ihm wie ein Kainszeichen auf der Stirne und im Herzen, und donnert ihm immer und immer wieder in die Ohren: „So bist du ein Mörder der Heiden!" Es leidet ihn nicht daheim, er muß fort zu seinen Beichtkindern von Haus zu Haus, daß er sie mahne, mit ihm zu thun, was der Herr gethan haben will. Und erst als Pastor und Gemeinde die Hand an das heilige Werk gelegt, hat er wieder Ruhe. Die ersten Herrmannsburger Missionare gehen aus. Sie wollen zu den Gallas, der Herr will an die Natalküste. Hemmniß nach Hemmniß legt er ihnen in den Weg. Hat sie der Herr nicht gesandt? Will er die Mission nicht? Wohl. Aber der Herr, der sie berief, der hat sich auch den Ort

erwählet, da sie wirken sollen, und nur da läßt er sie wirken. Sie geben ihm nach, und da thut er ihnen die Thüre auf, daß nun 20 Herrmannsburger Stationen an der Natalküste dastehen. Die Candace macht eine Fahrt nach der anderen nach Africa hin, immer und immer wieder Missionare und Colonisten zu den Heiden tragend. Aber drüben hat Satan Unkraut unter den Waizen gesäet, und neues Unkraut birgt die Candace in ihren Räumen. Der Capitain hat Gelder veruntreut, in den Missionaren spucken Abfallsgelüste. Da treibt der Herr das Schiff zurück mit mächtigem Arme. Nagel entlarvt den untreuen Capitain, die Missionare stoßen den abtrünnigen Boten aus. Da schwimmt das Schiff fröhlich weiter. Aber drüben steht's noch schlimm. Satans Unkrautssaat hat Frucht getragen. Ein Missionar nach dem anderen hat dem Superintendenten Hardelandt den Gehorsam gekündigt, Vater Harms das Herz abgewandt. Des Einen Frau will ein bequemes Sopha haben, des Anderen Gattin nicht Frieden halten. Das brennt in der Seele, und zerreißt das Herz. In Herrmannsburg hüben und drüben schien Ein Herz und Eine Seele zu sein, und nun da auch Riß auf Riß. Wird der Bau in Trümmer zusammenbrechen? Nimmer. Der Herr macht Harms getrost, daß er die Abtrünnigen fortstößt aus der Arbeit, und den Bann hinwegthut von dem heiligen Werke. Da füllt sich das Missionshaus wieder, daß ein zweites gebaut werden muß, und drüben in Afrika thut sich eine Thüre nach der andern zu den Heiden auf. Gar oft müde geworden, hat Harms immer wieder neue Kraft empfangen. Gar oft vor Sorgenbergen stehend, ist seine Gemeinde immer wieder über dieselben hinweggetragen worden. Komme nun, was da wolle, der Herr ist uns Kraft, und Trost, und Hülfe. Das predigt Harms in freudigstem Glauben, mitten im Redestrom aber bricht er urplötzlich ab, und spricht: Lasset uns beten. Sehr gut. Denn nun ist die Gemeinde, von der Predigt mächtig gefaßt, in der rechten Gebetsstimmung. Es erinnert mich diese frappante Art und Weise an die wunderbar ergreifenden Durchlüsse alter Mollmusikstücke. Gebetet wurde auf den Knien, denn in Herrmannsburg versteht die Gemeinde, gleichwie bei uns auf dem Lande, die Knie noch zu beugen vor dem Herrn, und weiß es, daß man, trotz aller Beweise für die Gleichgiltigkeit der äußeren Form, kniend doch anders betet, als — sitzend.

Nach dem Gebete und seinen gewöhnlichen Sequenzen sang die Gemeinde den 6ten Vers des Liedes „Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld", woran die Missionszöglinge ihr vierstimmiges „Sie ist mir lieb, die werthe Magd" schlossen. Darnach betete Harms wieder lange und innig mit seiner Gemeinde auf den Knieen vor dem Altare, und schloß dann den Gottesdienst des Vormittags mit Versicel, Collecte, Segen und Ausgangsvers — einem 4ten Verse unseres „Nun danket Alle Gott" — ab. Der ganze gottesdienstliche Bau gleicht in Herrmannsburg, die eingelegte Lection und die über dieselbe gehaltene Ansprache abgerechnet, dem unseren, nur daß Harms den feststehenden Collecten freie Gebete hinzufügt. Das giebt dem Gottesdienste mehr Lebendigkeit, macht aber auch darauf aufmerksam, daß in unserer gottesdienstlichen Ordnung Feststehendes und Freies noch nicht in vollen Einklang gebracht worden sind. Meines Erachtens müßten wir noch weiter gehen, als unsere Agenden bereits gegangen sind, und gestatten, nicht nur bald diese bald jene agendarisch bestimmte Collecte zu gebrauchen, sondern auch freie Gebete an deren Stelle setzen zu dürfen. Dann könnten wir uns nie gedrungen fühlen, das agendarische Gebet durch ein hinzugefügtes freies gleichsam zu ergänzen, und damit einen empfindlichen Mangel unserer gottesdienstlichen Ordnung ins Licht zu stellen. Meines Erachtens müßten wir weiter Fleiß thun, unseren Stadtgemeinden das Kniegebet wiederzugeben. Sage man, was man wolle: kniend beten wir anders, denn sitzend. Wie es nimmermehr Eins ist, ob wir mit den Galliern „guten Tag" und „à Dieu", oder mit den Teutschen „Gott grüße" und „Gott befohlen" sagen, so ist es noch viel weniger Eins, ob wir kniend oder sitzend beten. Weder die bußfertige Beugung, noch die glaubensfreudige Erhebung mag im sitzend gesprochenen Gebete ihren Ausdruck finden. Das Sitzen während der Predigt ist der natürliche Ausdruck für das Empfangen des Wortes; das Sitzen unter dem Gebete macht aus Betern Gebetshörer. Das aber schadet wie der Gemeinde, so auch dem Pastor, der gar bald der sitzenden Betgemeinde gegenüber mehr zu den Menschen sprechen, als zu Gott beten wird. Nirgends tritt das so klar an den Tag, als in unseren „beliebten" Fürbitten und Danksagungen, in denen es den Verständigen mitunter ganz widerlich berührt, daß scheinbar zu Gott gebetet, in Wahrheit aber der Gemeinde Dieses und Jenes erzählt wird.

Die Seele war gespeiset; nun wurde auch für den Leib Sorge getragen, und ein Jeder ging hin, wo der Herrmannsburger freundliche Gastlichkeit ihm den Tisch bereitet hatte. Voll Dank für das sonnige Wetter,

voll Dank noch viel mehr für das empfangene Wort setzte man sich nieder, und brach in heller Heiterkeit das tägliche Brod. Und als Alle satt geworden, da erklang die Thurmglocke wieder, und munter und frisch sammelte man sich wieder, denn das Wort des Vormittags hatte nicht ermüdet, sondern vielmehr belebt.

Zuerst sangen wir „Freut euch, ihr Christen alle", und dann predigte der Inspector des Missionshauses, Pastor Baustedt — aus Hessen-Cassel — über 1. Petr. 2, 5—10. Mit großer Klarheit und belebender Wärme sprach er von der Kirche, als der von Gott versammelten Gemeinde und der für Gott sammelnden Anstalt, und ließ jegliches Herz froh werden darüber, daß wir in unserer theuren Lutherischen Kirche das auf den auserwählten köstlichen Eckstein erbaute Haus Gottes haben, machte aber auch jegliches Herz sich darnach sehnen, daß dieses Haus bis an die Enden der Erde hin erweitert werde, und die Fülle der Heiden in sich einnehme, auf daß der Herr Jesus Christus wieder kommen und seine Braut zur ewigen Himmelsfreude führen könne. Seiner Predigt schloß er den Jahresbericht an. Da sprach er von den beiden treuen Sendboten, die unter den Betschuanen gewirkt, und da im Glauben selig heimgegangen seien zum Herrn der Aerndte. Das brachte Trübsal, machte aber die Traurigen auch fröhlich. Weiter sprach er von den 5 ungetreuen Knechten, die abgefallen waren, weil sie sich nicht in Demuth hatten beugen wollen unter den, von Vater Harms seinen Kindern so richtig geordneten Superintendenten. Einer von ihnen war im vorigen Sommer in Herrmannsburg gewesen, um ihren, nimmer zu billigenden Schritt zu rechtfertigen, hatte es der Muttergemeinde aber mit all' seinen Reden nur noch gewisser gemacht, daß sie nur von leidigstem Hochmuthe zu dem, von ihnen gethanen Schritte waren getrieben worden. Das brachte Trübsal bitterster Art, mit der Trübsal aber auch heilsames Erzittern vor der Möglichkeit, daß gleicher Hochmuth jedem Andern gleichen Fall bringen könne, und erweckte so zum Wachen und Beten. Superintendent Hardelandt hat sie milde ermahnt, und ernst gestraft, sie aber haben ihre Herzen verstockt. So mußten sie denn ausgeschlossen werden, und sind — unsere Missionare nicht mehr. Trotz dessen, ja eben deßhalb laßt uns für sie beten, ob ihnen nicht die Augen aufgethan, und ihre Seelen zurückgeführt werden möchten. Sodann sprach er von der letzten Botenaussendung und dem ungetreuen Capitain, der im Zuchthause zu Hameln (?) seine Sünden büßt, und fügte der

Schmerzenskunde die Freudenbotschaft bei, daß das Missionshaus wieder von 24 Zöglingen für Afrika erfüllt sei, und daß der Andrang zu dem, vom Herrn befohlenen Werke Erweiterung des alten Hauses durch Einbauten zwischen die Schule und die Druckerei hier und Erbauung eines zweiten Schulhauses nothwendig gemacht habe. Ferner sprach er von der Hineinnahme des Latein in die Unterrichtsgegenstände der Missionsanstalt, und von dem Beschlusse des Vorstandes, einem jeden Recipienden vor seiner Aufnahme in die Anstalt einer ernstlichsten Prüfung, auch in Bezug auf seine Sprachbegabung zu unterwerfen, da gedeihliches Arbeiten unter den Heiden nur dann möglich sei, wenn die erforderlichen Gaben nicht fehlten, und das Herz der heiligen Sache ganz und gar ergeben sei. Endlich berichtete er über den erfreulichen Stand in der Anstalt, die Gott draußen auf dem Missionshofe, drinnen in der Missionsschule allewege sichtlich gesegnet habe, namentlich auch mit den Drucksachen, sofern das Missionsblatt in 16,000, Harms' Evangelienpostille aber in 30,000 und desselben Epistelpostille in 20,000 Exemplaren abgezogen worden sei, oder eben noch abgezogen werde. Wie Vater Harms am Vormittage seiner Predigt Kniegebet, Vaterunser und Friedensvotum hatte folgen lassen, so that's nun auch Baustedt, nachdem er die Gemeinde gemahnt, die Traurigkeit, die mit dem Abfalle der Fünfe und mit der Untreue des Candacencapitains über sie gekommen, sich einen Pfahl im Fleische sein zu lassen, der sie aus aller Ueberhebung in rechtschaffene Buße treibe, auf daß Gott den Demüthigen wiederum Gnade geben könne.

Als die allzeit Traurigen und allzeit Fröhlichen sangen wir nun „Befiehl du deine Wege" v. 1—6, und sangen uns damit in die rechte Stimmung des diesjährigen Missionsfestes hinein. Des diesjährigen Missionsfestes. Anders war ja das diesjährige Fest, als die früheren gewesen waren. Die volle Einigkeit aller Herrmannsburger war ja durch den bitterbetrüblichen Abfall der Fünfe gestört worden, und die Untreue des Candacencapitains hatte ja Schmach gebracht über das bis dahin reine Schifflein. Wir hatten uns des frischen Grases und der blühenden Blumen gefreut, und nun war das Gras verdorret, und die Blume abgefallen. Auch in Herrmannsburg war Zwiespalt eingerissen, und auch auf der Candace hatten Lug und Trug ihren Schlupfwinkel gefunden. Ueberall, überall Zerrissenheit, und kein Waizenfeld, kein einziges ohne Unkraut! Und wenn es so fortgeht? Wenn draußen sich Abfall an Abfall und Untreue an Untreue reiht, und drinnen das Herz

entfällt und Kleingläubigkeit Raum greift? Wie tragen die Herrmannsburger die schwere Trübsal? Wie steht Vater Harms da vor seinem zertrümmerten Baue? — Da tritt der geliebte Vater hin vor seine Gemeinde, der Baustedt eben in Gottes Namen den Pfahl ins Fleisch getrieben, und grüßt sie im Namen der heiligen Dreifaltigkeit, und spricht mit dem Psalmisten Ps. 37, 4. 5: „Habe deine Lust an dem Herrn; der wird dir geben, was dein Herz wünschet. Befiehl dem Herrn deine Wege, und hoffe auf ihn; er wird es wohl machen." Wer diese Sprüche, sagt er, nicht kennt aus der heiligen Schrift, der kennt sie aus den beiden Liedern, in welchen unsere Kirche sie wiedersingt; nur entsetzlichste Unwissenheit mag ihnen fremd geblieben sein. Und nun erzählt er von Paul Gerhardt und der Entstehung seines „Befiehl du deine Wege" in seiner so unübertrefflichen Weise, die nachzuahmen ich nicht einmal einen leisen Versuch machen möchte, und legt dann die beiden Sprüche des Psalmisten so glaubensfrisch und liebewarm und hoffnungsfreudig aus, daß jeglich Herz reich getröstet wird, die müden Knie sich stärken, die lassen Hände sich erheben, die betrübte Seele in Jubellieder ausbricht. Sei's denn, die Fünfe sind abgefallen, und der Capitain ist untreu geworden, aber der Herr ist nicht von uns gewichen und weicht nicht von uns! Die Sach' und Ehr', Herr Jesu Christ, nicht unser, sondern dein ja ist, darum so steh' du Denen bei, die sich auf dich verlassen frei! Alles Fleisch ist wie Gras, und alle Herrlichkeit der Menschen wie des Grases Blume. Das Gras ist verdorret, und die Blume abgefallen; aber des Herrn Wort bleibet in Ewigkeit. Das ist aber das Wort, welches unter euch verkündiget ist! — Zum Schlusse knüpfte Harms seinen Bericht an den Baustedts an. Im Missionshause geht es erfreulichst vorwärts. Im Asyle für sittlich Verkommene ist im verwichenen Jahre nur Freude gewesen, denn die Aufgenommenen haben sich alle bekehrt, und wandeln neue Wege. Die Aecker und Wiesen des Missionshofes haben eine sehr reiche Aerndte gebracht. Eine Missionsvorschule soll die Zöglinge für die Anstalt bereiten, bevor sie in dieselbe eintreten. Drüben in Afrika haben sich uns neue Thüren aufgethan. Der Unterricht im Latein befähigt unsere Zöglinge, Afrika's Sprachen sich leichter und besser anzueignen. Außer Afrika haben wir auch Amerika ins Auge gefaßt. Zwei Zöglinge für Amerika weilen bereits in unserer Anstalt. Nicht rückwärts, sondern vorwärts sind wir gegangen. Und nun an die Rechnungsablage. „Aber die Kaufleute — Nagel sitzt Harms gegenüber — sollen mir dabei nicht spöttisch auf meine Flicken

sehen, daß sie mich nicht hernach lästern über meine Buchführung!" Ueber 40,000 Thaler sind im letzten Rechnungsjahre eingeflossen, und außerdem eine gewaltige Menge von Kleidungsstücken und Nahrungsmitteln. Allerdings ist der Ausgabe gegenüber ein Deficit von c. 3,000 Thlr. da, diesem Deficit gegenüber aber steht ein Saldo von 6,000 Thlr. aus früheren Jahren da. Und das Alles ohne alle Nothschreie und Collecten! Alles erbetet im Glauben, und empfangen im Glauben! Das machte die Herzen jubeln, und die Lippen sprechen: ja, ich will meine Lust haben an dem Herrn, der wird mir geben, wie er mir gab, was mein Herz wünschet; ich will meine Wege befehlen dem Herrn, und hoffen auf ihn, er wird's wohl machen, wie er's wohl gemacht hat; ich will gehen mit Vater Harms auf meine Kammer, und ausschütten dem himmlischen Vater Alles, was mir auf dem Herzen liegt, der wird sich mir erweisen als der rechte Vater, reich über Alle, die seine Kinder sind im Himmel und auf Erden, und seinen Segen in Strömen auf mich herabregnen lassen! Zum Schlusse erzählte Harms noch Einiges von den Kaffern. Sein Missionsblatt wird es uns seiner Zeit bringen, und ich verweise Alle darauf, denn ich sehe in mir kein Vermögen, Harms' Worte nachzureden, und seine Erzählungen nachzuerzählen, am allerwenigsten aber seine Erzählungen seinen Worten in seiner Weise einzuweben. Schlechte Bilder verletzen das Auge, und stellen die Sache in schiefes Licht. Von Herzensgrund sangen wir nach der Predigt, die selbstverständlich wieder im Kniegebete ihren Ausgang nahm, die beiden letzten Verse des herrlichen „Befiehl du deine Wege" unseres himmlischkindlichen Paul Gerhardts, und gingen gesegnet heim.

Auf dem Wege und daheim hörte man keinerlei Urtheil über die Predigten, welche die schönen Gottesdienste dargeboten hatten, denn die Gemeinde, nicht „das Publicum" war in der Kirche gewesen, und Harms und Baustedt, sie hatten nicht neue Dinge gebracht, die man an den Prüfstein legen mußte, sondern das ewige Wort Gottes. Wohl aber hörte man den Gebetssenzer: „Gott erhalte uns unsern Vater Harms, und segne sein Werk, und mache uns Alle tüchtig, zu wirken, ein Jeder an seinem Theile, Gottes Werk, so lange es Tag ist, ehe denn die Nacht kommt, da Niemand mehr wirken mag!" — Ich gestehe, es war viel für einen Tag, aber nimmer zu viel. Predigten und Gottesdienste dürfen nicht quantitativ gemessen werden, sondern wollen qualitativ gemessen sein. Eine Minutenpredigt kann zu lang, und eine Stundenpredigt zu kurz sein. Der Herr predigte Tage lang, und

seine Hörer vergaßen Speise und Trank darüber. Schlichte Predigten, wie Harms sie hält, ermüden auch nimmer, während die sogenannten geistreichen Reden voll neuer Gedanken gar leicht müde machen, weil sie viel mehr Kritik fordern, als sie Gottes Wort, Lebensbrod geben. Ich möchte jene Predigten nährende, diese zehrende nennen. Bei uns zu Lande möchten wir die ersteren mehr auf dem Lande, die letzteren mehr in der Stadt haben. Und nicht nur, weil unser Landvolk längere Geduld hat, als das Stadtpublicum, sondern auch weil auf dem Lande nährende, und nicht zehrende Predigten gehalten werden, fordert das Land mehr, die Stadt weniger Predigten und Gottesdienste. Viel Gotteswort in Saft und Blut wandeln, ist nicht schwer, aber viel geistreiche Reden mikroskopisch beleuchten und chemisch zersetzen, ist allerdings schwer. Wir sollten das Denen überlassen, die Gott dazu geordnet hat, und nicht Alle Meister sein wollen. Mag sonst Gewerbefreiheit ihr Gutes haben, auf kirchlichem Gebiete taugt sie nichts, so lange es gilt, Kind zu sein. Unsere geistreichen Reden verderben die Gemeinden, und unsere geistreichen Urtheile verderben die Pastoren. Der Gelobte wird übermüthig, der Getadelte verzagt, und beide verlieren die Tramontane, also daß sie über die Berge des Unglaubens nicht hinwegkommen mögen. Vor der Predigt gebetet, und nach der Predigt gedankt, und damit Amen.

Der Festtag hatte die Häuser zur Kirche, die Hausgemeindlein zur Kirchgemeinde zusammengefaßt. Darum wurde der Abendsegen an diesem Tage nicht in den einzelnen Häusern, sondern allein im Pfarrhause gehalten. Dahin strömte denn nach eingenommenen Abendbrode Alles zusammen, was im Dorfe war. Alle Stuben und die ganze „Diele“ waren von Betern erfüllt. Vater Harms war nicht müde. Am Abendtische hatte er munter gescherzt und ernst geplaudert, namentlich auch, auf meine Bitte, sich darüber ausgesprochen, was er der Predigt und der Absolution, und was er der Taufe vindicire, nachdem er die Sündenvergebung so entschieden und bündig, warm und innig als Wirkung des heiligen Abendmahls hingestellt, und dabei gesagt, daß die Sündenvergebung das Eine sei, das der Herr uns immer darreiche, nur in anderer Weise durch das Wort, und in anderer durch das Sacrament, und wie der in anderer durch die Taufe, und in anderer durch das Abendmahl. Voll Lob und Dank, und überreich gesegnet, legte ich mich spät Abends zur Ruhe nieder.

Der $^{14}/_{26}$. Juni zog sehr trübe herauf. Wie dunkel es aber auch draußen sein mochte, in den Herzen der Feiernden war's helle. Sie dachten des vorigen Tages und seiner reichen Segnungen, und hatten keinen Raum im Herzen für Sorgen um den gegenwärtigen. Wie viel Wolken auch am Himmel standen, es regnete doch nicht. Getrost ging man an das geistliche und leibliche Morgenbrod, und schickte sich dann an, in hellen Haufen nach Müden zu wandern. Bald ertönte vom Missionshofe her wieder der Morgenfestchoral, und sofort eilte Alles zum Pfarrhause hin, wo sich der Zug sammelte und ordnete. Hatte der erste Tag mich an unsere landischen Bibelfeste erinnert, so erinnerte der zweite mich an unsere Gottesackerfeste. Voran zogen die Missionszöglinge, bald die Posaunen blasend, bald die Stimmen erhebend. Sangen sie, so sang, was Stimme hatte, mit, denn gar lieblich waren die Wallfahrtslieder. Bald das „Schönster Herr Jesu, Sonne der Deinen“, bald das „Wo findet die Seele die Heimath der Ruh“, bald das „Jesu, geh' voran“ und andere liebliche Lieder. Hier fuhren die großen Herrmannsburger Bauerwagen mit eingehängten Sitzen, langsam von den kräftigen Pferden gezogen, dort rollte ein Coupé den munteren Rossen leichträdrig auf dem Fuße nach. Hier bändigte ein schmucker Reiter seinen Gaul, dort ruhte ein müder Wanderer auf röthlichem Haidekraute. In fast unabsehbaren Reihen aber zogen die Massen der Feiernden auf den tiefgleisigen Sandwegen dahin, das Auge an den saftigen Wiesen der Oerze und dem kräftigen Grün der Eichen erquickend. Der Wolkenschleier zerriß immer und immer wieder, denn die Sonne wollte den Zug schauen, und als doch etliche Regentropfen niederfielen, eilte der Wind herbei, die unfreundlichen Wolken auseinander zu treiben. Gegen 2 Stunden mochten wir gewandert sein, als wir in Müden anlangten. Das Pfarrdorf blieb uns rechts liegen, denn in scharfem Winkel wandten wir uns einem gewaltigen Rasenplatze zwischen den wallenden Kornfeldern zu. Herrliche alte Linden umgaben das Viereck, und bauten sich zum wolkentragenden Gemäuer zusammen. Wo die Bäume am dichtesten standen, und ihre Zweige zum undurchdringlichen Laubdache verschlangen, war eine Blumenkanzel errichtet, links und rechts von der Kanzel aber standen Tribunen für die Herrmannsburger und Müdener Spieler und Sänger. Gegenüber der Kanzel waren Bretterbuden errichtet, in denen Speise und Trank für die Feiernden bereit standen. So geräumig das Lindenviereck war, es wurde doch bald von der Menge der Festfahrer erfüllt. Sobald Alle auf dem Quarré angelangt waren, gab die Posaune das Zeichen, daß begonnen werden sollte. Das Geplauder verstummt und

aus tausend und aber tausend Kehlen steigt das rhytmisch gesungene Lied „Wie selig ist der Ort zu nennen“ empor. Das ergriff Alle gar wunderbar, und jedes Herz sprach sein Amen zum Liede der Lippen. Dem Gemeindegesange, der in jedem anderen Verse von den Posaunen begleitet wurde, folgte der Chorgesang der Müdener „Der Herr ist mein Hirte.“ Darnach hielt der Müdener Pastor Theodor Harms die Vorliturgie. Seine Lection war 1. Mos. 2, 8—15. Im Anschlusse an dieselbe sprach er von dem Paradiese, das wir verloren durch Adams Sündenfall, und von dem Paradiese, dessen wir warten bei Christi Wiederkunft, und aber von dem Paradiese, das wir haben in der lieben christlichen Kirche. Seine Worte klangen gewaltig an, denn er sprach mit großer Innigkeit, und Paradiesisches hatte die ganze Versammlung, wie der schöne Ort, die Menge der Feiernden, wie die Feier. Hob auch er die Nichtigkeit der weltlichen Volksvergnügungen auf dem Tanzboden und dem Schützenstande hervor, und pries dagegen die Herrlichkeit des geistlichen Volksfestes, so mag nur Mißverstand das edle Bruderpaar darüber angreifen. Nur Mißverstand. Denn weder Theodor noch auch Ludwig Harms denkt daran, den Tanz und das Schützenvergnügen, wo sie in den Gränzen christlicher Sittlichkeit bleiben, zu verwerfen. Sprechen sie aber gegen Tanzböden und Schützenhöfe, so thun sie's im Hinblicke auf die da im Schwange gehende Unsittlichkeit, und in ihrem gerechten Schmerze darüber, daß der Mensch, den Gottes Odem beseelt, seines Herzens Genüge da finden mag, und daß der Sünder, dem Gottes Gnade geboten ist, sich an Härlingen weidet, wo er Trauben in Fülle haben kann. Ja, könnten wir vom Tanzboden und Schützenhofe fortschaffen, was vor Gottes heiligem Auge nimmer taugt, also daß da nichts bliebe als das vom Worte Gottes Freigegebene! Aber wo mag das geschehen? Ich will's nimmer läugnen, daß es herzliebe Gotteskinder giebt, die tanzen und schießen, aber man wirds auch nicht läugnen können, daß die Tanzböden und Schützenhöfe alle mehr oder minder Stätten der Unsittlichkeit sind. Man betrachte doch nur den Jüngling und die Jungfrau vor und nach dem ersten Besuche des Tanzbodens und des Schützenhofes, und man wird das nicht in Abrede stellen können. Wo Tanzboden und Schützenhof gewogen, und zu leicht erfunden werden, pflegt man meist in die andere Schale der Wage die Zungensünden wider das 8te Gebot des Dekalogs zu legen. Aber werden diese Zungensünden auf dem Tanzboden und Schützenhofe nicht auch begangen? Und müssen sie durchaus da begangen werden, wo man nicht tanzt und schießt? — Ich erinnere mich allerdings einer Gesellschaft in unserem Lande, wo Jünglinge und Jungfrauen im Ballstat erschienen, und Prager Musici spielten, und zwar Tanzstücke, aber nicht getanzt wurde, weil man das Tanzen für Sünde erklärte. Da griff man zu den widerwärtigen Zungensünden, um den Tanzteufel durch den obersten der Teufel, den Lügenteufel auszutreiben. Ich erinnere mich aber nicht, während der gottesdienstlichen Tage in Herrmannsburg, wo die Freude am Feste ganz und gar überwog, von diesen widerlichen Zungensünden berührt worden zu sein. Das wird mir Niemand in Abrede stellen, daß man ohne Tanzboden und Schützenhof auch alle Freude haben kann, die der Jugend gegönnt werden mag, wenn die Herzen nur in Wahrheit dem Herrn angehören. Meint man aber durch Schweigen zu dem Treiben auf den Tanzböden nnd Schützenhöfen, oder gar durch Gutheißen desselben manche Seele gewinnen zu können für das Reich des Herrn, so möchte man doch Maschen in das Netz des Herrn hineinweben, die der Herr da nicht haben will. Gewiß, gar sehr soll man sich davor hüten, den Weltsinn auf einzelne Aeußerungen desselben zu beschränken, und das Nichttanzen und Nichtschießen — auf den Tanzböden und Schützenhöfen nämlich — so zu betonen, daß kurzsichtige Seelen dadurch verführt werden, sich für rechte Christen zu halten, wenn sie nur nicht tanzen und nicht schießen, und Scheinheilige die liebe christliche Kirche in eine Carricatur verkehren, an der nur Satan seine Freude hat. Aber, ob es der Christen Aufgabe sei, Belustigungen für das ungläubige Geschlecht zu erfinden oder auch nur zu befürworten, möchte immerhin sehr in Frage gestellt werden müssen. Wo ist da die Gränze für das Nachgeben? Lieber gebe ich ein Stück unschuldigen Vergnügens hin, als daß ich eine Menge sündlicher Dinge mit in den Kauf hineinnehme. Gott gebe uns in Gnaden erleuchtete Augen des Verständnisses, hier allewege das Rechte zu erschauen, und Kraft und Muth, das Rechte zu thun, und mache allüberall seine liebe Kirche zum lieblichen Paradiese, wo das, von Theodor Harms so innig betonte Christenthum der Herzenserfahrung die schönen Lutherischen Formen erfüllt! Wir werden dann mit Theodor Harms in unseren kirchlichen, d. h. gottesdienstlichen Volksfesten, wie das Herrmannsburg-Müdener eines war, Ersatz für das verlorene, Vorschmack des kommenden Paradieses finden, und uns jedes Mal freuen von ganzem Herzen, wenn uns gesagt wird, daß wir hinaufgehen zum Hause des Herrn!

Nach Gebet und Chorgesang der Müdener Capelle betrat Ludwig Harms die Kanzel. Hinter ihm lag das verlorene Paradies der durch die fünf Abtrünnigen und den ungetreuen Capitain zerstörten Herrmannsburger Einigkeit, vor ihm das kommende Paradies der in Schaaren in die Kirche eingehenden Heiden. Allzeit traurig, und doch allzeit fröhlich stand er vor uns da, und was ihm das Herz bewegte, bewegte dasselbe uns Allen gleicherweise. An seines Bruders Worte anknüpfend, sagte er, die Pastoren seien auch Bäume im gegenwärtigen Paradiese Gottes. Habe sein Bruder uns nun gemahnt, die Paradiesbäume zu schütteln, auf daß ihre Früchte uns in den Schooß fallen, und die Seelen erquicken, so wollen wir sie hin und her schütteln. Dabei aber wollen wir handeln nach Röm. 13. und „Ehre geben, wem Ehre gebührt." Wir haben hier einen sogenannten Kirchenfürsten, einen Consistorialrath aus Osnabrück, den wollen wir zuerst hören. Vorher aber laßt uns singen „Wie schön leucht't uns der Morgenstern."

Consistorialrath Krahnhold fügte sich dem Bruderbefehle, nahm nach dem Gesange, der ihm Zeit zu etlichem Meditiren gab, das Wort, und sprach über Joh. 5, 1—5. Als geistliches Paradies hatte Theodor Harms die liebe christliche Kirche hingestellt, und als geistliches Bethesda stellte Krahnhold dieselbe nun hin. Sehr gut. Denn wir sollen die Kirche nicht zum Paradiese haben, ohne sie zugleich zum Bethesda zu machen für Alle, die in ihrer Sündenpein nach Heilung ihrer Seelen schmachten. Sehr schön verglich er die Sünder den Kranken, die Kirche dem Teiche, den heiligen Geist dem Engel, der das Wasser bewegt, das Wort dem Wasser. Wie dort, sagte er, das Wasser nicht immer bewegt worden sei, so habe auch die Kirche aller Zeiten bald besondere Bewegungen des heiligen Geistes gehabt, bald gleichsam regungslos dagestanden. Der Geist komme und gehe. Haben wir jetzt, schloß er, eine Zeit des Kommens oder des Gehens? Steht uns am Ende eine Zeit vor der Thüre, wo der Geist unser Teutschland verlassen, und nach Amerika und Afrika gehen wird? Das gegenwärtige Geschlecht giebt wenig Hoffnung auf eine geistbewegte Zeit. Darum laßt uns Sorge tragen für die Jugend, auf daß ein anderes Geschlecht erwachse, und der heilige Geist bei uns bleibe in unserem Teutschland! Ob ihm dabei der neue Landeskatechismus vor der Seele stand? — Hoffte er, derselbe werde mit dazu wirken, dem Herrn ein neues Geschlecht zu erziehen, o ist ihm seine Hoffnung, fürerst mindestens, leider zu Wasser geworden.

Das unsinnige alte Geschlecht hat die Kinder schreien gelehrt, man wolle sie durch den neuen Katechismus Römisch machen, und da wollten sie lieber — Reformirt werden. Gar charakteristisch! Und die Leiter des Volkes haben dem Schreien leider nachgegeben, wenn auch die Schreier Thorheiten vorbrachten, wie die, daß es „Blödsinn" sei, wenn der neue Katechismus sage, Dankbarkeitspflicht der Kinder gegen ihre Aeltern sei auch das, altersschwache und kranke Aeltern zu verpflegen, „da alsdann die Hessen-Casseler z. B. auch könnten für verpflichtet erachtet werden, Hassenpflug oder gar den Curfürsten selbst im Nothfalle zu verpflegen." Jenen Schrei hörte ich in Münden, diesen, dem „Blödsinn" des neuen Katechismus entgegengesetzten „Sinn" las ich in Nürnberg im Fränkischen Courier, einem der wegschreitenden Fortschrittsblätter Teutschlands. Was soll man dazu sagen, wenn man den alten rationalistischen Katechismus gegen den neuen evangelischen hält?! Und in Hannover stand's bis daher mit noch am besten! Da muß man wohl mit Krahnhold fragen, ob nicht eine Zeit vor der Thüre stehe, da der heilige Geist aus Teutschland nach Amerika und Afrika gehen werde? Seiner, gar sehr fassenden Rede fügte Krahnhold die Mittheilung hinzu, daß der Herr in Westphalen auch sein Werk habe, und daß die Ravensberger in 14 Tagen zu Bünde ihr Jahresmissionsfest feiern wollten. Ob er da von den Herrmannsburgern einen Brudergruß bringen dürfe? Ja wohl, sprach Harms, ich bitte in aller Herrmannsburger Namen darum. — Ja wohl; denn in der brüderlichen Liebe weiß Herrmannsburg darzureichen allgemeine Liebe. Will man aber erst allgemeine, und dann brüderliche Liebe, so kommt mir das vor, als wollte man aus den letzten, am Ufer zerschäumenden Wellen die hohen Wogen des hohen Meeres gebären.

Kranhold hatte scherzend dessen erwähnt, daß Harms ihn zum Reden gleichsam gepreßt habe. Da sagte nun Harms, ihm sei zwar eben Zwangsübung schuldgegeben worden, er könne aber doch vom Baumschütteln nicht abstehen. Er sehe zwar weiter seinen Herrmannsburgern an, daß sie gar gern schon zu Mittag speisen wollten, müsse sie aber doch noch festhalten, denn Gottes Wort höre sich gar gut an, wenn man nüchtern sei. Zudem trage sein Bruder die Schuld seines Schüttelns, denn der habe begonnen, vom Schütteln zu reden, und das Schütteln empfohlen. Haben wir nun, schloß er, eben einen Nordteutschen gehört, so wollen wir jetzt einen Südteutschen hören, den Pfarrer Brunn aus dem Nassauischen.

Vorher aber singen wir weiter „Wie schön leucht't uns der Morgenstern" Vers 5—7.

Pfarrer Brunn verlas, nachdem er die Gemeinde begrüßt, 1 Kor. 16, 22, und that dann dar, wie leicht es sei, Den zu lieben, der uns geliebt bis zum Kreuzestode, und seinen heiligen Geist gegeben, in dessen Kraft wir Alles vermöchten, und wie schrecklich es sei, Den nicht zu lieben, und dem Fluche zu verfallen, dem Jeder verfallen müsse, der Christum nicht liebe, weil er nicht an Christum glaube, und nicht glaube, weil er sein Herz gegen Gottes Gnade verstocke. Gott wolle uns, fuhr er fort, Liebe zu Christo geben, denn nur in solcher Liebe könnten und würden wir Mission treiben. Was sei aber Mission? Auf diese Frage gab er keine verschwimmende und Alles überschwemmende, sondern eine sehr concrete und präcise Antwort. Ihm hat das wahre Christenthum in der Lutherischen Kirche seinen adäquaten Ausdruck gefunden. Dieses wahre, mit anderen Worten das Lutherische Christenthum muß ausgebreitet werden. Kommt's aber darauf an, so haben wir's nicht nur draußen mit den Heiden, sondern auch drinnen mit unseren nicht Lutherisch glaubenden Nächsten zu thun. Und gilt's auch den nicht Lutherisch glaubenden Nächsten, so haben wir unsere Aufmerksamkeit da nicht nur den innerhalb der Union schmachtenden Brüdern, sondern auch den hirtenlosen Amerikanern zuzuwenden. In Bezug darauf theilte Pfarrer Brunn uns mit, wie er in ein Nassauisches Dorf, wo die Union tabula rasa gemacht hatte, gekommen, wie er da, auf Bitten etlicher Gläubigen, denen das Lutherthum aus den Erzählungen ihrer Aeltern theuer und lieb geblieben, Lutherischen Gottesdienst unter der Dorfseiche gehalten, und wie da auf ein Mal 500 Nassauer der Union Valet gegeben, und zum Lutherthum zurückgekehrt seien. Allerdings sei die Hälfte derselben nachmals wieder abgefallen, weil ihnen die darzubringenden Opfer zu schwer gewesen, die andere Hälfte aber sei treu geblieben. Weiter sagte er, die eigene Noth habe den Nassauern Verständniß für die Noth der Brüder in Amerika gegeben, sie haben darum eine Missionsschule für Amerika errichtet, und seien nun daran, 14 Zöglinge über das Meer zu senden, auf daß sie dort weiter unterrichtet, und dann für das köstliche Hirtenamt ordinirt würden. Die armen Nassauischen Lutheraner reichten aber mit ihren sehr beschränkten Mitteln nicht aus, man wolle ihnen daher freundliche Handreichung thun. 300 Thaler seien bereits eingegangen, gegen 700 Thlr. aber seien nöthig. — Was Brunn sagte, erinnerte betrüblichst an alle die Gewaltthaten, die sich die Unionsfreunde, bei allem ihren Liebesgerede gegen die von ihnen geradezu gehaßten Lutheraner haben zu Schulden kommen lassen. Wann wird endlich mit der Liebe Ernst gemacht, und von den sogenannten Freiheitsmännern den Lutheranern auch Freiheit gegeben werden?! Ihr Kirchengut nimmt man ihnen, ihren Glauben schmähet man, ihre Liebeswerke schweigt man todt! Die Lutherische Kirche war und ist die Secte, der an allen Enden der Welt widersprochen wird. In demselben Maaße, als man alles Nichtlutherische überschätzt, unterschätzt man alles Lutherische. Die allgemeine Liebe bringt's nicht zur brüderlichen Liebe, der sprühende Uferschaum erzeugt keine Meereswogen!

Brunn schloß, gleich seinen Vorrednern, mit Gebet auf den Knieen. Nach dem Amen sagte Harms: „Wir wollen nun für den Vormittag aufhören, und essen, aber nicht ohne Gebet, auf daß wir nicht dem Ochsen und Esel gleichen, die kein Theil haben am Himmelreiche." Seiner Aufforderung folgend sangen wir: „Speise, Vater, deine Kinder," und gingen dann auseinander. Hier unter den schattigen Bäumen, dort vor den bretternen Buden, hier auf schwellendem Rasen, dort um den hohen, langen Bauerwagen her bildete sich Gruppe nach Gruppe. Eine der Frauen saß in der Mitte, oft hoch oben auf dem speisegefüllten Wagen, und spendete das Brod und die Zukost. Das machte sich gar lieblich, und ich möchte diesen Mittag mit seiner kalten Küche und seinen heiteren Tischreden gegen kein einziges Diner voll geistreicher Toaste vertauschen. Wer gespeiset hatte, wanderte plaudernd von Gruppe zu Gruppe, hier dem Freunde die Hand drückend, dort den Fremden nahe tretend, hier des Nordteutschen Rede, dort des Südteutschen Singen anhörend. Als aber Alle satt geworden, gab die Posaune wieder das gottesdienstliche Zeichen, und von Neuem drängte man sich zur Kanzel hin, um den Rednern möglichst nahe zu stehen, und kein Wort zu verlieren.

Wir sangen „Nun laßt uns Gott den Herren", und dann bat Harms Pastor Thielemann aus Norden in Ostfriesland um eine Ansprache, damit wir nunmehr Früchte bekämen, die nach Seeluft schmeckten. Thielemann begann damit, daß Harms nicht jenem Pastor gleiche, der alle seine Zeit und Kraft auf die Pflege seiner Obstbäume verwendet habe, denn sonst hätte er nicht mit seinem Schütteln an den Nordener Baum gegriffen, der noch zu jung sei, um Früchte herabzuregnen, die die Gemeinde erquicken könnten. Indeß sei es nicht seine, sondern Harms Schuld, wenn der ge-

schüttelte Baum nicht genügende Frucht gebe. Zu seinem Texte nahm er Ps. 51, 12, und sprach dann erst vom reinen Herzen, und darnach vom gewissen Geiste. Um den gewissen Geist war's ihm allermeist zu thun im Hinblick auf die kirchlichen Zustände in Ostfriesland. Gar beweglich war's, als er erzählte, wie man in Ostfriesland zum einen Theile Lutherisch, zum anderen aber Reformirt sei, und wie, unter den Reformirten, nachdem sie von den Städten aus durch schlechte Schriften mit Unglauben versetzt worden, der, das Herz und den Geist ganz ungewiß machende, Baptismus gewaltig um sich greife. Nun ja, Rationalismus, Reformismus und Baptismus sie haben nach einander und mit einander die Lutherische Lehre bekämpft und niedergedrückt, „und doch führt uns nur die Lutherische Kirche, wie Pastor Thielemann so richtig sagte, zu einem festen Herzen durch ihre reine Lehre von der Wiedergeburt in der Taufe, und von der Sündenvergebung in der Absolution, und von dem Empfange des Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahle." Das feste Herz meinte er weiter, überaus frisch und erfrischend redend, sei das Kleinod der Lutherischen Kirche. Mit ihrem festen Herzen, so schloß er seine Textesapplication, sei die Lutherische Kirche auch die rechte Missionskirche. Darnach betete er mit der ganzen Gemeinde um ein festes Herz.

„Wir haben nun, sagte dann Harms, Stimmen aus dem Lüneburgischen, Osnabrückischen, Nassauischen und Friesischen gehört. Alle Reden waren des Einen Zeugnisses voll, daß das Heil einzig und allein in Jesu Christo sei, und uns Menschen nur durch das Wort und Sacrament in Kraft des heiligen Geistes zu Theil werde. Ueber dieses Zusammenstimmen der Zeugen haben wir herzliche Freude. Nun laßt uns noch eine Stimme hören aus unserem Hannover, und zwar aus demjenigen Theile unsers Hannovers, in dem die „Bohnen" wachsen, auf daß wir inne werden, daß ihnen die Bohnen nicht in den Ohren, sondern nur in den Feldfurchen stecken. Ich bitte Pastor Brauer aus Rössing im Kalenbergischen ums Wort. Zuvor aber singen wir „Ein' feste Burg ist unser Gott."

Pastor Brauer ließ seinen Kalenbergern die Bohnen, zumal an denselben auch sonst kein Mangel ist in den lieben Teutschen Landen, und entnahm seinem Herzen die weichen Früchte seiner innigen Liebe zu Harms und Herrmannsburg. Davon, sagte er, wolle er reden, was man im Bohnenlande von Herrmannsburg meine und spreche. Seine Worte gründete er auf Joh. 17, namentlich auf v. 21, und wies darauf hin, wie man in

unseren Tagen überall in den Landen Teutscher Zunge nach Einheit strebe, nirgends aber zur Einheit gelange, weil man immer immer wieder falsche Mittel in Anwendung bringe. Zur Einheit, fuhr er fort, möge man nur durch unermüdetes Predigen des Wortes Gottes führen. Was nun aber die Kalenberger anlange, sagte er, so fänden dieselben in Herrmannsburg die Erstlinge der angestrebten Einheit, und freuten sich deß innig, und ging dann mit viel Wärme und Innigkeit auf die einzelnen erfreulichen Erscheinungen, wie das gesammte Gnadenwerk Gottes in Herrmannsburg ein. Den Schluß seiner Rede bildete ein inbrünstig gesprochenes Gebet.

Harms ließ uns zunächst „Ich weiß, an wen ich glaube" singen, und verlas dann, nachdem er die Gemeinde begrüßt, Luc. 4, 27. Zu diesem Texte wolle er, sagte er, nur Eines hervorheben, und dann das Predigen für dieses Mal endigen, das nämlich, daß die Herrmannsburger und Müdener sich schämen müßten, daß sie nichts seien. Was die gefangene kleine Israeliterdirne an Naeman, dem Syrer und seinem Volke gethan, das habe noch kein Herrmannsburger oder Müdener gethan. Und nun schilderte er ganz vortrefflich das gesegnete Wirken des stille duldenden, und mit seinem sanftmüthigen Schweigen allen Widerstand überwindenden Israelitermägdleins. Harms ist nicht Maler wie Löhe, aber — Bildhauer. In scharfabgegränzten Umrissen und abgerundeten Formen tritt jede Gestalt aus der heil. Schrift vor die Augen der Zuhörer hin, und drückt sich ihnen mit Steinesschwere in das Herz hinein. Und unsere Knechte und Mägde? Und unsere Männer und Frauen? Wo ist ihr gottseliger Wandel, der die Lästermäuler stopfet, und die ungläubigen Seelen bekehret, daß sie preisen den Vater im Himmel? „Nehmen wir's uns doch recht fest vor, sagte Harms, mit unserm Wandel Christum zu bekennen. Auch die gläubigen Christen schwatzen zu viel vom Christenthume, und thun zu wenig. Bekennet nur Gott und Christum, euren Heiland, wo's nöthig ist, hauptsächlich aber im Wandel. Dann seid ihr treue Christen und auch treue Missionsfreunde. Männer und Weiber, Kinder und Erwachsene, Knechte und Mägde, Alle wirket Gottes Werk!" — Seinen eindringlichen Worten fügte Harms noch etliche Missionsnachrichten hinzu, namentlich, daß der König von Hannover der Herrmannsburger Mission 100, der Kronprinz von Hannover derselben aber 50 Thlr. zugewandt, und daß ein Mecklenburger Prinz den Inhalt seiner Sparbüchse in Gold und Silber und Kupfer mit 50 Thlr. nach Herrmannsburg gesandt habe, seiner Sendung einen freundlichen Brief beifügend. Weiter, daß der Herr

den Herrmannsburger Sendboten eine weite Thüre zu den Gallas aufgethan habe. Endlich zu den Gallas! Nach so bitterer Trübsal so süße Freude! Das war eine gar köstliche Letze, und aus innerstem Herzen beteten wir mit Harms das Agnus Dei, und was der Geist dem theuren Manne sonst auf die Lippen that als Gott wohlgefälliges Rauchopfer.

Theodor Harms betrat nun wieder die Kanzel, und sagte: „Wir wollen schließen. Dank euch, daß ihr gekommen. Grüßet daheim die Eurigen, und lasset uns im Glauben und in der Liebe mit einander verbunden bleiben, damit wir dereinst einander wiederfinden mögen vor dem Angesichte des Herrn.“ Das walte Gott in Gnaden! — Es folgten noch die Schlußliturgie — Salutation, Versicel, Collecte, Versicel, Segen — „Nun danket alle Gott“ und Chorgesang der Müdener, und das wunderliebliche Fest war beendet.

Ueber eine herrlich duftende Blumenwiese wanderte ich mit einem wackeren jungen Theologen dem Müdener Pfarrhause zu, nahm, neben L. Harms sitzend, mein Abendbrod ein, und verabschiedete mich dann von Vater Harms. Lange hielt ich seine Hand, lange sah ich ihm ins Auge, und ging dann mit nie verschwindenden Bildern im Herzen, von dem jungen Theologen begleitet, der Oerze entlang durch liebliche Wälder nach Herrmannsburg zurück. Zuletzt hatte ich mit Harms von unserem Huhn in Reval gesprochen. Von Huhns Lippen hatte ich in meiner, damals noch rationalistischen Heimath die ersten evangelischen Worte gehört, von Huhn mein Hodegeticum nach Dorpat mitbekommen. Ein Ring legte sich mein ganzes Leben von da ab um mich her, und in dem Ringe war mir Herrmannsburg der schönste Stein. Sah ich durch rosige Brillen, weil ich in der Heimath meiner Väter war? War ich leicht bewegt, weil mich in Herrmannsburg, und namentlich im Müdener Pfarrhause mit seinem Theodor Harms und dessen Familie Alles, Alles an unser Livländisches Pfarrleben erinnerte? Hatte das Singen und Spielen, hatte die Mosaik der verschiedenartigen und doch zusammengehenden Predigten mich übermocht? — Mag sein, daß ich Rosen und Lilien um das Veilchen wand: Farbe und Duft konnte ich dem Veilchen nicht geben, die hatte es von Gott.

Mein Gefährte und ich, wir plauderten auf dem Heimwege nur von den beiden Harmsen, und von Herrmannsburg und Müden, von „pietistisch-orthodoxem“ und „orthodox-pietistischem“ Christenthume. Noch ein Abendsegen in Hrn. v. d. L.'s gastlichem Hause, noch eine Nacht in meinem Dachstübchen neben meinem wackeren Vierländer Amtsbruder, noch ein Morgengruß von den lieben Herrmannsburgern, und fort ging es durch die stille Haide wieder auf die Eisenbahn zurück. — Nun liegt das traute Haidedorf längst hinter mir, aber der Most, den ich da trank, der gährt in mir fort und fort. Haben wir nur Gelder und Gebete zu opfern? Müssen wir nicht auch Missionare hinaussenden zu den Heiden? Unser Volk will, aber wir beben noch zurück vor den Bergen, die der Glaube zuvor versetzen muß. Ich wünsche keine eigene Missionsanstalt für unsere Lande, und möchte allewege bei Leipzig bleiben. Wohl aber sehne ich mich nach einer Missionsvorschule, in der wir Zöglinge für Leipzig und für Hermannsburg zubereiten könnten. Wird sich die nimmer ins Leben rufen lassen? Im kleinen Herrmannsburg geschah so Großes, sollte im großen Baltien nicht so Kleines geschehen können? Alle Dinge sind ja möglich Dem, der da glaubet! Nun, der Herr wolle die Sache gnädig in seine Hand nehmen, und uns geben, was wir bedürfen: Bethätigung unseres Glaubens. Ein Glaube, der nicht lieben kann, gleicht dem Baume, der nicht Frucht bringen kann, weil ihm Blätter und Blüthen immer abgestreift werden von der rauhen Hand der immer nüchternen Vernunft. Unser thatenloses Glauben zerquält und zermartert uns. Durch keine That werden wir selig, aber in jeder That, vom Glauben gethan, sind wir selig. Gott schenke uns in Gnaden bald, bald diese Seligkeit, und lasse uns das Senfkörnlein in Paistel zum großen Baume erwachsen, in dessen Zweigen unserer Herzen heiligste Wünsche ihre warmen, trauten Nester finden!

III. Literärisches.

Meditationen eines lutherischen Pastors über „die lutherische Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt" von Dr. R. F. A. Kahnis.

Von Oberconsistorialrath W. Carlblom, Pastor zu Koddafer.

Zum Schluß des Vorworts ist zu lesen: „Unsere lutherischen Symbole sind nicht ohne theologische Voraussetzungen geschrieben: — die athanasische Fassung der Trinitatslehre, die augustinische Lehre von Sünde und Gnade, die anselmische Satisfactionstheorie u. s. w. — die, so viel Wahres sie auch enthalten, doch kein wahrer Protestant dem Schriftworte gleichstellen wird. In der Entwickelung von drei Jahrhunderten aber liegt eine Welt von Erfahrungen, eine Summe von Motiven, ein Schatz von Wahrheiten welche kein wahrer Schriftgelehrter, der Altes und Neues kennen muß, unbenutzt lassen soll. Und so wird in der lutherischen Kirche neben der unbedingten Auktorität des Schriftwortes, der bedingten des Bekenntnisses, das fortschreitende Lehrbewußtsein ein Recht haben gehört zu werden. Wie im Leben jedes Menschen eine Periode kommt, die seinen Charakter entscheidet, so ist in der Entwickelung der Kirche die Reformation die bekenntnißbildende Zeit. Es ist das negative Verdienst der Berliner Generalsynode von 1846 die völlige Unfähigkeit unserer Zeit zur Bekenntnißbildung dargethan zu haben. Aber die Heilsthatsachen, welche wir bekennen, immer tiefer aus der Schrift zu ergründen, in ihrer theologischen Entwickelung zu verfolgen, mit den wahren Ergebnissen der Wissenschaft zu vermitteln, das ist die Aufgabe der kirchlichen Gegenwart." — In diesen Worten giebt der letzte lutherische Dogmatiker gewissermaßen sein Programm.

Hätte Dr. Kahnis gesagt: „Ein wahrer Protestant wird niemals das Symbolwort dem Schriftwort gleichstellen," so dürfte er auf die Zustimmung aller wahren Protestanten mit Recht Anspruch machen. Wenn er aber aus „unseren lutherischen Symbolen" „theologische Voraussetzungen" (Theologumena), beispielsweise die athanasische Fassung der Trinitätslehre, ausscheidet, als solche, „die doch kein wahrer Protestant dem Schriftwort gleichstellen wird," so ist das dem „Schriftwort gleichstellen" in einem besonderen, engeren, Sinne genommen; es ist in den Symbolen damit der

Schrift Gleichzustellendes und ihr nicht Gleichzustellendes unterschieden, substanzielle bleibende Wahrheit und wandelbares Theologumenon. Es ist von vornherein abgesprochen, daß jeder wahre Protestant die athanasische Fassung der Trinitätslehre als ein nicht schriftgemäßes Theologumenon ansehen, und dagegen anhören muß, wo das fortschreitende Lehrbewußtsein Tieferes aus der Schrift ergründet hat. Das ist denn doch eine zu kühne Behauptung, es klingt sehr leichthin geschrieben. Hiergegen muß ich als wahrer Protestant protestiren. Was Dr. Kahnis die „athanasische" Fassung der Trinitätslehre nennt, bin ich gewohnt, nach „meinem wissenschaftlichen Selbstbewußtsein" und nicht weil Dr. Dieckhoff es zuvor gesagt, das ökumenische Bekenntniß der christlichen Kirche von dem dreieinigen Wesen Gottes zu nennen. Die athanasische Fassung ist mir ganz und gar kein Theologumenon; so wenig wie der kleine Katechismus, und in diesem das erste Gebot mit der Erklärung Luthers. Im Katechumenenunterricht, dem deutschen sowohl als den esthnischen habe ich die athanasische Fassung der Trinitatslehre den Unmündigen hingestellt als richtigen Wiederhall des Schrifwortes.

Wenn aber ein lutherischer Theologe, der, wie Dr. Kahnis, ausdrücklich seine Theologie als eine lutherisch-kirchliche unterschieden wissen will von der reformirten, unirten, vermittelnden, Schleiermacherschen u. s. w., das aus der alten bekenntnißbildenden Zeit in die bekenntnißbildende Zeit der Reformation hinübergenommene ökumenische Bekenntniß der Kirche von dem dreieinigen Wesen Gottes, wie es wiederklingt in dem kleinen Katechismus und in Luthers und der Kirche Liedern, als eine theologische, der Schrift nicht gleiche Voraussetzung unter Zustimmung aller wahren Protestanten zu beseitigen verheißt, so erweckt er von vornherein die Erwartung, daß er als ein Mann Gottes, festen Herzens, in der Schrift tiefgewurzelt, über der Zeit (ich möchte fast sagen über den Zeiten) stehend, in einer „zur Bekenntnißbildung völlig unfähigen Zeit" der Kirche zu einem Bekenntniß anstatt der bisherigen theologischen Voraussetzung verhelfen werde. Ich gehe also voll Erwartung an das Buch, wie bisher an kein anderes, wozu ich ja auch durch den großen Applaus aufgefordert bin, mit welchem dieses Buch, wie selten ein anderes auch an unserem baltischen Strande begrüßt worden ist.

Doch nein, ich will nicht zu viel erwarten; ich könnte mich getäuscht sehen. Es scheint mir das Gerathenste mich an das Alte nil admirari zu halten. Freilich, Fortschritt, Entwickelung, das sind in unseren Tagen Manchen, selbst unbesehen woher nnd wohin, die süßesten Klänge.

Wenn nur Alles immer fraglich und nichts sicher beantwortlich ist: wie ermuthigend! Und was thuts, wenn auch unter dem Fortschreiten plötzlich ein consternirtes Stillstehen eintritt, wie am Berge! Fortschritt! Du theures Wesen aus der Fremde, du bringst täglich eine neue Gabe in meine starre dumpfige Heimath. Nur immer Fluß, Bewegung, das ist Leben, wie schon der weise Heraklit sagt: πάντα ῥεῖ.

An das fortschreitende Lehrbewußtsein, welches das Recht beansprucht gehört zu werden, und dabei ausdrücklich lutherisch sein will, stellt jedes lutherische Herz selbstverständlich die Forderung, daß es jenes Recht gründlich beweise, indem es bestimmt und überzeugend mit Allem, Altem und Neuem, das ihm entgegensteht und auf Geltung Anspruch hat, sich auseinandersetzt, und vor Allem, daß es im Fortschreiten die Wahrheitserkenntniß der „bekenntnißbildenden Zeit" mitnimmt. Darauf sieht denn auch mein Herz den vorliegenden Fortschritt an. „Ein wahrer Schriftgelehrter muß Altes und Neues kennen." Auf das „kennen" erlaube ich mir den Nachdruck zu legen. Und wenn ich nun das fortschreitende Lehrbewußsein prüfe, so interessirt mich vor Allem die Stellung desselben zur heiligen Schrift als lauterer und fester Erkenntnißquelle, als heiliger Gottgegebener Urkunde der Heilsgeschichte, und dann für dieses Mal noch: ob und was Tieferes aus der Schrift ergründet ist im Gegensatz gegen die symbolische Trinitätslehre, und gegen die symbolische Abendmahlslehre. Ob das zur Correctur der „augustinischen Lehre von Sünde und Gnade" Vorgebrachte nicht stark nach Naturalismus, Pelagianismus riecht will ich auf sich beruhen lassen, bis der 2te Theil erschienen ist, der ja nicht lange auf sich wird warten lassen.

1.

Die heilige Schrift ist unbedingte Auktorität, sagt Kahnis, und mit ihm alle evangelische Christen; aber Kahnis lehrt mich auch, daß die heilige Schrift Bücher enthält, die das nicht sind, was sie sein wollen: der Pentateuch ist nicht von Mose, in den vier ersten Büchern sind nur „mosaische Bestandtheile," das ganze Deuteronomium ist von einem prophetischen und priesterlichen Mann späterer Zeit; der 2te Theil des Jesaja ist nicht von Jesaja; Daniel ist nicht vom Propheten Daniel, ja ist gar kein prophetisches Buch; die Offenbarung Johannes will entschieden wohl von dem Apostel Johannes sein, ist's aber nicht, ist keine Offenbarung; der Brief Jakobi ist

von einem Judenchristen, der gegen den Apostel Paulus polemisirt, und falsche Lehre bringt, u. s. w. u. s. w.

Ist das nun noch die „unbedingte Auktorität," „die Gottgegebne Offenbarung?" Oder hat am Ende Dr. Harnack Recht, wenn er da von Zertrümmerung des Kanons spricht [1])? Ich fordere hier den gründlichsten Beweis. Und dazu giebt mir die lutherische Dogmatik, die es sein will κατ' ἐξοχήν selbst Recht, sie will sich vor ihren Schwestern dadurch auszeichnen, daß sie historisch-genetisch verfährt, alles entwickelt und beweist, nichts behauptet. Es sollen die Lebenswahrheiten für das Jahr 1862 mit Wesensnothwendigkeit aus der Geschichte herausgeboren werden. Historisch-genetisch: pompös klingt das! Ja, nun erfahre ich, nun erfährt alles Volk, sieht mit Augen, was Wissenschaft ist, gegenüber „Dr. Hengstenbergs und aller andern wissenschaftlich unhaltbarem Standpunkte." Aber vielleicht verhält sich's mit dem „historisch-genetisch" factisch so: weil was sonst in vielen dicken Büchern zerstreut zu haben ist: Geschichte der Dogmatik, Religionsphilosophie, Kritik des Kanons, biblische Theologie u. a. m. sich hier nach einander in einem Bande findet, in nuce, darum muß u. s. w.?!

Wie soll ich aber hier urtheilen, ob Dr. Kahnis jenen Beweis leistet, da ich keine kritischen Studien gemacht habe? Doch eins fällt mir gleich ein. Dr. v. Hofmann in Erlangen ist auch Fortschrittstheologe, der aber freilich nicht gewillt ist vom Bekenntniß der Kirche abzuweichen, dabei ein scharfsinniger consequenter Denker, und er ist äußerst conservativ in Bezug auf den Kanon. Was nöthigt denn Kahnis so liberal zu sein der modernen Kritik gegenüber? Es mag wohl richtig sein, was ein anderer conservativer Professor mir einmal sagte: Kahnis bringt nichts vor, was die negative Kritik nicht vorgebracht hätte, und worauf nicht Antwort gegeben wäre. Indeß ich kann mich damit nicht zufrieden geben, ich muß mir selbst mit den mir zu Gebote stehenden Mitteln, „historisch-genetisch" ein Urtheil darüber zu bilden suchen, wie ernst es gemeint ist, wenn Kahnis in seinem Programm die heilige Schrift die unbedingte Auktorität nennt, und wie wahr das bei seiner kritischen Betrachtungsweise bleibt.

Das Deuteronomium soll, obwohl es selbst versichert von Mose zu sein, was das Buch Josua bestätigt, unmöglich von Mose sein können,

---

1) Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment u. s. w. von Dr. Harnack, pag. X.

sondern „in einer Zeit allgemeinen Abfalls, da das zehnstämmige Reich in die Gefangenschaft geführt war, hat ein prophetischer und priesterlicher Mann, der in der Wiederherstellung des Gesetzes das Heil seines Volkes fand, sich aufgefordert gefunden, einen Aufruf zum Gesetze und zum Zeugnisse in Mosis Namen ausgehen zu lassen; wennschon ein solches Verfahren mit unseren geläuterten Begriffen von geschichtlicher Objectivität sich nicht will vereinigen lassen und die geflissentliche, wiederholte Versicherung, daß Moses dieß Alles aufgeschrieben habe, als bedenklich zu bezeichnen ist" [1]). Die Hauptfrage, die hier zu beantworten ist, ist die: ob das Deuteronomium zu den ἱερὰ γράμματα, der γραφὴ θεόπνευστος gehört, von der St. Paulus 2 Tim. 3, 15. 16 spricht, und unter welcher er doch den ganzen Alttestamentlichen Kanon versteht? Ist's denkbar, daß der Pseudomoses ein heiliger Mensch Gottes gewesen ist, der nicht nach menschlichem Willen, sondern geredet hat, getrieben vom heil. Geiste? Ist's denkbar, daß ein wahrhaft prophetischer Mann im Alten Bunde sich den Namen und die Ehre Mose's, des Mittlers, des Vorbildes des Messias anlegt? Kann der heilige Geist das zulassen? Kahnis findet „die geflissentlich wiederholte Versicherung, daß Moses dies Alles aufgeschrieben habe, bedenklich." Wenn das nicht eine Phrase ist, so soll es doch heißen: es macht Bedenken in Bezug auf die Kanonicität und damit auch die Theopneustie und Axiopistie, weil eine fraus pia (respective: impia) vorliegt? Und doch soll es wieder ein prophetischer und priesterlichen Mann sein? Es bleibt mir mehr als unentschieden, ob das Deuteronomium werth ist im Kanon zu stehn oder nicht. Doch nein, Dr. Hengstenberg hat die Sache entschieden. Er redet wie ein Mann gegenüber den kindischen Anschlägen: „das 5te Buch Mose ergänzt zugleich die frühere Gesetzgebung durch neue Gesetze zum Theil von der durchgreifensten Bedeutung, z. B. das Prophetengesetz, das Königsgesetz, das Gesetz über die Einheit des Heiligthums... Hat nun der (anonyme) Verfasser diese und so viele andere Gesetze auf eigene Hand erdichtet, hat er sie Mose untergeschoben, der alleine unter dem A. B. mit der Vermittelung des Gesetzes beauftragt war, dem auch die Propheten nach dieser Seite hin nur unbedingt untergeordnet waren, nicht beigeordnet, so hat er sich selbst sein Urtheil gesprochen. „Alles was ich euch gebiete, das sollt ihr halten, daß ihr danach thuet, ihr sollt nichts dazu thun und nichts davon abthun,"

1) Dogmatik S. 277.

so läßt er Mose C. 4, 2. 12, 32 sprechen. „Wenn ein Prophet vermessen ist zu reden in meinem Namen, das ich ihm nicht geboten habe zu reden, derselbe Prophet soll sterben," so heißt es C. 18, 20. Entweder Moses oder ein vermessener todeswürdiger Betrüger, das ist hiernach die Alternative, und sich dies „entweder oder" recht klar zu machen, das ist von nicht geringer Bedeutung für die Erkenntniß der Wahrheit" [1]). Nach Dr. Kahnis aber soll es möglich sein, daß ein „prophetischer Mann" im Alten Bunde Mose ein Lied in den Mund legt, das er nicht kann gesungen haben, einen Segen, den er nicht kann gesprochen haben, ferner daß er „Neues Verändertes" zu dem Gesetze Mose's hinzuträgt, ja „Abweichungen" von der mosaischen Gesetzgebung; und dabei ist dieser prophetische Mann noch so dumm, daß er sich selbst verräth, ganz „evident." Wenn aber Jesus Christus in die Welt gekommen ist die Wahrheit zu lehren, das Gesetz zu erfüllen und nicht aufzulösen, wie konnte, wie durfte er denn Mose im Deuteronium reden, Gesetze geben lassen? Wie konnte er Israel sagen, daß es dem Gesetz des Deuteronomiums so gut wie dem der vier ersten Bücher untergeben ist, eben weil es Mose's Gesetz, und daß sie den Schriften (den fünf) Glauben schuldig sind, eben weil es Moses Schriften sind? wie er denn doch thut: Joh. 7, 19 vgl. mit Joh. 8 17; Matth 5, 31. 19, 8. 18, 16; Luc. 10, 26. 27; Joh. 5, 46. 27. Sollte was Jesus das vornehmste Gebot Luc. 10, 26. 27, und das 5 Mos. 6, 5 geschrieben steht, „darinnen das ganze Gesetz und die Propheten stehn," nicht von Mose sein? Sollte Israel dieses „vornehmste Gebot," welches hinweist auf die Gesinnung, ohne welche alle Gesetzeserfüllung nichts ist, erst etliche hundert Jahre nach der Gesetzgebung Moses durch einen anonymen Betrüger erhalten haben? Und Jesus hat's auch Mose in den Mund gelegt?? Ich verstehe nicht den Muth, mit welchem folgende Worte geschrieben worden sind. „Eines der Hauptargumente von Dr. Hengstenberg ist nun freilich, daß Jesus Moses für den Verfasser erklärt hat. Dieß Argument wäre in der That unwiderleglich, wenn Jesus ausdrücklich versichert hätte, daß Moses den Pentateuch, Jesaja unser ganzes Buch Jesaja, Daniel unser prophetisches Buch dieses Namens geschrieben habe. Aber Jesus Christus, der zu dem Volke redete, wie es das Volk verstand, bezeichnete die Bücher in der hergebrachten Weise" [2]). Ich habe

1) Ev. Kztg. in Hengstenberg Vorwort 1862, S. 39. 40.
2) Zeugniß u. s. w. von Dr. Kahnis S. 101.

Joh. 5, 45—47 vor Augen. Ich denke, so gewiß wie Jesus die Worte, die er zu den Juden spricht als seine, des Messias und keines andern Worte, hervorhebt, so gewiß will er die Schriften (γράμματα) Mose's eben als Mose's Schriften bezeichnen. Darauf liegt ja der ganze Nachdruck, daß die Juden Mose, auf welchen als den Mittler und Gesetzgeber sie doch hofften, nicht glaubten, Mose's Schriften, in denen auch von ihm geschrieben steht (5 Mos. 18) nicht glaubten, und darum eben auch ihm dem Mittler des Neuen Bundes nicht glaubten. Mose dem Alttestamentlichen Mittler und Gesetzgeber glauben und seinen Schriften glauben ist den Worten Jesu gemäß eins und dasselbe, gleichwie es eins und dasselbe ist: Jesu glauben, und seinen Schriften glauben. Jesus zeigt den Juden, daß ihr Unglaube Mose und Mose's Schriften gegenüber ihre Sünde und ihr Verderben ist, eben weil es Mose's Schriften sind. Moses ist's, und nicht Pseudomoses, der sie verklagt, Moses und nicht der anonyme Betrüger ist, auf den sie hoffen, weil sie nicht glauben, daß er 5 Mos. 18 von ihm geweissagt. So liegt auch Matth. 5 und 19 der ganze Nachdruck darauf, daß Moses wegen der Herzenshärtigkeit die Ehescheidungsordnung 5 Mos. 24 gegeben hat. Wahrlich Jesus hat ausdrücklich „versichert," daß die Bücher dieses Namens, das Deuteronomium mit eingeschlossen, von Moses verfaßt sind, er hat's betont und den Juden ins Gewissen gerufen.

Kahnis sagt zu seiner Rechtfertigung in Bezug auf das Deuteronomium: „Wenn das Deuteronomium nicht von Moses ist, so ist es von einem Betrüger, sagt Dr. Hengstenberg. Zu wem sagt das eigentlich Dr. Hengstenberg? Jeder Gymnasiast weiß, daß es in der klassischen Literatur eine große Anzahl von Schriften giebt, die sich einen berühmten Namen zuschreiben, ohne daß irgend ein Sachkundiger an Betrug denkt . . . Kirchenvätern sind Schriften untergeschoben . . . ethisch angesehen ist's allerdings nicht richtig, daß eine Schrift im Sinn und Geist einer großen literarischen Persönlichkeit sich den Namen derselben an die Stirn setzt . . . aber es war literarische Form jener Zeit, im Ganzen nicht zu billigen, doch bei den Einzelnen milder zu beurtheilen . . . . . Schon Paulus spricht von Briefen unter seinem Namen (2. Thess. 2, 2.). Wie hätte man aber solchen Briefen auch nur einen Augenblick Glauben beimessen können, wenn sie nicht etwas von des Apostels Lehre und Form in sich gehabt hätten [1])" . . .

1) Zeugniß u. s. w. S. 107. 108.

Was soll aber das Alles? Gehört das hieher? Läßt sich denn was in der klassischen Literatur vorkommt ohne Weiteres übertragen auf die heilige Schriftstellerei? Und wenn Paulus von Briefen unter seinem Namen spricht, so unterscheidet er doch diese als verführerische, betrügerische (μή τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ) von seinen als apostolischen (2. Thess. 2, 3.) Spricht das nicht gerade gegen Kahnis? Und was nur „etwas von des Apostels Lehre und Form an sich hat" ist gleich „apostolisch, kanonisch"?! So profanirt mir Kahnis die heilige Geschichte und ihre Literatur. Ich staune ferner, indem ich Kahnis wie triumphirend S. 108 seines Zeugnisses behaupten höre, daß Hengstenberg in Bezug auf Psalm 74 und das Buch Koheleth ebenso urtheilen soll, wie er in Bezug auf das Deuteronomium. Ich lese in Hengstenbergs Psalmencommentar und Dr. E. Keils Einleitung in das A. T., die ich gerade zur Hand habe, und die gewiß im Sinne Hengstenberg's über das Buch Koheleth lehrt, und es verhält sich doch ganz anders. Kahnis Anonymus „versichert geflissentlich wiederholt Moses zu sein", dagegen „unterscheidet sich der Verfasser des Buches Koheleth deutlich genug von Salomo"; (will also gar nicht Salomo sein) „die dichterische Fiction, daß der weise Salomo in einer Versammlung auftritt, wird gar nicht verdeckt." Es ist aber durchaus kein Parteigefühl, wenn ich mich hier auf Hengstenbergs Seite stelle. Ich stelle vielmehr Düsterdiek hier Hengstenberg zur Seite. Kahnis giebt viel auf Düsterdieks kritische Betrachtung der Offenbarung Johannis; ich bedaure, daß er nicht statt dessen Düsterdieks Ansicht über die Pseudonymität auf dem Boden der heiligen Geschichte theilt. Nach Kahnis ist's zuerst wohl „bedenklich", (in der Dogmatik) nachher aber ganz vortrefflich, wie in der klassischen und patristischen Literatur (im „Zeugniß"). Düsterdiek aber äußert sich in seinem Commentar zur Offenbarung Johannis also: „Ein für die kanonische Dignität des Buches nachtheiliges Resultat würde sich nur dann ergeben, wenn die Kritik mit Sicherheit urtheilen könnte, daß der Verfasser den Namen des Apostels Johannes fälschlich angenommen habe; denn die Pseudonymität, welche bei einem bloß literarischen Kunstwerke in sittlicher Hinsicht gleichgültig sein mag, setzt da, wo es sich nicht nur um die Erbauung christlicher Gemeinen handelt, sondern auch die Nennung des Namens mit dazu dienen muß, die wahrhaft prophetische Auktorität eines Schriftstellers zu verbürgen, eine solche Unzartheit des Wahrheitssinnes voraus, wie sie einem christlichen Schriftsteller von vollem kanonischen Ansehen nicht zugetraut

werden darf. Denn für einen Schriftsteller dieser Art giebt die etwaige literärische Sitte der Zeit, nach welcher die Pseudonymität nicht für ein eigentliches falsum galt, gerade darum keine ausreichende Entschuldigung, weil derselbe mit seiner sittlichen Durchbildung weit über seiner Zeit stehen muß, wenn er für diese und für die folgenden Zeiten eine wirkliche, auf göttlicher Inspiration beruhende Norm geben soll." So spricht ein Mann, welcher weiß, was er will.

Wie begründet nun Dr. Kahnis seine Meinung über den Pentateuch und namentlich über das Deuteronomium. Ich lese zu meinem größten Erstaunen weder in der Dogmatik noch in dem dieselbe bestätigenden „Zeugniß" ein Wort zur Widerlegung der gewichtvollen Gründe, die für die mosaische Abfassung sprechen. Er fährt nur gleich negirend drein. „Die sicherste Grundlage bildet das Buch, wie es ist". Nimmt man nun das Buch wie es ist, so sei klar, daß die beiden letzten Kapitel nicht von Moses geschrieben sind, daher auch das ganze Deutoronomium nicht. „Ich könnte eigentlich schon jetzt abschließen." [1]) Aber, frage ich, hat Kahnis es hier allein mit Hengstenberg zu thun, indem er ausruft: „Er kann seine Sache nur mit einem groben Gewaltstreich, nämlich damit, daß er die letzten Kapitel dem Moses aberkennt, durchführen." Hat doch schon Eichhorn in seiner Einleitung und andere Theologen unseres Jahrhunderts (Delitzsch z. B.) wissenschaftlich dargelegt, daß „wenn man das Buch ansieht wie es ist", es von Moses verfaßt erscheint nebst einem Anhange. Dr. Hengstenberg hat sich angelegen sein lassen die einzelnen Einwände gegen den mosaischen Ursprung des Deuteronomiums eingehend zu widerlegen. Kahnis aber hat sich in seinem Zeugniß auf einen Gegenbeweis nicht eingelassen, sondern 1) behauptet, daß jeder Leser bei dem Segen Mosis anstoßen muß; 2) gebeten „Hengstenbergs Raisonnement mit dem Text zu vergleichen, ob derselbe aussagen kann, was Hengstenberg findet; 3) „unwahrscheinlich gefunden." Ich kann aber, indem ich Kahnis Bitte gern erfülle, nur finden, daß Hengstenberg im Wesentlichen wahr, schlagend und gediegen gesprochen hat. Schließlich heißt's „Zeugniß" S. 107: „Hier sind Schwierigkeiten, die noch nicht gehoben sind." Was liegt aber in diesem „noch nicht?" Etwa die Berechtigung drein zu fahren und Mose abzusprechen, was der Herr Christus ihm zuspricht? —

1) Zeugniß, S. 102. 103.

Die vier ersten Bücher des Pentateuchs sind auch nicht von Mose geschrieben. „Aus den Stellen, in denen wir lesen, daß Moses Geschichtliches und Gesetzliches niedergeschrieben hat, geht nur mit Wahrscheinlichkeit hervor, daß diese Aufzeichnungen in unsern vier Büchern benutzt worden sind." „Man wird nicht anders können als sich zur Unterscheidung eines Elohisten und Jehovisten (als Verfasser) zu bekennen. . .

Der constructiven Kritik wird's schwerlich je gelingen das Verhältniß dieser beiden Verfasser ins Reine zu bringen. . . . Da giebts Hypothesen, unter denen einzelne unhaltbar sind . . Abgesehen von dieser Mehrheit der Verfasser sprechen eine Reihe Angaben gegen die Abfassung des Pentateuchs von Moses oder doch in Moses Zeitalter. . . . Eine besonnene Kritik nimmt mosaische Bestandtheile an, die jedoch nicht rein herzustellen sind. . . . Wenn Moses der Verfasser des Pentateuchs wäre, so würde er den Inhalt des ersten Buchs doch nur aus der Ueberlieferung haben nehmen können. Zugegeben nun, daß diese Ueberlieferung über die patriarchalische Zeit so treu wie irgend denkbar war, so darf man doch nicht vergessen, daß der Boden der Ueberlieferung ein menschlicher und darum nicht ganz sicherer ist" [1]) . . . Warum muß es denn so sein? Antwort: „Dr. Hengstenberg hat nicht Unrecht, wenn er annimmt, daß die Frage, ob sich die beiden Schöpfungsberichte 1. Mos. 1 und 2 vereinen lassen, von entscheidender Bedeutung für meine Stellung zum Pentateuch geworden sei." [2]) Hieraus darf ich doch den Schluß ziehen, daß Dr. Kahnis geneigter sein würde, sich für die Abfassung der vier ersten Bücher durch Mose zu entscheiden, wenn die beiden Schöpfungsberichte sich vereinen lassen. Sollte dies aber deshalb unmöglich sein, weil es Kahnis bisher nicht gelungen ist, und weil ihm die Hengstenbergsche Lösung mißlungen erscheint? Ist damit schon die Berechtigung gegeben, den mosaischen Ursprung des Pentateuchs aufzugeben, ein Hauptbuch der heiligen Schrift so zu zersetzen, daß der Ursprung desselben in Nebel gehüllt ist? Ist die heilige Schrift, und in ihr die Thora es nicht werth, daß man viel mehr als „dreißig" ja mehr als tausend mal nachdenkt, ehe man so abspricht? — Ich gestehe, daß ich mir die Hengstenbergsche Vereinbarung von Gen. 2, 4 ff. mit dem Schöpfungsbericht Gen. 1 nicht durchweg aneignen kann; es will mir aber noch weniger einleuchten,

1) Dgl. 278—280. 669.
2) Zeugniß S. 93.

daß der Erzähler Kap. 2 beabsichtige einen Schöpfungsbericht, d. h. einen Bericht über die ganze Schöpfung zu geben, welcher ein Seitenstück zu Kap. 1 wäre, wie Kahnis will. Ich habe auch nachgedacht, und verlasse mich nicht — wie Kahnis von den Pastoren meint — auf Gerlachs Commentar, ich lese „mit den vorhandenen Hilfsmitteln" den Grundtext. Kap. 2 scheint mir eine den Schöpfungsbericht Kap. 1 ergänzende, genaue und ausführliche Erzählung der Erschaffung und ersten Entwickelung des Menschen zu enthalten, welche die Kap. 3 erzählte Geschichte des Sündenfalls und der durch diesen bedingten Entwickelung des ersten Menschen und seines Geschlechts verständlich machen soll. So steh'n die drei Kapitel in schönster Harmonie. Wenn aber Kap. 2 ein „Schöpfungsbericht" gegeben ist: warum ist denn nicht der Schöpfung der Wasserthiere und der Himmelslichter gedacht? Ich weiß auch nicht, wo Kap. 2 geschrieben stehen soll, daß „zuerst Adam geschaffen worden und dann die Pflanzen geschaffen worden"?[1]) Ich begreife nicht, wie man von „einer auf die Erschaffung Adams folgenden Entstehung der Pflanzenwelt" lesen kann. Das kann nur bei oberflächlicher Betrachtung so scheinen. Ich lese an der Stelle, wo der Bericht über die „Entstehung der Pflanzenwelt" zu erwarten wäre nur die Worte: „Gott pflanzte den Garten Eden für den Menschen." Der Garten Eden ist doch nicht die Pflanzenwelt. Auch glaube ich den in kindlichem Stil sprechenden Gottesmann richtig zu verstehn, wenn ich annehme, daß diese „Pflanzenwelt" (der Garten Eden) von Gott für den Menschen, als dessen erster Aufenthaltsort, daher auch vor dem Menschen geschaffen ist. Oder ich bitte Herrn Dr. Kahnis mir zu offenbaren, wo der erste Mensch sich befunden und wovon er sich genährt, ehe der Garten Eden mit seinen Fruchtbäumen da war. Ich kann Gen. 2, 4 ff. nur Folgendes herauslesen: „Im Anfang, da Himmel und Erde geschaffen war — also, um im Zusammenhange mit dem Schöpfungsbericht Kap. 1 zu bleiben, am 3ten Schöpfungstage — war auf der Erde keinerlei Gewächs, weil Gott noch nicht hatte regnen lassen und weil der Mensch noch nicht war, das Land zu bebauen (d. i. die anfänglich wüste und leere Erde konnte das, wozu sie bestimmt war, eine Stätte des Wachsthums, erst werden unter der doppelten Bedingung, 1) der Befeuchtung, 2) der Bearbeitung durch den Menschen); aber ein Nebel stieg auf und feuchtete die ganze

1) Dgl. 240.

Erdoberfläche (die erste Bedingung trat ein und es konnte nun werden, was nach Vers 5 noch nicht war, als es noch nicht geregnet hatte), und Gott bildete den Menschen (die 2te Bedingung trat ein, und dann konnte auch das Wachsen, Grünen, Blühen, Fruchttragen beginnen, welches nach Gottes Ordnung von der Arbeit des Menschen abhängig ist. Ich frage, was ist dagegen zu sagen, wenn v. Hofmann erklärt: „Diejenige Fruchtbarkeit aber, für welche die Erde der menschlichen Arbeit bedarf, nahm da ihren Anfang, wo der Mensch geschaffen worden, in dem Lande Eden, in dessen östlichem Gebiete Gott eine Stätte bereitet hatte, welche den Menschen seine Nahrung bot, ehe er arbeitete; daß aber die fruchttragenden Bäume, welche die Umgebung des Erstgeschaffenen bilden sollten, erst nach der Schöpfung desselben hervorgekommen, und die Thiere erst geschaffen worden, nachdem der Mensch vorhanden war, dem sie vorgeführt werden sollten, ist ein Irrthum, welcher beide Male auf derselben Verkennung hebräischer Erzählungsweise beruht. So wenig sich V. 9 zu V. 8 so verhält, daß Gott zuerst den Garten gepflanzt und dann erst die Bäume hervorgebracht hat, welche ja eben des Gartens Pflanzung sind, eben so wenig will daraus, daß Vers 7 die Bildung des Menschen und dann Vers 8 die Pflanzung des Gartens, oder daraus, daß Vs. 18 das Wort Gottes über die Einsamkeit des Menschen und dann Vs. 19 die Bildung der Thiere erzählt ist, die Zeitfolge dieser Vorgänge entnommen sein, sondern, daß Gott einen Garten gepflanzt, daß er Thiere geschaffen, wird eben nur und erst an der Stelle erzählt, wo der Fortgang der Erzählung dessen bedarf" [1]). Kahnis leugnet nicht, daß in dem „kindlichen Stil" eine Reihe Imperfecta mit „und" zusammengereiht sein können, deren Folge nicht der Zeitfolge entspricht; nur soll es Gen. 2 nicht möglich sein. Warum nicht? — Sollten die übrigen Gründe gegen den mosaischen Ursprung der vier ersten Bücher zwingender sein? Ich glaube nicht.

Was liegt nun aber viel daran, ob der Pentateuch ein Schriftwerk Moses ist oder nicht? Wenn er nur inspirirtes Gotteswort ist? Nach dem, was das fortschreitende Lehrbewußtsein selbst über die göttliche Auktorität und Inspiration mich lehrt liegt sehr daran. „Das ist gewiß, daß die Frage nach Aechtheit, Glaubwürdigkeit und Integrität der alt- und neutestamentlichen Schrift den Kern der Schrift viel mehr berührt, als die altlutherische

1) Schriftbew. I. S. 282.

Dogmatik meinte, welche die göttliche Auktorität der Schrift mit der Inspiration begründete, während sie den kritischen Fragen nach Authentie, Glaubwürdigkeit und Integrität nur das Bereich der menschlichen Ueberzeugung zuwies. Ist der zweite Brief Petri, welcher sich dem Petrus zuschreibt, nicht von demselben, so kann auch nicht von seiner Inspiration die Rede sein. Ist, wie Luther urtheilte, die Apokalypse weder apostolisch noch prophetisch, so kommt ihr auch nicht göttliche Auktorität zu! Die Frage nach der Aechtheit der prophetischen und apostolischen Schrift berührt also wesentlich ihre Kanonische Bedeutung." „Den Kern der Schrift bilden die prophetischen und apostolischen Schriften alten und neuen Bundes, in welchen die Träger göttlicher Offenbarung das Wort Gottes im Geiste desselben darstellen. Diese aber sind im Alten Testamente Moses und die eigentlichen Propheten, im Neuen Testamente die unbestritten apostolischen Schriften. Da Inspiration in des Wortes engerem und strengerem Sinne nur den Männern der Offenbarung zukommt, so setzt dieselbe den prophetischen und apostolischen Ursprung dieser Schriften voraus, d. h. die Authentie. Beim Pentateuch nun haben wir die Authentie in dem mosaischen Ursprung des Gesetzes und einem freilich nicht rein herzustellenden Stamme mosaischen Schriftwortes zu erkennen." „Bei der ersten Klasse (d. i. jenen Kernbüchern der heil. Schrift) ist die Persönlichkeit von wesentlicher Bedeutung" [1]); soll doch wohl heißen: die Persönlichkeit des Verfassers? Aus diesen Prämissen folgt mir: 1) mit dem Deuteronomium stehts, wie mit dem 2ten Brief Petri: „Ist das Deuteronomium, welches sich dem Moses zuschreibt, nicht von demselben, so kann auch nicht von seiner Inspiration die Rede sein." 2) Für die kanonische Bedeutung eines Kernbuchs der heil. Schrift, wie der Pentateuch, ist die Authentie wesentlich, d. i. es ist wesentlich, daß das Buch herstammt von einer prophetischen Persönlichkeit, einem Träger der göttlichen Offenbarung, dann ist auch die Glaubwürdigkeit und Integrität desselben gesichert. Moses ist für den Pentateuch diese Persönlichkeit. Von Moses Betheiligung an der Entstehung des Pentateuchs hängt die Kanonicität desselben ab. Doch die Kritik kann nur zugeben, daß „wahrscheinlich mosaische Aufzeichnungen bei der Anfertigung des Pentateuchs benutzt worden sind," und „diese lassen sich nicht rein herstellen." Die Persönlichkeiten, die den Pentateuch verfaßt haben, sind nebulos, „es wird nie

1) Dogmatik S. 661, 662, 669, 670.

der Kritik gelingen ihr gegenseitiges Verhältniß herzustellen." Darüber giebts nur Hypothesen, auch „unhaltbare." Man kann nicht einmal annehmen, daß die Gesetzgebung, wie sie vorliegt, von Moses Hand ist, denn „wie sie uns vorliegen sind die mittleren Bücher nicht von Moses Hand." Die Gesetzgebung ist aus Moses „Geist." Noch weniger kann Moses die Persönlichkeit sein, welche die Glaubwürdigkeit der in dem Pentateuch niedergelegten Geschichte garantirt. Denn die verschiedenen Bestandtheile des Pentateuchs sind alle nach Moses Zeitalter, zu verschiedenen Zeiten entstanden. Was kann nicht Alles mit der „menschlichen, nicht ganz sicheren Ueberlieferung" geschehen sein! Von einer Aechtheit und Integrität des Pentateuchs kann somit nicht die Rede sein. Doch ist immer die „Authentie" desselben in dem „mosaischen Ursprung" (d. h. dem Ursprung aus dem „Geiste" des Moses) des Gesetzes und „einem freilich nicht rein herzustellenden Stamm mosaischen Schriftworts zu erkennen," wenn man die kritische Brille Vaihinger's sich aufsetzt. Diese Authentie ist aber eine sehr dürftige und wackelige, daher steht's auch mit der Inspiration und göttlichen Auktorität mißlich; „denn die Inspiration setzt die Authentie voraus." Ueberdieß hat die Kritik erst neuerdings sich zur „Annahme mosaischer Bestandtheile entschlossen." Sollte dieser Entschluß ihr wieder leid sein, eben weil der „mosaische Schriftstamm" unrein, trübe ist, so ist's auch mit dieser wackeligen Authentie, und damit auch mit der Inspiration ganz aus. Nach allem dem ist's also mindestens sehr fraglich, ob der Pentateuch zur γραφὴ θεόπνευστος gehört (2 Tim. 3, 16). Oder auch umgewandt: Für die Kanonicität eines biblischen Kernbuchs ist die prophetische oder apostolische Persönlichkeit des Verfassers wesentlich. Die Thora ist das erste Kernbuch. Darum ist für die Thora eine solche Persönlichkeit, die Authentie, nicht wesentlich. Ich kann beim besten Willen hier keine bessere Logik finden. Dagegen ist's mir einleuchtend, was Hengstenberg über diese Zersetzung des Pentateuchs sagt [1]). Ich muß die Wissenschaft bitten deutlich zu machen, wie zusammenhängt: die Authentie (d. i. der mosaische Ursprung) des Pentateuchs und die Abfassung desselben zu verschiedenen Zeiten durch verschiedene Verfasser. Könnte wohl von der Apostolicität, Authentie, göttlichen Auktorität und Inspiration des Evangeliums Johannes die Rede sein, wenn es so hieße: „Für das Evangelium Johannes, als für ein biblisches Kernbuch ist die Authentie, d. i.

1) Vorwort S. 53.

der johanneisch-apostolische Ursprung als Voraussetzung der Inspiration erforderlich. Die geschichtliche Tradition schreibt das Evangelium auch dem Apostel Johannes zu, indeß die Kritik kann nur zugeben, daß wahrscheinlich Aufzeichnungen des Apostels von etlichen unbekannten Menschen benutzt worden sind. Die Authentie ist aus einem trüben johanneischen Schriftstamm zu erkennen u. s. w.

Aus der kritischen Betrachtung des Pentateuchs kann ich entnehmen, wie schwer das wiegen wird, was Kahnis der Kritik zu Liebe über „Deuterojesaja," „Pseudodaniel" u. s. w. urtheilt; kommt Zeit hier selbst zu prüfen, so wird das Präjudiz, das ich gewonnen, sich bewähren. Nur Eines muß ich mir gleich notiren. Wie kann Kahnis im Angesichte des Wortes Jesu Matth. 24, 15: „Wenn ihr nun sehen werdet den Greuel der Verwüstung, davon gesagt ist durch den Propheten Daniel, daß er stehe an der heiligen Stätte, (wer das lieset, der merke darauf!)" u. s. w. so leicht über das Buch Daniel herfahren, wie in der Dogmatik zu lesen ist. Die „Geschichte desselben macht Schwierigkeiten, die indeß nicht der Art sind, daß man auf sie allein Zweifel an dem Daniel'schen Ursprung dieses Buches stellen kann." Dennoch ist abgesehen von der Verfasserschaft das Buch Daniel gar kein prophetisches Buch! „Die Gesichte, heißt's, gehen mit einer Absichtlichkeit und einer geschichtlichen Genauigkeit auf das Zeitalter des Antiochus Epiphanes, während die über diese Zeit hinausgehende Weissagung, den Tod des Epiphanes eingeschlossen, von der Geschichte verlassen dasteht (sic.!), daß gerade wer es mit dem höheren Ursprung der anerkannt prophetischen Weissagungen genauer nimmt nicht umhin kann diese Geschichte für das Werk eines eifrigen Mannes (sic.!), der in der Zeit der Verfolgung unter Antiochus wenige Jahre vor dessen Tod lebte, zu halten"[1]). Ich begreife solche Dreistigkeit der innern subjectiven Kritik nicht, wenn man dabei von unbedingter „Auktorität," „objectiver göttlicher Offenbarung" spricht. Jesus sagt, daß Daniel geschaut, als Prophet, was zu seiner (Jesu) Zeit noch nicht erfüllt war. Nach Kahnis ist's kein Prophet, ein eifriger Mann, der Geschichte gemacht hat, ein Betrüger, der von der Geschichte verlassen ist.

So leicht wird nun auch das Neue Testament behandelt. Der Brief Jacobi ist von einem Judenchristen, der in bewußten Gegensatz gegen Paulus tritt. Jakobus und Paulus sind nicht zu vereinigen, des

1) Dgk. S. 376.

Jakobus Lehre ist falsch. Durfte die Wissenschaft hier nicht sagen: ich bescheide mich? Dem Hebräerbrief ist wohl sein Recht im Kanon gesichert, doch läßt sich nicht verkennen, daß derselbe in der verallgemeinerten Fassung des Glaubens (K. 11), in der Betonung eines über die Anfänge des christlichen Heilslebens sich erhebenden höheren Standpunktes der Erkenntniß (5, 11 — 6, 3), in den Ansätzen zu spiritualistischer Behandlung der Schrift und der Alttestamentlichen Institute, die Keime der späteren alexandrinischen Theologie in sich trägt. Der Hebräerbrief ist also kanonisch, unbedingte Auktorität, „göttliche Offenbarung," „Beweismittel" für die Heilslehren — doch nur unter der Bedingung, daß Kahnis erst zeigt, wie man in rechter Weise den „höheren Standpunkt der Erkenntniß zu betonen hat," und worin die realistische Behandlung des Alten Testaments besteht, damit man nicht durch den Verfasser des Hebräerbriefes verführt, Gottes Wort im Alten Bunde verflüchtigt. Bisher habe ich immer gedacht, daß man aus dem N. T., und auch aus dem Hebräerbrief nur lernen kann, die Heilsrealität des Alten Testaments recht bewahren. Freilich lerne ich jetzt auch, daß dem Hebräerbrief, welcher zur dritten, untersten Klasse der Neutestamentlichen Schriften gehört, eine ganz geringe Dosis Inspiration zukommt, oder eigentlich gar keine Inspiration. Denn „Inspiration schreibt man nur den Männern der Offenbarung zu, sofern sie dieselbe in die kanonischen Schriften niedergelegt haben." Die Schriften dritter Klasse aber sind „nicht von Männern der Offenbarung," „enthalten keine Offenbarung," sondern „das Leben im Reiche Gottes wie es sich im Einzelnen darstellt."[1]) — Ich freue mich, daß Hofmann den Inspirationsbegriff, der recht im Unklaren zu liegen scheint, mit gewohnter Schärfe und Gründlichkeit vorgenommen hat[2]).

Die Offenbarung Johannis ist so beschaffen, daß von „einer Offenbarung hier nicht die Rede sein kann." „Dieses Buch ist ein Irrgarten, aus welchem nur die den Weg gefunden haben, die den Faden der kritischen Betrachtung hatten, von Dionysius von Alexandrien bis herab auf den jüngsten Ausleger Düsterdieck. Alle haben sich geirrt, welche eine tiefere Deutung gefunden zu haben meinten. . . . Es ist wahr, dieß Buch hat eine ansehnliche äußere Bezeugung . . . Es will auch von Johannes dem

1) Dgmtk. S. 663. 669. 670.

2) „Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht" von Dr. Hofmann.

Apostel verfaßt sein . . . das kann aber nicht sein, denn Stil und Geist sind ganz anders, als Evangelium und Briefe Johannis, wie die kritische Betrachtung von Dionysius bis auf Lücke und Düsterdiek, bis zur Evidenz bewiesen hat . . . In der Offenbarung sind gar nicht Gesichte, die der Apokalyptiker wirklich gehabt hat, sondern er hat Gesichte zusammengesetzt, entlehnt aus den Gesichten alttestamentlicher Propheten . . . Zu den entschiedenen Anzeichen des nichtapostolischen Ursprungs gehört die Lehre vom tausendjährigen Reich u. s. w." Ich lese Düsterdiek nach, da soll es mir ja evident werden, daß der Apostel Johannes nicht der Verfasser sein kann. Düsterdiek steht, wie er an seinem Gesinnungsgenossen, Dionysius on Alexandrien rühmt, ganz auf dem Boden der inneren Kritik. Diese kritische Betrachtung ist etwa folgende. Die Auslegung des Buches ist streitig, daher die innere Kritik sehr schwierig; doch ist Kap. 11 die Auslegung wiederum ganz klar (nämlich die zeitgeschichtliche Auslegung), es folgt aus Kap. 11 daß das Buch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist, daher die altkirchliche Tradition, welche die Abfassung durch den Apostel Johannes an das Ende der Regierung des Kaisers Domitian setzt, falsch. — Anschauungs-, Darstellungsweise, Lehrbildung sind ganz anders als bei dem Apostel Johannes, doch das läßt sich nicht stricte beweisen, da anzuerkennen ist, daß der Mann, der Evangelium und Lehrbriefe geschrieben, wenn er ihm zu Theil gewordene Offenbarung beschreibt, auch anders schreiben kann. Aber wenn man den „rechten Takt," und einen „unbefangenen Sinn" hat, so erhält man, „nicht durch einzelne Observationen," sondern durch „das Buch als Ganzes den Eindruck," daß die Abfassung durch den Apostel „höchst unwahrscheinlich" wird und dann hat man auch „Muth dem Zeugniß der Tradition entgegenzutreten." Dieses Zeugniß ist freilich so bedeutend, wie kaum bei einem anderen Buch. Justinus Martyr, Irenäus, die Alexandrier u. s. w., alle patres bis zum vierten Jahrhundert schreiben die Apokalypse dem Apostel Johannes zu, und neben dieser herrschenden Tradition findet sich keine andere. Nur Dionysius von Alexandrien im Kampfe gegen den Chiliasmus stellte sich auf den Boden der inneren Kritik und beweist damit die Bedeutung der herrschenden Tradition, denn wenn daneben noch eine andere gewesen wäre, hätte er sie wohl für sich gebraucht. Eusebius ist schwankend und vermuthet, daß Johannes der Presbyter die Apokalypse geschrieben. So wird's denn auch „wahrscheinlich" sein. — Das ist Düsterdieks kritische Betrachtung. — Und ich muß

sagen, dieselbe macht's mir „evident," daß die Apokalypse von dem Apostel Johannes ist, denn wie sollt ich mehr Zeugniß verlangen! „Mein Takt," mein unbefangenes Gemüth sagt mir, daß der Apostel Johannes sehr wohl so schreiben konnte. Wo das testimonium spiritus sancti und das Zeugniß der Geschichte so harmoniren, wie könnte da noch ein Zweifel sein. Kahnis geht aber viel weiter als Düsterdiek, und nach Düsterdieks „gründlicher Ausführung," auf die er mich gewiesen, auch viel weiter als das christliche Alterthum. Düsterdiek läßt die Apokalypse doch inspirirt sein; so halten auch die Kirchenväter, welche in Bezug auf die Verfasserschaft und die Aufnahme in den Kanon Bedenken tragen (Dionysius und Eusebius mit eingeschlossen) die Apokalypse doch für θεόπνευστος, während Kahnis sie zum Werk eines gemeinen Betrügers macht. Darum hat Kahnis nach „Düsterdieks gründlichen Ausführungen" Unrecht, wenn er in seinem „Zeugniß" gegen Hengstenberg behauptet, daß Auktoritäten wie Dionysius von Alexandrien, Eusebius von Cäsarea u. s. w. auf seiner Seite sind. Und wenn Kahnis sich auf Luthers männiglich bekannte Aeußerungen über Jakobus und die Offenbarung Johannis als auf seine Burg, in der er unangreifbar sitzt, Hengstenberg gegenüber beruft, so wäre doch wohl hier einem rechten Lutheraner ein Fortschritt ohne Gewissensbisse erlaubt, Fortschritt von Luthers nicht begründeten subjectiven Reden zu wohlbegründeten objectiven wissenschaftlichen Ueberzeugungen. „Luther," heißt es „ist unter allen Umständen in der lutherischen Kirche eine Auktorität." Von dem aber, was Luther, in Einigkeit mit der ganzen Kirche, über die heilige Trinität, die Gottheit Christi auf Grund der „unbedingten Auktorität" lehrt, kann der Lutheraner ohne Bedenken fortschreiten, d. h. weggehen, ja er muß es sogar im Jahre 1862, um ein wahrer Protestant zu sein.

„Den Boden der Kirche darf die Theologie nicht verlassen."[1] Wahrlich, die letzte lutherische Dogmatik hat mit ihrer kritischen Betrachtung des Kanons das gethan. Wo die innere Kritik, das subjective Meinen und Fühlen, Wahrscheinlichkeitsrechnungen und Hypothesen objectiver Geschichtsbetrachtung gegenüber dermaßen sich geltend machen, daß selbst die göttliche Auktorität von Kernbüchern der heiligen Schrift zweifelhaft gemacht wird, wo der heiligen Schrift verboten wird zu lehren, was nicht in's System paßt (Jakobus und Offenbarung), wo, was dem Herrn Christus heilige

1) Zeugniß S. 133.

Prophetie ist, von der Geschichte verlassenes Menschenwort genannt wird, da ist die heilige Schrift auch nicht mehr objective göttliche Glaubensnorm, unbedingte Auktorität, was sie doch der Kirche stets ist. Und wenn der Kanon so nach subjectivster Willkühr beraubt wird: wird damit nicht die erste, vornehmste Bedingung alles wahren Fortschritts aufgegeben? Was hilfts, wenn Kahnis Hengstenberg gegenüber, der ihm bitter Unrecht soll gethan haben, hervorhebt, „meine kritischen Resultate haben doch auf die Hauptsache, nämlich die Gestalt der Schriftlehren, keinen Einfluß gehabt. Ich habe im Wesentlichen dieselben Schriftlehren gebracht, welche eine biblisch-theologische Darlegung unter Voraussetzung der alten Inspirationslehre gebracht hätte ... habe ein durch und durch positives Buch geschrieben." Es ist die Frage, ob nicht die vorgebrachten Schriftlehren eine andere, bessere Gestalt gehabt hätten, wenn die unbedingte Auktorität mehr zur Geltung gekommen wäre! Und dann denke ich wieder an Pauli Wort. 2 Tim. 3, 16: Jede Schrift, von Gott eingegeben, ist nütze u. s. w.; nütze Jedermann, nütze auch dem Lehrer der Kirche, der fortschreitend Andere nach sich ziehen will. Kein ἱερὸν γράμμα, keine γραφὴ θεόπνευστος darf leichtschreiberisch (in einer Dogmatik) aufgegeben werden. Kein Mensch darf zuvor bestimmen, wieviel Positives in Geschichte und Lehre für die Kirche, für den Einzelnen genügend ist, das hat Gott zuvor bestimmt. Auch habe ich die heilige Schrift nicht allein als Lehrcodex anzuseh'n, mit dem eine gewisse Anzahl Lehren zur Seligkeit zu beweisen sind, sondern als heilige gottgegebene Urkunde der Heilsgeschichte, wo Alles nütze ist zur Lehre u. s. w. Darum thuts weh, wenn auch nur ein Blatt leichtfertig herausgerissen wird. Freilich der Trost bleibt mir: „Für das Volk bleibt natürlich Moses Moses, Jesaja Jesaja, Sacharja Sacharja, Daniel Daniel, Matthäus Matthäus", und setze ich mit Erlaubniß des Verfassers hinzu: „Jakobus Jakobus, Johannes Johannes." Jene wissenschaftliche Stellung zum Kanon ist für die Theologen." [1]) Ich schlage mich also zum Volk. Hier ist doch Christenvolk, Gottes Volk gemeint. Und dies Volk hat auch seine Wissenschaft, die am Ende haltbarer, einheitlicher, consequenter ist, als jene Wahrscheinlichkeiten und Hypothesen, jenes Laviren auf dem unruhigen Meere der Kritik, Schweben zwischen Himmel und Erde ohne δός μοι ποῦ στῶ. Aufrichtig gesagt: jener Dualismus, für's Volk, für die Theologie, klingt mir scheuslich, wenigstens in der Anwendung, die er hier leidet. Fürs Volk: prophetisches Gotteswort; für die Theologie: trügerisches Menschenwort. Für wen hat denn die Theologie alle ihre Weisheit? Sind alle diese Errungenschaften der Wissenschaft auf dem Gebiete der Theologie nur Tractamente, welche die Professoren sich gegenseitig vorsetzen, um sich in dem ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ zu stärken? Und was sollen denn „die Jünger der Wissenschaft", die jetzt zu Gamaliels Füßen sitzen, mit jenem Dualismus anfangen, wenn sie einst mit dem Volk zu thun haben? Wie doch die Zeiten sich ändern und wir in ihnen! Die alten Kirchenväter, wenn sie über den Kanon der heiligen Schrift sannen: was kanonisch, was nicht, bis sie endlich damit ins Reine kamen durch Gottes Gnade, unter Gottes Walten, hatten grade das Volk, die Kirche im Sinne; es war ihnen darum zu thun, daß das Christenvolk festes prophetisches und apostolisches Gotteswort habe, und sie wollten mit allem Volk ehrlich und wahrhaftig Eine Bibel haben. Und so auch Luther und die Väter unserer Kirche. Nun aber haben die Theologen eine Bibel für sich, das Volk eine andere für sich. Darum hat auch „Pastor Münkel das Volk verwirrt, dieser Zwischenträger zwischen Wissenschaft und Volk", indem er die Gnosis vors Volk gebracht hat. Das ist auch ein Zeichen der Zeit.

1) Zeugniß S. 117.

Nach Kahnis kritischer Betrachtung des Deuteronomiums, des Jakobusbriefs, der Offenbarung Johannis und noch anderer Schriften des Kanons, die doch nunmehr keine göttliche Auktorität haben, ist zu erwarten — wenn er anders nicht verbietet, ihn beim Wort zu fassen, was wohl möglich ist — daß jene Schriften nicht als „göttliches Beweismittel" für Heilslehren zu brauchen sind, und auch nicht gebraucht werden. Ich finde aber mit Erstaunen das Gegentheil. Bei Führung des Schriftbeweises werden alle Bücher einander gleichgemacht, aus allen gleichermaßen citirt, der Unterschied zwischen Gotteswort und Menschenwort und Menschen-Werk aufgehoben. Auch der „Irrgarten" reicht seine Blüthen und Früchte dar. Zum Beweise der Ewigkeit Gottes werden erst einige Verse aus der Offenbarung Joh. citirt, dazu Psalm 90 — und die Psalmen sind auch nicht „von inspirirten Männern der Offenbarung" geschrieben —, und damit ist die Ewigkeit Gottes bewiesen. Oder sind diese Partieen, wo der „Irrgarten" u. s. w. als „Beweiskraft" habendes Gotteswort auftritt, für's „Volk" und nicht für „die Jünger der Wissenschaft?" Wie heißt nun aber diese praktische Wissenschaft, die so ans Licht geboren ist, ohne Müh' und Schmerzen? Angewandte Logik oder Mathematik?

2.

Was wird nun aus der Schrift entwickelt und bewiesen als Schriftlehre von Gott anstatt der für wahre Protestanten nicht mehr tauglichen athanasischen Trinitätslehre? — „Der Vater ist Gott in des Wortes eigentlichem, einzigem Sinne (ὁ θεός), Christus der Sohn Gottes ist eine vor der Welt aus Gott originirte göttliche Persönlichkeit, nicht gleich Gott, nur Gott von Art, göttlicher Art, und der heilige Geist ist auch so eine göttliche Persönlichkeit. Der Sohn ist vor der Weltschöpfung aus dem Wesen des Vaters erzeugt. Unter Allem, was aus Gott hervorgegangen ist, ist der Sohn das Erste, die Zeugung des Sohnes ist der Anfang der Schöpfung, ist der Uebergang zur Schöpfung, von einer ewigen Zeugung des Sohnes lehrt keine Stelle der Schrift." Das sind Alles ipsissima verba, und damit Du recht verstehst: „es soll die Lehre der Väter der drei ersten Jahrhunderte" geboten sein, welche „Subordinationer" waren [1]). Ein „wahrer Protestant" darf nun den kleinen Katechismus Art. 2 „wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren" nicht mehr lernen noch lehren, sondern statt dessen ein „aus dem Vater nicht ewig, sondern nur vor allem Andern hervorgegangen, nicht wahrhaftiger Gott, aber ein göttliches Wesen" [2]) neben dem Vater. Ein wahrer Protestant singt auch nicht mehr: „Wir glauben All' an einen Gott," namentlich nicht v. 2, noch auch die andern Lieder alle zu Lobe der ewigen heiligen Dreieinigkeit. Merke recht! Gottes Wesen ist nicht das, daß drei Eins sind von Ewigkeit zu Ewigkeit, sondern: 1) Gott, der nicht geworden ist, sondern ist von Ewigkeit, absolute Persönlichkeit, Jehova; 2) eine göttliche Persönlichkeit, der Sohn, Jesus, die geworden ist behufs der Weltschöpfung, die „nicht gleich Gott ist," „nicht Jehova" [3]); 3) eine göttliche Persönlichkeit, der heilige Geist. Demnach hast du Protestant forthin anzubeten: einen Gott, die absolute Persönlichkeit, Jehova, und daneben zwei göttliche Persönlichkeiten, die nicht gleich Gott sind. Ich habe mir das recht breit herausgestrichen, weil Kahnis gegen Hengstenberg (S. 2) schreibt: „Die Art, wie er von meiner Lehre von der Person Christi spricht, daß ich nämlich Jesum nicht für Jehova, sondern nur für göttlich, für ein göttliches Wesen halte, beweist, daß

1) Zgniß S. 2. 35.
2) Dogmatik S. 456.
3) Dogmatik S. 456.

er mich nur halb verstanden hat." Wie soll man denn aber ganz verstehen, wenn man S. 354 der Dogmatik liest: „Eine Person, die ihrem Wesen nach Gott ist, ist eben somit nicht absolut identisch mit Gott. Nach dem Grundgesetz, daß sich das Subject zum Prädikat verhält, wie das Einzelne zum Allgemeinen, ist Gott ein weiterer Begriff als die Person Christi. Man kann daher in allen Fällen, wo Christus Gott heißt, das Wort Gott in eine Eigenschaftsbestimmung umsetzen: göttlich, göttlicher Natur, ein göttliches Wesen u. s. w. Nun aber ist Gott absolute Persönlichkeit, im A. T. Jehova.... Aber Jesus ist nicht „Jehova." Ich habe unterstrichen, was Hengstenberg und ich nur halb verstehen, wenn wir's so nehmen, wie es lautet. „Pastor Münkel hat das Volk verwirrt:" was ist und thut nun aber die historisch-genetische Dogmatik' — Ich glaube ganz klar zu seh'n, wenn ich die Einheit Gottes zerstört sehe, wie ich vorhin die heilige Schrift als den einigen hellen Spiegel des heiligen Geistes zertrümmert geseh'n. Ich habe vor Augen einen subordinatianischen Tritheismus, dessen nothwendige Gedankenconsequenz der Arianismus ist: Sohn und heiliger Geist Geschöpfe. Denn was nicht ewig Gott, nicht Gott im einzigen Sinn ist, ist nicht Gott. Gott ist nur in einem Sinn. Ein Mittelding zwischen Gott, absoluter Persönlichkeit und zeitlich gewordener Creatur kann es auf dem Boden der Offenbarung nicht geben. Vom Subordinatianismus zum Arianismus ist der Gang des Gedankens im christlichen Alterthum. Der Subordinatianer Dionysius von Alexandrien ging aber diesen Gang nicht, weil er sich durch Origenes Lehre und durch seinen Amtsbruder Dionysius von Rom, den Vorläufer des großen Athanasius bedeuten ließ, die ewige Zeugung des Sohnes und die Homousie desselben anzuerkennen. Kahnis verwehrt sich gegen Arianismus, aber ich finde es schwach gedacht, was er vorbringt. „Ich habe absichtlich den Ausdruck Origiviren gebraucht. Verstehe ich nun darunter den Akt, in welchem der Vater den Sohn aus sich hervorgehen läßt, so kann es ja gar nicht anders sein, als daß dieser Akt des Producirens im Produkt erlischt. Keine Stelle der Schrift spricht von einer ewigen Zeugung des Sohnes. Andererseits ist dieß Aussichhervorgehenlassen kein Schaffen: erstlich, weil es eine Wesensnothwendigkeit, eine Nothwendigkeit der Liebe war, die den Vater zur Zeugung des Sohnes bewog (wie es ja in der Schöpfung die Liebe ist, die da zeugt); zweitens, weil der Erzeugte das vollkommene Ebenbild Gottes war, eine göttliche Persönlichkeit; drittens weil der Sohn mit dem Vater einen ge-

heimnißvollen Lebensproceß bildet." Ich frage: ist das nicht schlechtes Denken? Das Hervorgehen des Sohnes soll nicht ein Schaffen sein, und wird doch wieder mit der Schöpfung paralleliſirt: „was in der Schöpfung die Liebe ist, welche zeugt." Und ist denn das ein vollkommenes, absolutes Ebenbild, das nicht ewig ist? Ist's ein wesensnothwendiger Lebensproceß, der nicht ewig ist? Wesensnothwendigkeit und freier Liebeserweis, der in der Schöpfung zeugt, schließen sich aus. Ich darf nicht vergessen, daß ich hier nur stammeln und lallen darf, natürlich nicht der „lutherischen Dogmatik" gegenüber, sondern dem geoffenbarten Geheimniß gegenüber, für welches jeder menschliche Gedanke, jedes menschliche Wort zu niedrig ist, zum Erweise, daß es das Höchste, das Absolute ist. Doch denke ich so: liegt es nicht in Ewigkeit in dem Wesen Gottes, den Sohn aus sich hervorgehen zu lassen, so ist Gottes Wesen nicht das unwandelbare: Gott kann dann auch sein ohne den Sohn, also nicht Wesensnothwendigkeit, nicht schlechthiniger und zugleich freier, innergöttlicher Lebensproceß. Ich kann nach der Offenbarung nicht Gott denken ohne das Wort (λόγος), das bei Gott ist, und Gott ist, das Wort, das Gott spricht zu sich selbst und über sich selbst. Er kann nie anfangen und nie aufhören dieses Wort zu sprechen. Es ist vom Standpunkte der Zeit aus, nach rückwärts und vorwärts: das ewige Selbstgespräch Gottes. Der Vater nicht ohne den Sohn, der auch in der Erniedrigung ist εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός. Wird das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater vorgestellt als ein „Produciren," das im Producte erlischt, so wird der Sohn — um mich eines hegelschen Terminus zu bedienen — als für sich seiend, und nicht in Gott seiend, als ein zweites Wesen neben dem Vater gedacht, und Gott ist dann nicht ein einiger Gott. Dieses ebensosehr die Unveränderlichkeit als auch die Einheit Gottes aufhebende und darum auch dem christlichen Gedanken unleidliche Fürsichsein wird nur aufgehoben, indem das absolute Sein vermöge der in ihm enthaltenen Selbstunterscheidung und Selbstobjectivirung, als schlechthin, unbedingt, also ewig, sein sich selbstgleiches Andersein setzend gedacht wird.

Ist's wirklich Fortschritt, wenn's 1862 geht zum Subordinatianismus der drei ersten Jahrhunderte? Als wenn die Kirche nicht tiefer vernommen hätte aus Gotteswort, was des Geistes Gottes ist? Was haben denn die „charaktervollen, bekenntnißbildenden Kirchenzeiten" sonst für eine Bedeutung? Ein wiedererstandener Dionysius von Alexandrien wird's jetzt doch nicht länger bei seiner Lehre aushalten, als vor 1500 und noch mehr

Jahren, da er im Fleische war? Die Gemeinschaft bloß mit den Gedanken der drei ersten Jahrhunderte wird ihm bald zu kalt werden. Er wird's nicht aushalten, bis er wieder mitsingt: „Wir glauben All' an einen Gott." Würden's doch jene Väter jetzt auch mitsingen.

Aber das fortschreitende Lehrbewußtsein hat's doch aus der Schrift tiefer ergründet? Kahnis leugnet nicht, daß die Schrift den Satz hat: Jesus ist Gott, ja, daß sie von ihm aussagt: dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben, der große Gott und Heiland, über Alles Gott, gelobet in Ewigkeit. Diese und alle die anderen Zeugnisse von der Gottheit Christi, namentlich die Selbstzeugnisse im Evangelio Johannis hat er vor Augen. Aber die Meinung ist die: Jesus heißt im N. T. nur im Prädicate Gott, und nicht im Subject. Nur der Vater heißt Gott im Subject. „Diese verbale Thatsache hat ihren Realgrund darin, daß der Vater die göttliche Urpersönlichkeit ist, in welcher sich Person und Gottheit absolut decken." „Der Vater ist Gott in des Wortes einzigem Sinne." Christus, der Sohn, „eine göttliche Persönlichkeit in des Wortes zweitem Sinne;" „göttlicher Art." Nun denk' ich, nach der Lehre des Neuen Testaments ist Jesus „Gott im Prädicat," das Neue Testament prädicirt, offenbart von Jesu — wie es ihm denn auch zukommt zu offenbaren was er ist — daß er Gott ist, damit jedes arme sündige Menschenkind wisse, was sein Heiland ist, es prädicirt von ihm die Art Gottes, die Absolutheit. Die Art, die auf Jesum durch die Verbindung mit dem Prädicat bezogen wird ist doch einzig in Gott, unveränderlich. Was heißt das in zweitem Sinne „Gott." Hier kann doch nicht von einer Artung, Wandelung, von Schattirungen innerhalb der Art die Rede sein? — Gesetzt, mir liegt ob in einem Briefe mitzutheilen, wer Kahnis ist, damit die, denen ich schreibe, genau erfahren, was sie an ihm haben. Ich schreibe: „Kahnis ist lutherischer Dogmatiker." Im Verlaufe heißt's einmal: „der große lutherische Dogmatiker Kahnis;" dann wieder: „dieser ist der wahrhaftige lutherische Dogmatiker." So kommt Kahnis immer im Prädicat zu steh'n. Und indem ich so von Kahnis prädicirt habe, was er ist, habe ich gesagt, daß er eigentlich nicht lutherischer Dogmatiker ist, sondern nur Dogmatiker von Art? Lutherischer Dogmatiker im eigentlichen und einzigen Sinne des Wort's ist Luther, denn in Luther decken sich „Person" und „lutherisch" — diese beiden Klänge — absolut. Das mag seine Richtigkeit haben.

Daß jene „verbale Thatsache" den Sinn haben muß, den Kahnis sie

haben läßt, soll bestätigt werden durch Pauli Wort Philipp. 2, 5. ff. Hier soll gelehrt sein, daß Christus Jesus vor seiner Menschwerdung es nicht für einen Raub gehalten habe, d. h. nicht habe an sich reißen wollen „gottgleiches Sein", oder auch „die aus der göttlichen Urpersönlichkeit folgende Urseligkeit des Lebens". Der dem Vater nicht gleiche, sondern untergeordnete Sohn, hat das Sein, Leben des Vaters nicht begehrt, sondern statt dessen sich entäußert u. s. w. Dafür ist er erhöht worden, „durch die Einigung mit der menschlichen Natur ist er in einen vollkommeneren Stand versetzt worden als er war vor seiner Menschwerdung." Das ist allerdings eine ganz neue Lehre, nur bedauere ich, daß, der sie bringt, die entgegenstehenden Auslegungen nicht widerlegt. Darin, daß der präexistente Christus nicht begehrt haben soll Gottgleiches, d. h. dem Vater gleiches Sein, soll enthalten sein, daß er nicht gleich Gott ist, sondern „eine vor der Welt bei Gott seiende Persönlichkeit." Kahnis giebt viel auf Logik und Grammatik, doch hier wird er sich selbst untreu. Hätte Paulus aussprechen wollen, aussprechen können — was er eben nicht konnte — „daß der Sohn nicht gedacht habe, die Urseligkeit und das Urleben des Vaters an sich zu reißen, so hätte er geschrieben: er hielt es nicht für einen Raub, εἶναι ἴσα τῷ θεῷ, sein in einer Weise wie ὁ θεός, der Vater. Statt dessen hat er den Artikel vor εἶναι gesetzt, und θεός ohne Artikel gelassen. Er schreibt: Christus Jesus hielt es nicht für einen Raub τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, wollte nicht an sich reißen das Gottgleichsein, die göttliche Existenzweise, d. h. das bestimmte ihm vorschwebende, ihm zukommende, ihm eigenthümliche Sein in göttlicher Existenzweise, seine gottmenschliche Herrlichkeit. Diese wollte Jesus nicht an sich reißen, nicht mit Gewalt an sich bringen, sondern entäußerte sich, ward ein Knecht, und wollte in Knechtsgestalt und Niedrigkeit diese seine eigene Herrlichkeit sich verdienen.

Ferner 1. Kor. 15, 24—28 soll unverkennbar das Dionysius-Kahnis'sche Subordinationsverhältniß des Sohnes unter den Vater gelehrt sein. Diese Stelle nennt Kahnis eine schwierige, und findet doch unverkennbar darin, was er will, macht die schwierige Stelle mit einer halben Seite ab, ohne nur mit einem Wort auf den Grundtext einzugehen, und auf Anderer Auffassungen. Bei so einem Verfahren, das sich wiederholt, stellt man die Prätension hin, „Schriftlehre geboten zu haben!" 1. Kor. 15, 28 ist zu lesen: Wenn Alles untergethan ist dem Sohn, alsdann wird auch der Sohn selbst ὑποταγήσεται dem, der ihm Alles untergethan hat, auf daß

Gott sei Alles in Allen. Nach Kahnis soll Paulus lehren, daß Christus, wenn sein Mittlerreich zu Ende ist „Gott unterworfen werden wird, wie ein Feldherr seinem König, damit Gott sei Alles in Allen", d. h. „es wird ein Subordinationsverhältniß zum Vater sein, dessen alleinige Gottheit denn auch das allein Herrschende sein wird. Dies Ende aber normirt Anfang und Mitte." ὑποταγήσεται heißt aber nicht unterworfen werden, ist nicht passiv, als wäre gesagt, der Vater wird sich den Sohn unterwerfen, um Alles in Allen zu sein, als ob der Sohn bis zu dieser Unterwerfung ein Hinderniß der Allherrschaft des Vaters wäre. Ὑποταγήσεται ist verbum medium. Es ist die Rede von der Selbstuntergebung des ewigen Sohnes unter den ewigen Vater am Ende seiner Mittlerherrschaft, die er gehabt hat um zu bewirken, daß Gott sei Alles in Allen. Die Worte „auf daß Gott sei Alles in Allen" sind zu ὑποτάξαντι αὐτῷ zu ziehen. — „Des Vaters alleinige Gottheit wird allein herrschen!" Wird denn der Sohn je seine Gottheit einbüßen? wird er je aufhören mit dem Vater die Welt zu beherrschen? Luc. 1, 33. Das Subordinationsverhältniß, in welches die Schrift den ewigen Sohn zum ewigen Vater stellt, kennen schon die Alten, kennt auch schon die athanasische Fassung, indem sie bekennt: „der Vater ist von Niemand weder gemacht, noch geschaffen, noch geboren, der Sohn ist vom Vater geboren." Hierin liegt das: „die göttliche Urpersönlichkeit", aber allerdings nicht: „der Vater ist Gott im einzigen Sinn"; denn dann bleibt für den Sohn keine wahre Gottheit mehr übrig, wenn des Sohnes Gottheit in Gegensatz gegen diesen einzigen Sinn gestellt wird. Wie darf man denn auch das Verhältniß des Sohnes zum Vater verkehren in das „eines Feldherrn zu seinem König." Treffend sagt der alte Roos: „er wird ihm unterthan wie ein Sohn dem Vater unterthan ist, der außer diesem Verhältniß kein anderes Verhältniß mehr hat, übrigens aber eben das Wesen hat, das der Vater hat." Und dazu paßt auch schön, was in Bengels Gnomon zu 1 Kor. 15, 24. ff. zu lesen ist, und in Thomasius Dogmatik.

Ich kann nur bedauern, daß die Schriftstellen so oberflächlich angesehen sind, während es doch im Zeugniß S. 50 heißt: „Es kann in keiner Weise gesagt werden, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben der Hauptartikel unseres Glaubens ist. Das kann nur, das muß der dreieinige Gott sein."

Und was sagt Kahnis dazu, daß das Neue Testament, was von Je-

hova im Alten ausgesagt ist, auf Christum bezieht, wie jeder Bibelleser weiß? „Jehova ist die absolute ewige Persönlichkeit, aber Jesus ist nicht Jehova.“ Nun aber sagt doch der Apostel Johannes im Evangelio Kap .12, 41, daß Jesajas Jesu Herrlichkeit gesehen (Jesaj. 6.), und der Apostel Paulus sagt 1. Kor. 10, 4, daß der mitgehende Fels in der Wüste Christus war. Hieraus folgt denn doch, daß das Neue Testament Christum, den Sohn, Jehova, der absoluten Persönlichkeit gleichmacht, oder anders gesagt: das Neue Testament lehrt in Jehova, dem Einigen, Ewigen unterscheiden Gott von Gott, lehrt, daß die absolute Persönlichkeit auch in Jesu Christo subsistirt. Nach Kahnis aber sollen Johannes und Paulus nicht Jehova als Person, sondern seine Offenbarungsgestalt, seine Erscheinung, d. i. den malcach Jehova Jesum nennen (S. 456 vgl. mit S. 399). Aber nach S. 342 der Dogmatik hat Jesaja Jehova, und nicht die Offenbarungsgestalt Jehovas gesehn, so nennen denn doch Johannes und Paulus Jehova als Person Jesum, und nicht seine Offenbarungsgestalt. Fasse es, wer es fassen kann.

Wenn's vom λόγος heißt ἦν ἐν ἀρχῇ, d. i. der λόγος, Gott bei Gott, war, als Zeit und Welt anfing, so ist damit doch der zeitliche Anfang verneint, und die Ewigkeit ausgesagt. Darüber ist aber kein Wort in der Dogmatik zu lesen, sondern statt dessen: der Sohn ist „das Erste vor allem Andern, das aus Gott hervorgegangen,“ „der Uebergang zur Schöpfung,“ von der ewigen Zeugung des Sohnes spricht keine Stelle der Schrift.

Mit Vergnügen vernehme ich aus dem Lager der „gläubigen Vermittelungstheologie“, welcher doch der Fortschritt besonders angehört, eine ehrwürdige Stimme, die mich von der Unterordnungslehre der drei ersten Jahrhunderte weg zu Athanasius ruft. Dr. K. J. Nitzsch schreibt in seinem System der christlichen Lehre: „So hatte Arius die Lehren des Dionysius von Alexandrien und Origenes wesentlich verdorben. Indessen verfehlte doch schon jede Unterordnungslehre das Rechte, wenn sie das Pleroma der Causalitäten der Natur, des Vernunftreichs und der Kirche zwar in drei Persönlichkeiten, aber auch als drei Wesenheiten, die höchste, höhere und hohe, befaßt. Sie hatte gegen Sabellius' Irrthum Recht, aber nicht gegen seine Wahrheit. Sie verminderte die Absolutheit in denselben Personen, in welchen sich die Wirksamkeit vermehrte. Also auch dagegen mußte sich der kirchliche Gedanke so verwehren,[1]) wie es durch Dionys von Rom, durch Marcell von Ancyra und endlich durch Athanasius und die Nicäner geschah.“ Und Nitzsch ist die kirchliche Lehre auch keineswegs ein Theologumenon, wie Kahnis meint, und Mancher ihm nachspricht, sondern: „an diesem Gedanken des Glaubens haben wir ein Denkmal der nicht mehr bloß gesetzten, sondern gedachten und begriffenen Unbegreiflichkeit Gottes.“ Ja, die kirchlichen Sätze sind nach Nitzsch sehr praktisch: „die kirchliche Lehre behält das Verdienst, die Bejahungen und Verneinungen, durch welche sämmtliche vorausgehende wesentliche Störungen des christlichen Bewußtseins verhütet werden, vollständig gegeben, den praktischen Glauben an Vater, Sohn und heil. Geist, ontologisch befestigt, und den ontologischen Begriff praktisch belebt zu haben“ ... „Der Glaube an die ewige heilige Liebe, die Gott ist, kann sich nur durch die Erkenntniß des vollkommenen, ewigen Gegenstandes der göttlichen Selbsterkenntniß und Liebe theoretisch und praktisch vollenden, d. h. durch den Gedanken der Liebe des Vaters zu dem eingeborenen Sohne. Endlich wird die volle, belebende Nähe und Mittheilung Gottes, welche weder Verminderung noch Beschränkung seines Wesens ist, nur durch die trinitarische Lehre vom Geiste bewahrt bleiben.“

3.

Die neueste lutherische Lehre vom heiligen Abendmahl nach der Schrift ist: „Brod und Wein sind Zeichen, Symbole des Leibes und Blutes Christi, wie schon Zwingli mit Recht gelehrt hat. Aber dabei darf man nicht stehen bleiben. Von Gott durch Christum geordnete Symbole sind ein sichtbares Gotteswort: Brod und Wein sind das sichtbare Gotteswort vom Opfertode Christi. Wer im Glauben dieses Wort vom Versöhnungstode Christi, welches ihm zu leiblichem Empfange (!) zugeeignet wird, empfängt, dem wird die Sühnkraft desselben d. i. die Vergebung der Sünden zu Theil. Wer aber die Sühnkraft des Todes Christi empfängt, der tritt auch in geheimnißvolle Verbindung mit dem verklärten Leibe Christi, weil die Sühnkraft des getödteten Leibes im verklärten Leibe liegt.“ Das soll — und ich bin überzeugt, nicht halb verstanden zu haben — Schriftlehre sein und zugleich die Substanz der lutherischen Abendmahlslehre.

---

1) Habe ich mir erlaubt zu unterstreichen.

Dieß ist, wie Kahnis in seinem „Zeugniß" bezeugt, der Fortschritt, den er gemacht, seit er sein Buch über die Abendmahlslehre geschrieben. Es hat sich ihm nach dem Grundsatze dies diem docet die Schwierigkeit der eigentlichen, nicht symbolischen Deutung der Einsetzungsworte je mehr und mehr herausgestellt und zuletzt hat er dieselbe aufgeben müssen. „Es versteht sich aber," fügt er tröstend hinzu, „daß dieß Sache der lutherischen Theologie und nicht des Bekenntnißes ist."

Ueberlege ich's mir nun noch einmal, und mehrmals! Die Einsetzungsworte bieten nichts weiter als Symbol von Christi Leib und Blut, oder eigentlich von Christi Opfertod. Erst durch etliche Schlüsse, die sich nicht leicht ergeben, durch mühsame Gedankenbewegung, bei welcher Kahnis', keineswegs zwingende, Logik mir voranleuchten muß, komme ich als Gläubiger zu der Annahme, daß ich mit der Sühnkraft des Todes Christi zugleich den verklärten Leib Christi empfange. Wenn ich endlich über die Berge gekommen bin, bleibt mir doch immer die Frage, auf welche Kahnis die Antwort schuldig bleibt: wenn der Herr Christus mir, dem Gläubigen, im Abendmahl seinen Leib geben will, warum hat er sein Testamentswort so gesprochen, daß er mir das eigentlich gar nicht sagt, sondern das Gegentheil? Muß ich doch dem Zwinglianer Recht geben, wenn er mir sagt: Lieber, du irrst dich, es bleibt bei dem Symbol, und ist weiter nichts dabei; Christi Leib ist im Himmel und du auf Erden, und deine Gedanken sind von Christi Gedanken so fern, wie die Erde vom Himmel? Ich denke aber so: Wenn mein Herr Jesus Christus will, daß ich festen Grund haben soll meines Glaubens, — und wie könnte ich daran zweifeln, daß er das will —, ferner, wenn ich nicht daran zweifle, daß er der Gottmensch, mein Mittler, mich auch an seinem Leibe und Blute will Theil haben lassen, damit er ganz mein eigen sei und ich ein Glied an seinem Leibe, so wird er, der die Wahrheit ist, grade mit dem Testamentswort von seinem Leibe und Blute mich nicht stellen wollen auf einen „schlüpfrigen Boden" [1]), auf dem ich einen Fall thun könnte, wenn ich festiglich glaube, er komme zu mir mit seinem Leib und Blut und auch zu meinem Mitchristen. Nein er will, daß ich ihn beim Wort fasse, und aus seiner Hand nehme und esse und trinke, seinen Leib und sein Blut; dann habe ich auch Vergebung der Sünden. Und das ist mir auch die wahre protestantische Theologie, die mir

1) Horribile dictu „Zeugniß" pag. 26.

den Herrn Jesum sein läßt, was er sein will, den wahrhaftigen Zeugen, den Offenbarer, und ihn nicht macht zum Verhüller des gottseligsten Geheimnisses. Oder soll ich denken, daß der Leipziger Professor von 1860 zuvor versehen ist, mich zu bedeuten, daß die Testamentsworte meines Heilandes äußerst „schwierig," ja „schlüpfrig" sind, weil sie nicht sagen, was sie am Ende doch wollen? Ist er berufen mir und der Kirche das Geheimniß zu offenbaren, das nicht in, sondern weit hinter den Worten liegt? Was hilft aber das dem Haufen der Christen, zu dem ja auch ich gehöre? Der muß schon bleiben bei Zwingli; denn er versteht nicht den schlüpfrigen Weg der Logik und Grammatik zu wandeln. — Darauf daß der Glaube an den Opfertod Christi die Vereinigung mit dem Leibe Christi vermittelt, und zwar ein recht explicirter Glaube, kann ich schon deßhalb nicht eingeh'n — und mein Mitchrist auch nicht — weil wir dann annehmen müßten, daß die ersten Jünger beim Stiftungsmahl ganz leer ausgingen. Fehlte ihnen doch dieser Glaube noch, als der Gekreuzigte bereits auferstanden war. So sagt denn auch Kahnis: „Wäre es der verklärte Leib, welchen Jesus bei der Einsetzung im Brote böte, so ließe sich irgend wie, wenn auch in geheimnißvoller und dunkler Weise eine Mittheilung desselben denken. Der zu tödtende aber, welcher vor den Jüngern stand, konnte nicht Gegenstand des Genusses sein." Also die armen Jünger blieben ganz ohne Leib Christi, weil man sich's nicht denken kann! Ich kann mir aber wieder eine solche Incongruenz zwischen dem Stiftungsabendmahl und der kirchlichen Abendmahlsfeier nicht denken, finde hierin auch nicht rechte Wissenschaft. — Wer Macht hat sein Leben zu lassen und sein Leben wieder zu nehmen, hat auch Macht seinen Leib zu geben, ehe er getödtet worden, wie er Macht hat ihn zu geben nachdem er verklärt worden. Um aber jene Incongruenz zu vermeiden, ist, dünkt mich, im heiligen Abendmahl nicht eine besondere Beschaffenheit des Leibes Christi (verklärt oder nicht verklärt) zu betonen, sondern es ist der Leib zu nehmen in seiner währenden Identität.

Was soll das: „Es ist Sache der lutherischen Theologie und nicht des Bekenntnisses, ob die Einsetzungsworte eigentlich oder tropisch zu nehmen sind?" [1]). Die lutherische Theologie muß die eigentliche Fassung aufgeben? Das Bekenntniß kann sie beibehalten? Da kommt wieder der unerquickliche und auch unhaltbare Dualismus zum Vorschein: Theologen und Christenvolk

1) Zeugniß S. 28.

oder Theologie und Kirche. Ich denke, die lutherische Kirche kann ihr Bekenntniß von der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl nur aussprechen, wenn sie den Herrn in seinen Worten sagen hört: Ich gebe euch Christen meinen Leib zu essen und mein Blut zu trinken, d. i. nur wenn's möglich ist, die Einsetzungsworte im ersten eigentlichen Sinn zu nehmen — denn auf nichts Anderes kann sie ihr Bekenntniß gründen als auf diese Worte, — und wenn es nicht nothwendig ist, dieselben tropisch zu fassen. Ist aber Ersteres möglich, so ist es auch nothwendig, und die tropische Fassung ist nicht möglich, ist verboten. Denn das wörtliche Verständniß hat unter allen Umständen das erste Recht. Wie denn auch Kahnis sagt: „die lutherische Kirche hat den unumstößlichen Grundsatz der Hermeneutik, daß die wörtliche Auslegung das erste Recht hat, welche bei Worten von so großer Bedeutung (die dem Apostel Paulus besonders vom Herrn offenbart wurden 1 Cor. 11, 25) besonders in Betracht kommt, für sich, wenn sie wo irgend möglich das wörtliche Verständniß aufrechthält. Ist aber dem Bekenntniß der lutherischen Kirche das eigentliche wörtliche Verständniß der Einsetzungsworte möglich und darum auch nothwendig, so auch der lutherischen Theologie. Denn sage ich mit Kahnis, die Theologie ist nichts Anderes als das wissenschaftliche Selbstbewußtsein der Kirche. Hinwiederum, wenn die Einsetzungsworte die eigentliche Fassung verbieten, und die symbolische fordern, dann muß die Kirche sowohl, wie ihre Theologie das Bewußtsein von der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi aufgeben. Denn dem Glauben an Christum, den Gottmenschen, den Mittler, bleibt die Annahme unmöglich, daß Er, seinen Leib und sein Blut im Abendmahl bieten wollend, die Worte so gesprochen haben soll, daß sie das Gegentheil von seinem Gnadenwillen aussagen müssen.

Nun, der neueste Fortschritt ist schließlich selbst seiner Sache nicht gewiß. „Nur so, glaube ich, läßt sich die Substanz der lutherischen Abendmahlslehre retten" [1]). Also die arme lutherische Abendmahlslehre war rettungslos verloren, — da stellte sich der barmherzige Samariter ein! Doch Schade, daß er nur glaubt sie gerettet zu haben, und daß er nur gerettet die Substanz, und nicht die Lehre ganz! Die Substanz, diese wächserne Nase! Oder hat er sie nur für sich gerettet, und nicht für's lutherische

1) Zeugniß S. 29.

Christenvolk, — bis ein stärkerer Kritikus über ihn kommt? Ja, da kommt des Pudels Kern heraus. In dem Satz: die Theologie ist das wissenschaftliche Selbstbewußtsein der Kirche, sind Theologie und Kirche copulirt. Es sei also! Wenn nun, wie wir gehört haben, es dem wissenschaftlichen Selbstbewußtsein fast unüberwindliche Schwierigkeiten macht, mit den Testamentsworten des Herrn fertig zu werden — denn „die Thatsache, daß in der Auslegung der Einsetzungsworte die Kirchenlehrer aller Jahrhunderte in zwei Lagern auseinandergehen, ist geeignet jeder zu großen Sicherheit Schranken zu setzen," — so wird das Glaubensbewußtsein der Kirche, das Gemahl des wissenschaftlichen, sich auch vor Sicherheit im Hinblick auf die „schwierigen, schlüpfrigen" Worte hüten müssen. Und was hinderts denn weiter? Wir lesen, nachdem die wahrscheinliche Rettung der Substanz proklamirt ist, sofort: „Irre ich nicht, so liegt hierin die Möglichkeit einer höheren Einigung der lutherischen und reformirten Lehre." Diese „höhere Einigung" ist in der That „nicht Sache des Bekenntnisses," „nicht für's Volk," sondern ist Sache der Theologie, und wird's bleiben. — Die Kirche in ihrem Glaubensbewußtsein sieht sich von dem wissenschaftlichen Bewußtsein böslich verlassen, sie findet weder Wissenschaft noch Glaube, überhaupt nichts, was sie an solche Theologie binden könnte. Sie läßt sich gesagt sein: οὐ δεδούλωται ἐν τοῖς τοιούτοις. 1. Kor. 7, 15.

Was hat denn nun Kahnis genöthigt, die lutherische Auslegung der Einsetzungsworte aufzugeben? Ich lese mal auf mal, ich lese mit steigendem Erstaunen. Logik und Grammatik werden auf's Aeußerste forcirt, kommen aber nicht zu ihrem Recht. Ja, Logik und Grammatik sind köstlich, ja unentbehrlich, doch helfen sie nicht, wo der heilige Geist nicht dabei ist. — Kahnis hebt an: „Wo solche Schwierigkeiten zu überwinden sind, wie hier, thut man wohl, wenn man von Sätzen ausgeht, zu welchen die Zustimmung gefordert werden kann." Und damit nun selbst den Elementen der Logik Gerechtigkeit und Ehre widerfahre, damit die Sache sonnenklar werde, wie zweimal zwei ist vier, wird ein Satz an die Spitze gestellt, zu dem allerdings jedes Kind, ja jedes alte Weib ohne Zweifel mit Freuden seine Zustimmung geben wird: „das Brot (sofern es Brot ist) ist nicht Leib Christi (sofern er Leib Christi ist)." Und das wird noch durch ein Beispiel erläutert, damit ich's fasse: „Holz (sofern es Holz ist) ist nicht Eisen (sofern es Eisen ist)." Unzweifelhaft ist's so. Was soll aber das hier? Mein altes Weib wird ja gleich antworten: Bester Herr Professor,

hier ist ja nicht die Rede von Brot, sofern es Brot ist und Brot bleibt, sondern von Brot sofern es in Glaubensgehorsam gegen des Herrn Wort genommen und gegessen wird. Ferner, mit tausend Freuden ist der zweite Satz zugegeben: „Aus der Kopula Ist kann ebenso wenig das Uneigentliche als das Eigentliche des Satzes bewiesen werden.“ Wenn nun aber Kahnis zur Auslegung der Einsetzungsworte selbst übergeht, da ist's zu kühn, wenn er meint Zustimmung fordern zu können. Und es will nicht klar werden, wozu jene sonnenklaren Sätze vorausgeschickt sind. Ganz unberücksichtigt, wie nicht vorhanden, bleiben Hofmanns lichtvolle Beweisführungen für das Recht der lutherischen Auslegung der Einsetzungsworte, Thomasius' tiefsinnige Auseinandersetzungen, Meyers Postulate im Namen der Logik und Grammatik. Es heißt im Zeugniß gegen Hengstenberg: „Die Bücher und Abhandlungen, die seitdem erschienen sind, haben auf mich nicht viel Eindruck gemacht.“ Mag sein! Aber, wenn das fortschreitende Lehrbewußtsein nicht nur für sich, sondern auch für die Kirche, der es angehört, tiefere Griffe in die Schrift thun wollte, so mußte es zeigen, „entwickeln und beweisen,“ daß das Entgegenstehende keinen Eindruck machen konnte. Was giebt den Ausschlag? Was fordert, daß die Einsetzungsworte „nicht synekdochisch“ genommen werden, wie es doch möglich war, als Kahnis sein Buch über die Abendmahlslehre schrieb? Er sagt in dem „Zeugniß“, wo er bemüht ist die Sache recht ins Licht zu stellen, und wo das in der Dogmatik Gelehrte in nuce recapitulirt wird: „der Satz: dieser Kelch ist das Neue Testament, erzwingt es. Dieser Satz muß, ich sage, muß ein uneigentlicher sein. Ein Becher Weins kann nur uneigentlich der Neue Bund sein.“ [1]) Die Einsetzungsworte lauten bei Matth. und Marcus: τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης; bei Luc. und Paul.: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. Kahnis nun meint Zustimmung fordern zu können, indem er die letzten Worte ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι zu διαθήκη zieht, und interpretirt: „das Blut, das einen neuen Bund vermittelt hat, ist das am Kreuze vergossene, d. h. Christi Opfertod.“ Hieran schließt sich die Auslassung: „Stehen diese Sätze fest, so haben wir für die Auslegung eine sichere Grundlage.“ Es steht aber nicht fest, und die ganze Entwickelung ist auf Sand gebaut. Die Kahnis'sche Verbindung der Testamentsworte vom Kelch ist nicht möglich. Vielmehr gehören die

1) Zeugniß S. 28.

Worte ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι zu τὸ ποτήριον, so: dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blute, d. i. kraft, vermöge meines Blutes, das er enthält. Denn 1) wenn es so wäre, wie Kahnis will, so müßte das ἐστί an einer andern Stelle stehn; es müßte heißen τοῦτο τὸ ποτήριόν ἐστιν ἡ καινὴ διαθήκη u. s. w.; 2) der Begriff καινὴ διαθήκη ist ein in sich abgeschlossener, der keiner vervollständigenden Erklärung durch ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι bedarf; 3) diese Verbindung stimmt zu den Worten vom Kelch, wie sie bei Matth. und Marc. lauten, wo die καινὴ διαθήκη auch für sich steht, und das αἷμα zu dem zum Trinken Dargereichten gezogen ist. So auch Meyer in seinem Commentar: „Christus sagt, der Kelch sei der neue Bund vermöge seines Blutes, welches nämlich in dem Kelche sei. Denn nichts Anderes als sein Blut, welches vergossen zu werden im Begriff war, sieht der Herr hier in dem Weine.“ Es gehört nicht hieher, daß Meyer, wie bekannt, die Testamentsworte zwinglisch deutet; hier handelt sich's nur um die grammatische Verbindung der Kelchworte, auf die Kahnis alles Gewicht legt, und die bei Kahnis anders ist, als bei Meyer.

So ist denn auf Grund der Sätze, die Kahnis als sichere Grundlage hinstellt, die eigentliche Fassung der Einsetzungsworte nicht allein möglich, sondern auch nothwendig. Das bestätigt der Apostel Paulus didaktisch und paränetisch. Darum ist auch nur das grade Gegentheil von dem wahr, was Kahnis 1 Kor. 10, 16 findet. Da heißt's: „Der Kelch, den wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Aus diesen Worten soll hervorgehen, daß „ποτήριον als der noch ungetrunkene Wein, der im Becher war, zu nehmen ist;“ „ohne Zweifel soll das Brot als das zum Essen gebrochene, der Kelch als der zum Trinken gesegnete die Gemeinschaft d. h. was uns in Gemeinschaft setzt mit Leib und Blut Christi heißen: also noch vor dem Genusse.“ Paulus soll also hier sagen, daß der Kelch ehe er genossen wird die Gemeinschaft des Blutes Christi, d. h. ein Zeichen, Bild des Blutes Christi ist. Wie ist aber das möglich, wenn man den Zusammenhang ins Auge faßt? Der Apostel tritt der in Korinth verbreiteten Ansicht entgegen, als ob das Mitessen bei den Opfermahlzeiten der Heiden nichts Bedenkliches habe, er lehrt daß dieses Mitessen ein reales Verhältniß, eine wirkliche Gemeinschaft mit den Dämonen mit sich bringt, und stellt, dieß zu veranschaulichen, das Abendmahl als Analogon hin. Nicht das bei den heidnischen Opfermahlzeiten zu Essende und zu Trinkende vor

dem Genuß, sondern das Genießen selbst macht die Gemeinschaft mit den Geistern der Finsterniß. So ist auch nicht der gesegnete Kelch vor dem Genuß die Gemeinschaft des Blutes Christi. Auch Meyer interpretirt: „Wird nicht durch den Genuß des Kelches eine Gemeinschaft mit dem Blute Christi hergestellt; ἐστί heißt nie etwas anderes als est (nie significat); es ist die copula des Seins, ob aber des wirklichen oder symbolischen entscheidet lediglich der Context. Hier nothwendig im ersteren Sinne; denn die bloße Bedeutung einer Gemeinschaft würde für den Satz, daß das Götzenopferessen Götzendienst sei, gar nichts beweisen." Als Kahnis sein Buch über die Abendmahlslehre schrieb, da hieß es: „Der Ausdruck Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi sagt jedenfalls ein Ineinander des Leibes Christi und des Brotes aus." Nun soll nur das Gegentheil möglich sein!

Ich bleibe bei Kahnis I. Es ist mir ein Räthsel, wie Kahnis II eine Frucht vieljähriger täglicher Schriftstudien sein kann, wie er doch sein will.

Kurze Entgegnung auf den Aufsatz: Mittheilungen aus der lutherischen Landeskirche Baierns. Dorpater Zeitschrift, Jahrgang 1862. III. Heft.

Es war wenige Tage nach meiner Ankunft in Dorpat, als mir der bezeichnete Aufsatz in der ersten Correctur zu Gesicht kam. Die einseitige Darstellung, welche nach meiner Ueberzeugung unsere baierischen kirchlichen Verhältnisse in demselben finden, sowie vor Allem der persönliche Angriff, welchen der Verfasser auf Dr. v. Harleß machen zu müssen glaubt, berührten mich unangenehm, und da die Redaktion sich bereit erklärte, mir die Spalten der Zeitschrift zu einer Entgegnung zu öffnen, so beeile ich mich, in dieser Sache das Wort zu ergreifen, indem ich das Bedauern ausspreche, daß dies nicht schon früher geschehen.

Vor Allem bin ich dessen gewiß und davon überzeugt, daß den Verfasser bei der Veröffentlichung seiner „Mittheilungen" die wohlwollendsten und lautersten Absichten geleitet haben, und daß es ihm nicht im Entferntesten in den Sinn kam, einem Mann, wie Dr. v. Harleß, gegen den er, wie er selbst bezeugt, von der größten Hochachtung erfüllt ist, zu nahe treten zu wollen. Um so mehr aber bedauere ich, daß seine ganze Darstellung eine schiefe geworden ist, indem er einseitig nur Beklagenswerthes hervorhebt und ein Nachtstück liefert. Selbst auf den Fernerstehenden werden die „Mittheilungen" diesen Eindruck machen. Der Fernstehende kann sich bei solcher Wahrnehmung beruhigen; jeder Andere aber, der, wie Schreiber dieses, die Verhältnisse der baierischen Landeskirche kennt, und mit den hervorragenden Persönlichkeiten, die in die Darstellung hineingezogen sind, näher bekannt ist, wird es schmerzlich empfinden, daß eine so einseitige Schilderung den Weg in die Oeffentlichkeit gefunden hat. Selbst zugegeben, die Schilderung des Verfassers wäre eine nach allen Seiten hin wahre, zugegeben, er hätte den richtigen Punkt getroffen, indem er dem Kirchenregiment die meiste Schuld aufbürdet: so müßten wir es doch, gelinde gesagt, für höchst unvorsichtig erklären, in der Weise, wie d. Verf. es thut, sich öffentlich zu expektoriren. Hätte er nur bedacht, wie dergleichen Klagen, besonders wenn sie aus dem eigenen Lager kommen, von gewisser Seite als ein untrügliches Zeugniß aufgenommen und benützt werden, so hätte er sicher nicht bloß das gesagt, wenn er auch Aehnliches sagen zu müssen glaubte; er hätte nicht einer vorübergehenden

Mißstimmung, für deren Ausfluß wir die Mittheilungen halten müssen, in dieser Weise nachgegeben. — Schäden und Gebrechen sind gewiß in der baierischen Landeskirche vielfach vorhanden, aber nicht in dem Grade, daß dadurch überall ein gedeihliches Wachsthum des Reiches Gottes gehindert würde. Die baierische lutherische Landeskirche kann sich, wenn es darauf ankäme, sicherlich mit jeder andern messen. Doch wollen wir sie nicht rühmen, auch nicht verlangen, daß ein Anderer es thue; tadeln ist ohne Zweifel nicht bloß leichter, sondern auch förderlicher. Aber unbegründeter Tadel bessert nicht, sondern verletzt. — Was sollen jene allgemein gehaltenen Wehklagen über den Präsidenten Dr. v. Harleß? Was ist mit derartigen zarten Andeutungen gewonnen? Kennen wir denn genau die Hindernisse, mit welchen der Präsident der obersten Kirchenbehörde zu kämpfen hat? Dürfen wir entscheiden, was persönliche Schuld ist und was Schuld der Verhältnisse? Dürfen wir unser Auge verschließen gegen den großen Gewinn, welcher der baierischen Landeskirche aus der Berufung dieses Mannes erwachsen ist? Wir erinnern beispielsweise nur an die Einführung des neuen Gesangbuchs und des Agendenkerns! — Wenn dem Verfasser dies oder das sich so oder anders zu verhalten „scheint", so hätte er doch wohl besser gethan, zu warten, bis er sagen konnte: „es ist so". Jedenfalls ist es nicht gerecht und billig, wenn er hauptsächlich das Kirchenregiment für alle gegenwärtigen und zukünftigen Uebelstände in der Kirche verantwortlich macht, ohne der Schuld Anderer und der großen Verdienste ebendesselben Kirchenregiments gebührend zu gedenken.

Doch genug. Mein Verhältniß zur baierischen Landeskirche legte mir die Pflicht auf, den wohlgemeinten, aber sicherlich Anstoß erregenden Mittheilungen entgegenzutreten [1]). Dr. Volck.

1) Unterzeichneter kann nicht umhin zu erklären, daß er allein die Verantwortung für die Aufnahme jener „Mittheilungen" trägt und daß er bedauert nicht von vorneherein den verehrten Herrn Verfasser um eine Zurechtstellung gebeten zu haben.

Prof. v. Engelhardt.

Neu ist erschienen und in allen Buchhandlungen, in Dorpat bei **E. J. Karow**, zu haben:

Herm. Olshausen's biblischer Commentar über sämmtliche Schriften des Neuen Testaments. Zweiter Band. 1ste Abtheilung: Das Evangelium des Johannes. Vierte Auflage, umgearbeitet von Dr. August Ebrard. 2 Rbl. 9 Kop. S.

Desselben Bandes 2te Abtheilung: Die Leidensgeschichte des Herrn nach den vier Evangelisten, revidirt von Dr. August Ebrard. 1 Rbl. 18 K. S.

Desselben Bandes 3te Abtheilung: Die Apostelgeschichte, umgearbeitet von Dr. August Ebrard. 1 Rbl. 51 Kop. S.

Die erste, noch mehr aber die 3te Abtheilung ist durchaus umgearbeitet und daher als ein ganz neues Werk zu betrachten. Aber auch die 2te Abtheilung ist vielfach verbessert und an einigen Stellen gänzlich umgearbeitet.

Königsberg. **A. W. Unzer.**

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

Wuttke, Prof. Dr. Handbuch der christlichen Sittenlehre. Zweiter Band. (Schluß, nebst Register über beide Bde.) Preis 3 Rbl. 55 K. S. (Band I. kostet 3 Rbl. 13 Kop.)

Vorräthig bei **E. J. Karow**, Universitätsbuchhändler in Dorpat.

Im Verlag von Otto Purfürst in Leipzig erschien soeben und ist zu haben in Dorpat bei **E. J. Karow**:

Hoelemann, Prof. Dr. theol. Die Einheit der beiden Schöpfungsberichte Genesis I—II, Apologetische Bibelstudie, mit einem Sendschreiben an Herrn Domherrn D. Kahnis. Im Umschlag geh. 63 Kop.

Je beunruhigenderes Aufsehn der in England und von unerwarteter Seite nun auch in Deutschland auf das genannte Fundament der heiligen Schrift erfolgte Angriff erregt, um somehr wird dessen gründliche Abwehr durch Nachweis tiefgehender Einheit der beiden solidarisch verbundenen Schöpfungsberichte mit Beleuchtung der herrschenden Schriftkritik vom Verfasser der als gelehrt und scharfsinnig eindringend anerkannten „Bibelstudien" befriedigen.

So eben erschienen:

Schweizer, Prof. Dr. **Alex.** Predigten gehalten von Passion 1859 bis Passion 1860 nebst früher einzeln gedruckten. (A. u. d. T. Predigten 5te Sammlung). Preis 2 Rbl. 1 Kop. S. Auf die wir die vielen Verehrer dieses ausgezeichneten Kanzelredners aufmerksam machen.

Buchhandlung von Fr. Schultheiß in Zürich.

Zu beziehen sind dieselben durch **E. J. Karow**, Universitätsbuchhändler in Dorpat.