

Dorpater Beitschrift

für

Theologie und Kirche,

unter Mitwirkung mehrerer Pastoren

herausgegeben

von

den Professoren und Dozenten

der theologischen Facultät zu Dorpat.

Erster Band.

J a h r g a n g 1 8 5 9. E. V.

TARBU
BIBLIOTHECA
UNIVERSITATIS
DORPATENSIS

271 1925a

Dorpat,

No 3243

Verlag von G. J. Karow, Universitätsbuchhändler.

1859.

Est. A-2613

Inhaltsübersicht

über den ganzen ersten Band der „Dorpat. Zeitschrift für Theologie und Kirche.“

Heft 1.

- I. Abhandlungen. 1) Theologie und Kirche, von Dr. A. v. Dettingen (S. 1—45). — 2) Die Ehe des Propheten Hosea, von Dr. J. S. Kurz in Dorpat (S. 45—94).
- II. Mittheilungen. a) Aus dem Inlande: 1) Bericht über die livl. Provinzialsynode vom J. 1858, von Dr. M. v. Engelhardt in Dorpat (S. 95—112). — 2) Ueber das livl. Volksschulwesen, von Pastor G. Maurach zu Oberpahlen (S. 112—120). — 3) Ueber die evang.-luth. Unterstützungskasse und das Schreiben des Bischofs Dr. C. Ulmann (S. 120). — 4) Vorlesungen der theologischen Facultät in Dorpat (S. 121). — b) Aus dem Auslande: 1) Ueber „Kirchliche Versammlungen“ von Dr. M. v. Engelhardt (S. 122—138). — 2) Aussichten der unirten Kirche Preußens (S. 138—140).
- III. Literarisches. 1) Kritische Beiträge zur prophetischen Theologie, von Dr. A. Christiani in Dorpat. Erster Art. Beleuchtung der eschatologischen Schriften von Althaus und Diederich (S. 140—151). 2) Zur biblischen Rechtfertigungslehre über Luther's Kommentar zum Jakobus-Brief, von Dr. A. v. Dettingen (S. 152—158).

Heft 2.

- I. Abhandlungen. 1) Die Ehe des Propheten Hosea, von Dr. J. S. Kurz. (Zweite Abtheilung.) (S. 161—194). — 2) Ueber die Liturgie bei Beerdigungen, von Dr. Girgensohn, Superint. in Reval (S. 194—235). — 3) Knöpfen, Tegelmeyer und Lohmüller, von Friedr. Dfirne, cand. th. zu Jellin (S. 235—258).
- II. Mittheilungen. a) Aus dem Inlande: Referat über die Predigersynode des Ehstländ. Confl.-Bezirks vom J. 1858, von G. Knüpffer, Pastor zu St. Marien in Ehstland (S. 259 bis 267). — b) Aus dem Auslande: Mittheilungen aus der lutherischen Landeskirche Bayerns (S. 267—289).
- III. Literarisches. 1) Ed. Johann Ahmuth, Past. zu Lorma-Lohjusu in Livland. Ein Lebensbild u. s. w., angezeigt von Prof. Dr. Christiani in Dorpat (S. 289—292). — 2) Das Buch Hiob. Ein Versuch von Dr. Berkholz; und das Buch Hiob

Zum Druck befördert im Namen des Conseils der Kaiserl. Universität Dorpat.

Dorpat, am 15. October 1859.

Rector Bidder.

~~4 III A~~
8464
Est. A

23409

Gedruckt bei Geinr. Laakmann in Dorpat.

von Dr. Erhard, angezeigt von Prof. Dr. Keil in Dorpat (S. 293—297). — 3) Dr. v. Hofmann und seine neuesten Gegner. Anzeige der gegen v. Hofmann's Schriftbeweis gerichteten Abhandlungen Dr. Kliefoth's und Dr. Dieckhoff's, von Mag. Lütken, Pastor zu Dorpat (S. 289—333).

Heft 3.

- I. Abhandlungen. 1) Thesen über die Kirche, von Dr. Theod. Harnack, Professor in Erlangen (S. 335—376). — 2) Knöpfen, Tegelmeyer und Lohmüller, von Friedr. Dirne, cand. th. zu Jellin (Fortsetzung und Schluß.) (S. 377—442).
- II. Mittheilungen. a) Aus dem Inlande: Die St. Petersburgische evangel.-luth. Provincial-Synode, von Pastor C. Laaland (S. 443—452). — Zur Beurtheilung der gegenwärtigen Stellung Herrnhuts in Livland, von C. Fasselblatt, Pastor zu Gamby (452—479). — b) Aus dem Auslande: Die bleibende Wirkung einer Vorlesung, von Dr. Gotthilf Heinrich v. Schubert zu München (S. 479—485). — (Nachwort der Redaktion.)
- III. Literarisches. Bibel-Atlas nach den neuesten und besten Hülfquellen, von A. Lionnet. Von Prof. Dr. Keil (S. 486—489). — 2) Kritische Beiträge zur prophetischen Theologie, von Dr. A. Christiani in Dorpat. Erster Art. (Fortf.) (S. 489—502).

Heft 4.

- I) Abhandlungen. 1) David Fr. Strauß, Dr. Ferd. Chr. Baur und das Zeichen des Propheten Jonas, von Dr. M. v. Engelhardt (S. 503—517.) — 2) Zur Gesetzgebung über Ehescheidung und Wiederverehelichung Geschiedener, von W. Carlblom, Pastor zu Roddafer (S. 518—545).
- II) Mittheilungen. a) Aus dem Auslande: 1) Eine lutherische Stimme über die agendarischen Zermürfnisse in Baden, von Hansen, Pastor zu Winterhausen (S. 546—571). — 2) Die Evangelischen in Ungarn, von Wihl. Sille, cand. theol. in Hamburg (S. 572—591). — b) Aus dem Inlande: 1) Die livländische Provincialsynode von 1859, von Pastor J. Lütken, Privatdocent, mag. theol. (S. 591—625).
- III. Literarisches. Kritische Beiträge zur prophetischen Theologie, von Dr. A. Christiani in Dorpat, (Fortsetzung und Schluß) (S. 625—656).



I. Abhandlungen.

I.

Theologie und Kirche.

Theologia macht Sünden.
Luther.

„Der Mensch, der die Theologie nicht unterm Kreuz studiret“, — sagt Vater Luther¹⁾ — „mißbraucht alles Gute zum Bösen. Ein Theologus der Ehren heißt Böses gut und Gutes böse; aber ein Theologus des Kreuzes redet recht von der Sachen. — Der ist nicht werth, daß er ein Lehrer der heiligen Schrift heißen soll, der unsichtbare göttliche Dinge durch die Dinge ansieht und betrachtet, die der Mensch mit dem Verstand begriffen hat; sondern der heißt mit Recht ein Lehrer der heiligen Schrift, der die sichtbaren und letzten Werke Gottes, die im Kreuz und Leiden ersehen werden, versteht.“

„Die Theologie der Ehren spricht mit Philippo: Zeige uns den Vater (Joh. 14, 8): die wahre Theologie und Erkenntniß Gottes stehet allein in Christo dem Gekreuzigten.“ Dem Christus führt „die flüchtigen Gedanken“ der Theologie der Ehren zurück und spricht (v. 9.): „Philippo, wer mich siehet, der siehet den Vater; Niemand kommt zum Vater, denn durch mich.“ —

1) Vergl. Luther's Heibelberger Thesen in Watsch's WW. Bd. XVIII, S. 60; S. 75 f.

„Ein Theologus der Ehren weiß nichts von Christo und kennet Gott nicht, wie er im Leiden verborgen ist. Darum zeucht er vor die Werke dem Leiden, die Ehre dem Kreuz, die Gewalt der Schwachheit, die Weisheit der Thorheit, und mit einem Wort, das Böse dem Guten. Solche nennt St. Paulus (Phil. 3, 18) Feinde des Kreuzes Christi.“ — „Gott aber läßt sich nicht finden ohne im Kreuz und Leiden.“ Darum sagen die Fremde und Theologi des Kreuzes: „das Kreuz sei gut, und die Werke böse; denn durch's Kreuz werden die Werke vernichtet und der alte Adam gekreuzigt, der durch die Werke wird aufgerichtet.“

„Ein Theologus der Ehren suchet Weisheit, Ehre, Gewalt und kann sich doch nicht stillen die Begierde mit solchen Dingen.“ Denn „die Wasserstucht der Seelen, je mehr sie trinket, je mehr durstet sie (Joh. 4, 13). Diesem Nebel kann nicht besser gerathen werden, denn daß man es nicht trachte zu stillen, sondern auszu-tilgen; das ist: wer da will weise werden, der soll nicht vor sich gehen und Weisheit suchen, sondern er soll zurückgehen, ein Narr werden und Thorheit suchen. Das ist die Weisheit, die die Welt für Thorheit achtet (1 Cor. 1, 21); Gott aber will erkennen sein in der Niedrigkeit und Schmach des Kreuzes.“

Mit dem Gegensatz der „Theologie der Ehren“ und der „Theologie des Kreuzes“ hat Luther in seinem Capitelstyl tiefer und geistlicher denselben Gegensatz gekennzeichnet, den Bilmar¹⁾ der modernen Sprachweise gemäß als „Theologie der Rhetorik“ im Unterschiede von der „Theologie der Thatsachen“ bezeichnet hat. — Luther hält seine „Theologie des Kreuzes“ der damaligen scholastisch und aristotelisch speculirenden, vornehmen Theologie entgegen. Aber mit der „Theologie des Kreuzes“ hat er nicht — wie man heut zu Tage leicht sagen würde — „die Wissenschaft geknechtet“ oder die Philosophie ertödtet, sondern dieselbe grade neu beleben, tiefer gründen, wahrhaft fruchtbar machen wollen.

1) Vergl. Bilmar: Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik. 2. Aufl. 1856. bef. S. 24 ff.

Luther ist durchaus kein *vir obscurus*, wenn er (a. a. O. S. 60) in seinen Thesen aus der Philosophie sagt: „Wer ohne Gefahr in Aristoteles Weisheit suchen will, der muß erst ein Narr werden in Christo“. — Vielmehr ist ihm die Kreuzeschule, die Selbstdemüthigung, das „Sünderwerden“ und „Narwerden“ im geistlichen Sinn Bedingung für die Aufrichtung der wahren Wissenschaft und Philosophie. Denn: „Niemand erkennt recht die Weltweisheit, er sei denn ein Narr, das ist, ein Christ“ (Thesis XXX). So mußte Luther reden, da die scholastische Theologie, „das ist die müßige und spöttische“, angefangen hatte, „die Theologie des Kreuzes abzuschaffen“¹⁾.

Daher sagt er auch in den Tischreden²⁾: „die Philosophie versteht nichts in Gottes Sachen. Und ich habe große Sorge, man werde sie zu sehr wiederum in die Theologie vermischen; wie- wol mir's nicht zuwider ist, daß man die Philosophiam lehre und lerne; man lasse sie aber in ihrem Zirkel bleiben.“ Denn³⁾ „die wahre, rechtschaffene Theologie stehet in der Practik, Brauch und Übung und ihr Fundament und Grundveste ist Christus, daß man sein Leiden, Sterben und Auferstehen mit dem Glauben ergreife.“

„Aber alle, die es heutiges Tages nicht mit uns halten, und unsre Lehre nicht vor sich haben, die machen ihnen nur eine *speculativam theologiam*, da sie sich nach richten, wie sie von der Sachen speculiren. Darum gehört solche speculative Theologie in die Hölle und zum Teufel. Denn bei diesen Leuten kann es Gott nicht erhalten, daß er allein Gott sei; denn alle Menschheit stehen nach der Gottheit und wollten auch gerne mit Götter sein.“

In dem Letzteren culminirt nach Luther die *theologia gloriae*, die sich eben deshalb auch gegenüber den thatfächlichen und practischen Bedürfnissen der Kirche emancipirt. Weil aber „wir als die wahre älteste Kirche dem Herrn Christo selbst am Kreuze gleich sein sollen“, sintemal „das Kreuz ist das Zeichen der

1) Vergl. Walch: 2's BB. Bb. XVIII, S. 496.

2) Vergl. BB. Bb. XXII, S. 60.

3) Vergl. BB. Bb. XXII, S. 11.

wahren, alten, apostolischen Kirche“¹⁾, darum gehört mit der „Kirche des Kreuzes“ auch die „Theologie des Kreuzes“ zusammen.

In mannigfacher Beziehung liegt es nun auch heut zu Tage nahe, die wichtige Frage über das Verhältniß von Theologie und Kirche, Lehre und Leben, Theorie und Dogma, Wissenschaft und Bekenntniß, theologischer Facultät und practisch-kirchlichen Interessen ernstlich zu erwägen. Wir leben zwar in einer Zeit der Restauration zum Glauben der Väter. Aber wie zu Josias Zeiten ist der „Höhdienst“ der sogenannten „freien Wissenschaft“ selbst in der „modern-gläubigen Theologie“ noch keineswegs abgeschafft. Und diesem gegenüber wird das Postulat der Kirchlichkeit oft so **crude nude** ausgesprochen, daß wiederum die Wissenschaft verachtet und ihr Werth von practisch-kirchlicher Seite unterschätzt zu werden droht. Dort haben wir einseitig kritisches Freiheitsgeliuste, dem es bei der theologischen Forschung weniger um die positiven Resultate, als um das Wie und Warum des Glaubens zu thun ist; hier finden wir eine anticipirte Fertigkeit in den positiven Resultaten des kirchlichen Glaubens ohne lebendige Vermittelung und geistig erkämpfte Aneignung²⁾. Das eine Extrem ruft das andere hervor und im concreten Einzelfall ist oft schwer zu entscheiden, auf welcher Seite das prius der Schuld zu suchen ist.

Nachdem schon im Jahre 1830 der bekannte Streit der Hengstenberg'schen Richtung mit dem Halle'schen Nationalismus diese Frage zur Sprache gebracht³⁾, ist in unserm Decennium der Kampf in mehr oder minder heftiger Weise an allen Ecken und Enden entbrannt. Kaum Eine Universität, kaum Eine Landeskirche ist von demselben unberührt geblieben.

1) Vergl. Luther: *WB.* Bd. XVII, S. 1661.

2) Dieser Gegensatz der einseitig kritischen und einseitig dogmatischen Richtung wird sehr fein characterisirt in einem neueren Aufsatz: „über den wahren Geist der theologischen Wissenschaft“ von Prof. Bonifat in *Montauban. Jahrb. f. deutsche Theol.* Bd. III, 4. S. 839 ff.

3) Vergl. die Schrift: „Urkunden betreffend die neuesten Ereignisse in der Kirche und auf dem Gebiete der Theologie, zunächst in Halle und Berlin. *Epz.*, 1830.“

In Hessen-Darmstadt ward im Jahre 1853 das „gute Recht der Hessischen Landeskirche“ gegenüber der „falschen Wissenschaft“, wie sie auf der Gießener Universität vertreten sei, geltend gemacht¹⁾ und dem gegenüber besonders durch Credner mit Hinweis auf die „Gefahren des Afterswissens“ das Recht der „freien Wissenschaft“ vertreten, welche „nach bester Ueberzeugung das in der heiligen Schrift enthaltene Gotteswort lehren“ müsse²⁾. Während dieser Streit sich bald in den Sand verlief, hat in dem Nachbarlande, Hessen-Cassel, Wilmar dauernd die Gemüther bewegt durch seine bekannte, kernige, aber allerdings zum Theil extravagante Schrift, in welcher er die „Theologie der Thatsachen“ als Vertreterin der real-kirchlichen Glaubensinteressen im Gegensatz zu der mit der „freien Wissenschaft“ buhlenden „Theologie der Rhetorik“ zu vertheidigen suchte. Sehr heiß ward der Kampf in Hannover, wo in Veranlassung eines von der Stader Conferenz geäußerten Bedenkens gegen die unlutherische Richtung der Facultät die Göttinger Theologen eine Denkschrift veröffentlichten „zur Wahrung evangelischer Lehrfreiheit“³⁾. — Während hier die evangelischen Facultäten als „Freistätten der Wissenschaft“ die Bestimmung erhalten, „das universell Gültige und Wahre zu erforschen und mitzutheilen“ (S. 21), ward im Gegensatz dazu von Petri hervorgehoben⁴⁾, daß die Facultäten das „in der Kirche vorhandene Leben abzuspiegeln und wissenschaftlich zu verarbeiten haben“ und von Kliefoth in schlagender Weise nachgewiesen⁵⁾,

1) Vergl. „die falsche Wissenschaft und das gute Recht der Hessischen Kirche u. von einem Hessischen Geistlichen im Namen vieler. 1853.

2) Vergl. Dr. A. Credner: die sittlichen Verirrungen und Gefahren des Afterswissens u. Gießen, 1853. Namentlich S. 12 f.

3) Vergl. „Ueber die gegenwärtige Krisis des kirchlichen Lebens, insbes. das Verhältniß der evangel. theol. Facultät zur Wissensch. und Kirche.“ Götting. 1854.

4) Vergl. Dr. L. A. Petri: Beleuchtung der Göttinger Denkschrift. Hannover, 1854. S. 10.

5) Vergl. *Kirchliche Zeitschrift* von Klief. und Mejer, 1854. Bd. I. S. 56 f. Wir verweisen auch auf die *Erlang. Zeitschr. für Prot. und K.* 1854. Bd. XXVIII, S. 31: der Conflict der Wissenschaft mit der Kirche; so wie auf: F. H. Wolff: *Lutherische Antwort auf die Götting. Denkschrift.* Stade 1854. Besond. S. 53.

daß „die Wissenschaft gegenüber dem geschichtlichen Leben der Kirche in eine ganz abstracte Stellung gerathen sei.“ Factisch trug die Göttinger Facultät allerdings insofern den Sieg davon, als die vacante Stelle in ihrem Sinne besetzt wurde; aber dennoch hatte die Evang. Kirchenzeitung Recht, wenn sie mit Beziehung auf diesen Streit ihre „Freude“ (?) darüber aussprach, „daß das kirchliche Bewußtsein sich mehr und mehr von den theologischen Facultäten emancipire“¹⁾. Mit seiner Behauptung aber, daß der „übermäßige Respekt vor den theologischen Facultäten großes Elend über die Kirche gebracht habe“ (a. a. O.), schien Hengstenberg die mit der „modernen Unionsdoctrin“ in Preußen verbundenen ähnlichen Gefahren andeuten zu wollen. Der modernen Preussischen Unionswissenschaft des Dr. Nitzsch und J. Müller gegenüber haben aber bekanntlich Kahnis und Harnack das Bedürfnis der Kirche und das Recht des Bekenntnisses mit anerkennender Entschiedenheit in den Vordergrund gestellt²⁾, während die altlutherische Richtung mit ihrer positiven Entschiedenheit und leider auch mit verächtlichen Seitenblicken auf die Facultäten den Männern der „modernen Wissenschaft“ über die Köpfe hinweggeht, Hengstenberg und Stahl aber durch die ernste Forderung einer kirchlichen Theologie und einer „Umkehr der Wissenschaft zum Glauben“ sich vor den Miß zu stellen suchen³⁾.

Blicken wir auf den Süden Deutschlands, so erkennen wir, daß dort das Verhältniß von Theologie und Kirche nicht weniger eine „brennende Frage“ geworden. — In Baden meint der Hauptvertreter aller Opposition gegen ultramontane Tendenzen auch gegen das „wiederaufgewärmte Buchstabenlutherthum von pusehitisch-

1) Vergl. Ev. Kirch.-Ztg. 1854. Nr. 48: „die luth. Landeskirche in Hannover und die theologische Facultät zu Göttingen“. — Ähnlich das sächs. R. u. Schulblatt über dieselbe Sache. 1854. Nr. 44.

2) Vergl. bes. Kahnis: moderne Unionsdoctrin, Conferenzvortrag 1854, und „die Sache der luth. Kirche“ 2c. Spz., 1854; und Harnack: „die Union und ihr neuester Vertreter“, Zeitschr. f. Prot. und R. Bd. XXVIII, Heft 5. u. 6; auch besonders abgedruckt. Erlangen, 1855.

3) Vergl. Stahl: „die Umkehr der Wissenschaft“ in der Evang. R.-Zeltung 1854. Nr. 25 f.

hierarchischer Tendenz“ die „Freiheit der Wissenschaft“ vertheidigen zu müssen und scheut sich nicht mit Bausen'schen Theorien zu liebäugeln, um im Namen „des öffentlichen Gewissens zu protestiren gegen jegliche Wiederaufrichtung confessioneller Schranken“¹⁾. In Württemberg ist einerseits die Bausche Schule mit den kirchlichen Interessen zerfallen, andererseits schaart sich um Prof. Beck eine wissenschaftliche Schule, welche unter dem Schein biblischer Positivität und mit einseitigem Vorwalten des eschatologischen Gesichtspunktes die bestehende kirchliche Ordnung zu untergraben droht²⁾. — In Baiern ist es zunächst bekannt, daß die Löhische practisch-kirchliche oder hyperkirchliche Richtung mit bedingt war durch die Opposition gegen die vermeintlich laxe und abstracte Stellung der „Männer der Wissenschaft“ in der Erlanger Facultät. In dieser aber hat die Hofmann'sche „Versöhnungslehre“ einen ersten Kampf über das Verhältniß der theologischen Wissenschaft zum kirchlichen Bekenntnis hervorgerufen. Von der einen Seite wird der Hofmann'sche Versuch „die alte Wahrheit“ in einer „neuen Weise“ zu lehren³⁾ gerechtfertigt durch den Hinweis auf den notwendigen Unterschied zwischen „Theorie und Dogma“, „Substanz und Form“ des Bekenntnisses⁴⁾. Von der andern wird mit Recht hervorgehoben, daß in der Hofmann'schen Theorie eine fundamentale Abweichung gefährlichster Art vorliege und daß „Substanz und Form“ des Bekenntnisses nicht zu Gunsten wissenschaftlicher Lehr-

1) Vergl. Dr. Schenkel: die Amtsentlassung des Prof. Dr. Baumgarten in Moskau, 1858. S. VIII und S. 59.

2) Vergl. darüber die übrigens sehr einseitige und besangene Beurtheilung seines Standpunktes in der Schrift von Liebetrut Dr. J. C. Beck und seine Stellung zur Kirche. Nr. I. Berlin, 1857. Nr. II. 1858. Dagegen bezeugt ein tieferes Verständniß für Beck's Stellung und Bestreben der Aufsatz im sächs. R. u. Sch.-B. 1858. Nr. 28 f. und in der Ev. R.-Ztg. 1858 Nr. 72 ff.

3) Vergl. Dr. v. Hofmann: Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren I. St. 1856. II. St. 1857, bei Beck in Nördlingen. Bei. in der zweiten Schrift wird eingehend über die Freiheit lutherischer Theologie und über das Verhältniß von „Form und Substanz im Bekenntnis“ gehandelt, S. 6–15. Vergl. auch Erl. Zeitschr. 1856. S. 177.

4) Vergl. Dr. H. Schmidt: Hofmann's Lehre von der Versöhnung in ihrem Verhältniß zum kirchl. Bekenntnis und zur kirchl. Dogmatik, 1856.

freiheit derart von einander geschieden werden dürften¹⁾. Auch die ernstesten christologischen Versuche des Prof. Dr. Thomajus haben nicht bloß wissenschaftliche Bedenken hervorgerufen²⁾, sondern einen Streit veranlaßt, in welchem die Rechte des kirchlichen Bekenntnisses und der kirchlichen Dogmatik mit Eifer vertheidigt wurden gegenüber den lutherischen Fortschrittsbestrebungen und Neuerungen auf dem wissenschaftlichen Gebiete³⁾.

Endlich erscheint neuerdings in der vielbesprochenen und beschriebenen Baumgartenschen Angelegenheit der Knoten dieses verhängnißvollen Streites bis auf's Aeußerste geschürzt. Es hat sich in derselben gezeigt, wie das mit vollem Winde segelnde Fortschritts-Schiff der „freien theologischen Wissenschaft“ nothwendig an dem gottgesetzten Felsen kirchlicher Realität scheitern mußte. Mag in dieser noch schwebenden Krisis die formell-juridische Seite noch so verschieden beurtheilt werden, — es ist nicht unsre Sache zu entscheiden, ob das mit V. eingeschlagene Verfahren als ein „regiminel-administratives“⁴⁾ zu rechtfertigen, oder als ein „öffentlich verletzendes und entehrendes“ zu beanstanden sei⁵⁾; — in der theologischen Hauptfrage handelt sich's auch hier um das Verhältniß wissenschaftlicher Lehrfreiheit und kirchlichen Bedürfnisses. Und in dieser Beziehung hat Baumgarten in rücksichtsloser Heftigkeit gegen den „Geist des Gehorsams und der Auctorität“ als gegen den „Geist der Angst“ polemisiert und mit den „heiligen Worten

1) Vergl. Dr. A. Philippi: die Versöhnungslehre Dr. v. Hofmanns und die kirchliche Versöhnungslehre, 1856, und: „das Bekenntniß der luth. Kirche von der Versöhnung und die Versöhnungslehre Dr. v. Hofm.'s. Erl., 1857. Vergl. bes. das Nachwort von Harnack, welches die obige Frage ausführlich beleuchtet.

2) Bes. von Dorner: Jahrb. für deutsche Theol. Jahrgang 1856 u. 1858.

3) Vergl. Kirchliche Zeitschr. von Kief. und Mejer. Jahrg. 1857. S. 144 ff. den Angriff von Superint. Brömel gegen Thomajus; S. 382 ff. die Erklärung von Thom. und S. 546 f. die letzte Entgegnung von Brömel.

4) Vergl. das Verfahren wider Dr. Baumg. in R. geschichtlich und rechtlich. 1858. Schmerin. S. 3 f.

5) Vergl. Dr. v. Scheurl: Versuch rechtlicher Beurtheilung des Verfahrens gegen Prof. Dr. Baumg. zu Rostock; in der Zeitschr. für Prot. und R. 1858. S. 338 ff. Siehe übrigens die gegen v. Scheurl erschienene Schrift: „Zu der Baumgartenschen Angelegenheit“. Wismar 1858 bes. S. 8 ff.

der Freiheit und des Geistes“ die „corporative Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des academischen Lehrinstituts“ vertheidigt¹⁾. Auch ist seine Sache von der öffentlichen Zeitungsliteratur, sowie von verschiedenen theologischen Freunden²⁾ warm vertreten, neuerdings aber derselben am eifrigsten von F. A. Löwe Beifall zugejauchzt worden, indem dieser Herold „evangelischer Freiheit“ Baumgarten neben Schleiermacher als den Messias des modern gläubigen Freiheitsbewußtseins proclamirt und letzteren mit Luther auf eine Stufe, — ja über denselben zu stellen wagt, da „Luther noch zu viel auf's kirchliche Dogma gegeben habe“³⁾. — Diesen maapßlosen Extravaganzen gegenüber ist nicht bloß in dem officiellen Gutachten

1) Vergl. Dr. Baumgarten: Eine kirchliche Krisis in Mecklenburg. Braunschw. 1858, bes. S. 23 ff. 109. 112.

2) Namentlich von Dr. Schenkel „die Amtsentlassung des Prof. Dr. Baumgarten in R. 1858, von der Protest. Kirchenzeitung, Jahrg. 1858; — leider aber auch von Dr. Luthardt (Sächs. Kirchen- und Schulblatt 1858, Nr. 13 u. 14. und Dr. v. Hofmann (Beleuchtung des über Dr. Baumg.'s Lehrabweichungen abgegebenen Consistorialerachtens. Nörl. 1858). Auch die Geizer'schen Protest. Monatsblätter (1858, Bd. XI, Heft 3, S. 179 ff.) haben sich nicht gekümmert, hier den „rohen Angriff“ einer „beschränkt fanatischen“, „von Heuchlern umstellten Partei mit päpftischem Wesen“, gegen die „Freie“ unseres wissenschaftlichen Lebens zu erblicken.

3) Vergl. F. A. Löwe, theol. lic. „Luther, Schleiermacher, und die Mecklenburgische Krisis.“ Ein Wort der Verständigung über evang. Freiheit. Gotha, 1858. Vergl. S. 21. — Der Verf., welcher sich's zur Aufgabe macht, „das Kleinod der himmlischen Freiheit“ der „im Glauben mündigen Christenheit unsrer Tage“, auf welcher „die Last des Befehles liege“ (S. X), zu erkämpfen und gegenüber aller „Menschentnechtenschaft durch Formeln“ zu vertheidigen, — gehört zu den unglücklichen Naturen, die sich immer für verkannt halten und darüber seufzen, daß sie „nicht verstanden werden“ (S. XVI). Schon 1842 behauptet Löwe, obgleich selbst noch „unreif“, für die wahre Freiheit geredet zu haben, aber „die Zeit war noch nicht reif dazu ihn zu verstehen.“ — Wie wenig der Verf. Luthers Kämpfe und Anfechtungen versteht, geht nicht bloß daraus hervor, daß er in derselben Entwicklung „von Anfang bis zu Ende“ nichts findet, „was nicht rein menschlich wäre“ (S. 8), sondern daß er auch meint, „für Schleiermacher sei das Seminar zu Barbü dasselbe gewesen, was für Luther das Kloster zu Erfurt“ (S. 33)! Daher „hat auch Schleiermacher eist vollendet“, was Luther begonnen. Wenn Luther „das Kleinod der Freiheit der gefuchtesten Welt wieder entdeckt hat“, so haben wir in Schleierm.'s Reden „noch heute das Manifest der wiedererblickten Morgenröthe himmlischer Freiheit“ (S. 41), während Baumg. „die gegenwärtige Kirche und Christenheit aus den Tiefen des frei und wissenschaftlich angeeigneten Wortes“ neu zu beleben gesucht habe (S. 129). Denn „Er (Baumg.) sei dazu berufen, die Kluft zwischen Bibel und heutiger Menschheit zu vermitteln“, also „im wahreren Sinne zu japhetisieren“ als Bunsen. — ! —

gegen Baumgarten, welches allerdings im Einzelnen zu weit zu gehen scheint, mit Recht auf die Gebundenheit der theol. Professoren, sofern sie in der Gemeinschaft des kirchlichen Glaubens stehen, hingewiesen worden¹⁾, sondern auch von einer Baumgarten befreundeten Persönlichkeit, von Prof. Dr. Delitzsch mit ernster Milde nachgewiesen worden „wie es dahin kommen konnte“, und wie insbesondere „die Maaßlosigkeit seines Auftretens für die Sache der geistlichen Freiheit der Hauptgrund des erfolgten Bruches sei“²⁾. Auch in diesem noch brennenden Streite ist die Frage nach der Art der academisch-theologischen Gebundenheit gegenüber der kirchliche Bekenntnißform und Bekenntnißsubstanz ernstlich zur Sprache gekommen und hat den eigentlichen Gesichtspunkt vielfach verwirrt. Indem wir uns später unten vorbehalten, wegen der Wichtigkeit dieses Verhältnisses in Bezug auf die Stellung der Theologie zur Kirche, darauf zurückzukommen, — schwebt uns im Hinblick auf Baumgartens Katastrophe das alte, mahnende Wort bei Delitzsch (a. a. O. S. 337) vor: „Laßt uns klein, ja ganz klein sein; o welch' eine große Sache ist die heilige Kleinheit.“ — Und wir können einem neueren, gewiß unparteiischen Beurtheiler³⁾ der Sache nur zustimmen, wenn er sagt: „Zucht des Geistes ist unser Desiderium an Dr. Baumgarten!“

Allein wir wollen vor allen Dingen über der „Zucht des Geistes“, die wir an andern vermessen, nicht die heilsame Selbstzucht in Bezug auf unsre eignen, nächsten, landeskirchlichen und theologischen Verhältnisse vergeffen.

Wie stehts denn jenem heißen Kampfe, jener ersten Krisis in Deutschland gegenüber bei uns? — Ist Todtenstille? — Regt

1) Vergl. Actenstücke: die Amtsentlassung des Prof. der Theol., Dr. Baumg. in R., betreffend. Schwerin, 1858. S. 5 f. Vergl. übrigens die neuerdings erschienene Vertheidigung derselben von Krabbe „Ueber das in der Sache des Prof. Dr. B. abgegebene Erachten des Consistoriums.“ Schwerin 1858. S. 109 f. S. 184 f.

2) Vergl. Delitzsch „Wie konnte es dahin kommen?“ ein Beitrag zur Aufklärung in der Baumgartenschen Sache. Erl. Zeitschr. f. Prot. u. R. 1858. S. 332.

3) Vergl. Dr. E. G. Gerßdorf: Leipz. Repert. Jahrg. 16. Bd. II, 4. 1858. S. 198; bei Gelegenheit der Beurtheilung der v. Hofmannschen Schrift in der B'schen Sache.

sich nichts, weder für die theologische Wissenschaft noch für die Kirche? Ist vielleicht bei uns die Stagnation soweit gediehen, wie in der Jenaischen Theologie, die sich dessen rühmt, ein ganzes Jahrhundert lang sich nicht verändert zu haben?¹⁾ — Ist es wahr, daß „in Dorpat die Gläubigen sich darauf beschränken zu streiten, ob Engel oder Söhne Seths die Töchter der Menschen schön gefunden haben?“²⁾ Hört man bei uns nichts von Regeneration und Restauration, vernimmt man nichts vom Pulsschlag des neu erwachten kirchlichen und wissenschaftlichen Glaubenslebens?

Wir sagen zunächst: Gott sei Dank, die Pulse schlagen bei uns nicht so fieberhaft, daß man, wie in Deutschland, auf eine ernste Krisis gefaßt sein muß. Wir sind noch frei von dem verwirrenden Durcheinander der Standpunkte, von dem Treiben und Beißen der Parteien in Theologie und Kirche, von der Ueberreiztheit wissenschaftlicher Neuerungssucht, von dem Gelüste extravaganter Lehrfreiheit. Und doch kennen wir auch bei uns ein neues Leben in Glauben. Es herrscht keineswegs starre Unlebendigkeit oder Bewegungslosigkeit in den verschiedenen Sphären kirchlichen Lebens. Das beweisen die gläubigen Predigten fast auf allen Kanzeln und die gefüllten Gotteshäuser; das geht hervor aus der Hebung der Volksschulen, wie aus dem vielfach sich bethätigenden Interesse für innere und äußere Mission. — Es wächst das kirchliche Gemeindebewußtsein und der christliche Sinn. Es erwacht mehr und mehr die allgemeine Theilnahme an den kirchlichen und theologischen Fragen der Zeit. Auch dafür müssen wir danken, daß das theologische Studium ernstlich fortschreitet und daß auch auf unseren Universitätskathedern das „Wort vom Kreuz“ eine Macht ist. Endlich aber müssen wir uns freuen über die innige

1) Vgl. Dr. L. J. Rückert: die Aufgabe der jenaischen Theologie. Rede vom 6. Febr. 1858. — Vgl. auch Gust. Frank: die jenaische Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipz., 1858., bes. S. 79 ff. u. S. 120 f.

2) Vgl. Hase: Kirchengeschichte in der 8. Auflage. S. 599. Hat vielleicht auch Dr. Schenkel Recht, wenn er Dr. Kurtz — mit dessen „interessanten“ Deductionen über die Stellung der Theologie zur Naturwissenschaft er noch vor kurzem so „bölig“ übereinzustimmen bekannt hat (Geizer's Monatsblätter 1853 S. 470) — neuerdings als „den buchstabengläubigsten aller Theologen der Jetztzeit“ rühmt? (Darmst. R.-Ztg. 1858. Nr. 29. S. 850.)

Wechselbeziehung zwischen Theologie und Kirche, zwischen der theologischen Landesfacultät und der lutherischen Landeskirche. — Durch einen gnadenreichen Zug des heiligen Geistes sind viele von den ältesten, in rationalistischer Atmosphäre aufgewachsenen Pastoren ergriffen und zu Gottes Wort zurückgeführt worden; insbesondere aber durch Sartorius' und Philippi's reichgesegnete Wirksamkeit erblühte ein neues Leben, welches mit kirchlicher Entschiedenheit wahren und innerlich erkämpften Glaubenssinn verband. — Wir haben an den Kämpfen in Deutschland geistig Theil genommen, aber sie haben uns nicht so erschüttert und zerrissen, wie es dort leider fast überall der Fall ist. Der Grund davon ist vorzugsweise auch darin zu suchen, daß unsre Kirche durch die ehernen Schläge der Noth und Drangsale ihr Augenmerk unmittelbar auf die inneren Schäden und Gefahren richten mußte, die sie zu überwinden hatte. Wir haben heiße Kämpfe gehabt durch den Krebschaden der herrnhutischen Diaspora von Innen, und durch ernste Gefährdung des kirchlichen Gesamtbestandes von Außen. Die Kreuzeschule ist auch für uns nicht ausgeblieben; sie hat gar manchen zu ernster Buße wachgerufen im Hinblick auf die massenhafte Treulosigkeit unseres Landvolkes im Glauben. Wir wissen ferner wohl, daß auch bei uns noch viel Zerfahrenheit und Trägheit, Unklarheit und Zuchtlosigkeit, Verschwonnenheit und Namenchristenthum ihr Unwesen treiben.

Es werden daher auch bei uns die Gerichte nicht ausbleiben; — wie denn der Herr auch schon „wacker gewesen ist mit dem Unglück“ (Dan. 9, 14). So wir nicht halten, was wir haben, so wird uns die Krone geraubt werden; und so wir nicht nachjagen dem vorgesteckten Kleinod ohne Kampfescheu und Kreuzesflucht, so wird uns das Licht heruntergestoßen werden von dem Leuchter.

In dieser Beziehung haben aber vorzugsweise Theologie und Kirche, Wissenschaft und Praxis, die theologische Facultät und die Vertreter der Landeskirche sich in die Hände zu arbeiten und beiderseits als von Gott berufene Arbeiter in denselben Weinberge des Herrn vor allen Dingen in Menschheit des Glaubensgehorsams sich zu beugen unter Gottes Wort.

Haben wir nun in diesem Sinne eine rechte Kreuztheologie

und eine rechte Kreuzkirche? — Gott weiß es, der Herzen und Nieren prüft. Er wolle geben, daß beide sich selbst richten, auf daß sie nicht gerichtet werden und daß beide, durch stetes Selbstergüß geläutert, sich von Herzen lieb haben und erbauen auf dem einigen wahren Grunde, welcher ist Christus der köstliche Eckstein.

Gottlob, daß bei uns „Theologie und Kirche“ doch noch zusammen genannt werden können, ohne daß wir einen schrillen Mißton, eine Disharmonie empfinden, die widerwärtig berührt, wie ein hiatus. Wäre das der Fall, so wäre diese Zeitschrift, die Ueberschrift derselben, wir ihr ganzes Programm eine Ironie. — Für zwei Feinde ein gemeinsames Organ, — Welch ein Widerspruch! Höchstens müßte sie dann als Missionsblatt im Namen der Kirche oder der Wissenschaft sich ankündigen, um Mission zu treiben für den Frieden.

Es ist bei uns die ganze Sachlage in dieser Frage merkwürdig anders, ja entgegengesetzt der in Deutschland vorliegenden. Dort wird fast allgemein der Vorwurf der Unkirchlichkeit gegen die Vertreter der theologischen Wissenschaft auf den Universitäten erhoben, hier der Vorwurf einer übertriebenen Kirchlichkeit, welche bei allen Gegnern der Kirche Mißtrauen, wohl auch Spott gegen die Facultät und ihre Richtung hervorruft. Dort die Behauptung, daß die Kirche und die kirchlichen Interessen den Vertretern der Wissenschaft über die Köpfe weg oder an ihnen vorüber gehen, ohne um sie sich zu kümmern; hier die Befürchtung, daß der Einfluß der Facultät mit ihrer „kirchlichen Engherzigkeit und Stabilität“ sich nur zu sehr geltend mache. Dort in der kirchlichen Praxis, bei den Geistlichen ein oft hyperlutherisches Bestreben, das sich gegen die Freiheit und „Lehrwillkühr“ auf den Universitäten sträubt, hier bei uns wenigstens in manchen Kreisen eine kirchlich-liberale, unio-nistische gesinnte Richtung, welche — wenn auch in aller Stille — warnt vor der *hoa constrictor* der „kirchlichen Theologie“ in Dorpat. — Aber dort wie hier herrscht vielfach Unklarheit über das wahre Verhältniß von Theologie und Kirche, über das Wesen kirchlich durchdrungener Theologie, wie theologisch durchgebildeter Kirchlichkeit.

Aller Angst vor dem Schreckbilde „kirchlicher Theologie“ gegenüber, welche man als das Intoleranteste, Unfreiste und Engstirnigste zu bezeichnen pflegt, wage ich nun von vorne herein die Behauptung, die ich zu rechtfertigen suchen werde: Die kirchliche Theologie ist die allerfreiste, ja allein wahrhaft frei; — oder: In dem Maasse als eine Theologie wahrhaft kirchlich ist, ist sie frei. Denn kirchlich ist sie als eine aus der Gemeinschaft in Christo geborne und für diese Gemeinschaft lebende. Die wahre Christlichkeit läßt sich nicht denken ohne wahre Kirchlichkeit. Wer in Christo ist, ist als Glied seines Leibes mit dem Haupte verbunden, auch einer, der für diese Gemeinschaft und mit ihr lebt. Mit dem Leben dieser Gemeinschaft, in welche die wahre Theologie sich als ein integrirendes Element organisch eingliedert, ist sie aber erzeugt und geboren aus ewigem Samen, aus dem lebendigen Worte Gottes im wahren Glauben. Kirchlicher Glaube ist der allein aus dem Worte Gottes durch die höhere Geisteswirkung entstandene christliche Gemeinglaube. Dieser Glaube hat die wahre Theologie keusch gemacht im Gehorsam der Wahrheit (1. Petr. 1, 21) und frei gemacht von äußerlicher Satzung und innerlich gebunden an die Wahrheit, die aus Gott ist und mit welcher „der Sohn uns frei macht.“ — Diese Lebenswahrheit, die zu erforschen des wahrhaftigen Theologen Lebensfreude und Lebensbedürfnis ist, erweist sich als eine für die im Glauben Christo einverleibte Menschheit wesentliche, nur innerhalb der Gemeinde, in der Kirche des Herrn sich bewegende und bewährende. Wer sie von Herzen liebt, wer im Schrei und Hunger nach Brod durch den schmerzlichen Weg der Selbstkrenzigung des alten Adam hindurch dieses Brod des Lebens gefunden in dem Herrn und Heiland, der persönlich die Wahrheit ist, wer in ihr und durch sie errettet wird aus dem Fürsichsein seiner eigenwilligen Vernunft und nunmehr mit seiner im Worte Gottes gegründeten Glaubensvernunft die Thorheit des Kreuzes als göttliche Weisheit zu reproduciren vermag, welcher, um loszukommen von der Knechtschaft der eigenwilligen und selbstsüchtigen Gedanken, willig und freudig sich gefangen nehmen läßt unter den Gehorsam der gottgeoffenbarten Wahrheit,

der ist ein freier, ein wahrhaftiger, ein kirchlicher Theologe. Er ist frei, weil nicht isolirt in seinen Ideen und Theorien; — (Isolirung ist Verkauftein an die Liebhaberei und Selbstsucht des alten Adam, schmachliches Geknechtetsein in seinem Eigensinn und Eigenwillen); — er ist frei, weil glücklich in der Glaubenswahrheit seiner Gemeinschaft, die er als eine in der ewigen, lebendigen Wahrheit gegründete erkennt und bekennt; er ist frei in der innern, unumstößlichen Gewisheit seines Glaubens, welche ihm Kraft und Freudigkeit verleiht, auch neuschöpferisch und regenerirend einzugreifen in das kirchliche und wissenschaftliche Gesamtleben; er ist frei, weil sein Herz, von ihm selber erlöst, einen köstlichen Fels des Heils gefunden, der da fest steht in den Stürmen der Zeit und des eignen Herzens; er ist frei, weil aus freier Gnade in Christo mit Gott versöhnt im Glauben und als solcher berufen zur „herrlichen Freiheit“ der Kinder Gottes; — er ist frei, weil kein Feind, kein Spott, keine Verachtung, kein Kreuz ihn irre machen oder scheiden kann von dem, was ihm Eins und Alles ist; er ist frei, weil sein Wissen von göttlichen Dingen als ein aus der Gnade gebornes und im Gehorsam gegen die Wahrheit innerlich gebundenes ihn nicht aufzublähen vermag, sondern ihn immer wieder frisch hineintreibt in den ihm befohlenen Berufskreis; er ist endlich frei, weil er in der Kraft des Geistes dient dem Herrn seinem Gott als ein armer, verlornen und begnadigter Sünder; — die wahre *theologia crucis* hat ihn zum Sünder gemacht, die Theologie, welche mit Augustin spricht: *Deo servire libertas*.

Allein wir halten inne. Wir wollen uns keiner „Rhetorik“ schuldig machen. Was wir gesagt, ist wohl Alles bitterer Ernst. Aber, wir geben zu, es ist zu allgemein, zu unvermittelt, zu wenig scharf gefaßt. Es gilt daher, weil unsrer festen Ueberzeugung nach nur die lebendige Einheit von Theologie und Kirche die wahre Freiheit giebt, in dem Folgenden die Gefahr und Möglichkeit der Unfreiheit nach beiden Seiten hin zu kennzeichnen, um dann positiv das in der Freiheit gebundene und in der Gebundenheit freie Verhältnis von Theologie und Kirche darzulegen.

Daß es ein Beweis, ein Zeugniß innerer Unfreiheit ist, wenn das kirchliche Interesse isolirt erscheint und jegliche wissenschaftliche Bethätigung sehen zurückgewiesen wird, wird heut zu Tage wohl selten geleugnet werden. Dem damit ist man in unsrer Zeit gleich fertig, jede an Gefeglichkeit und Dogmatismus streifende Anschauung als eine „unfreie“ zu brandmarken.

Wir dürfen es aber allerdings, aus Liebe zur Kirche, nicht leugnen, daß derjenige den Geist der freimachenden christlichen Wahrheit verkennt, der als Vertreter der Kirche immer nur dogmatisch positive Resultate will und die kritische Vermittelung und den geistig-lebendigen Kampf der persönlichen Aneignung scheut. Wir haben in unsrer Zeit mannigfachen Grund über wissenschaftliche Feigheit oder Trägheit zu klagen, mit welcher so leicht der Götzendienst mit dem fertigen Bekenntniß der Kirche Hand in Hand geht. Man meint mit der „kirchlichen Ordnung“ schon Leben schaffen zu können und vergißt in einseitiger Gefeglichkeit, wie alles Leben von Innen heraus angeeignet und gestaltet sein will. Mit dieser gefeglichen Stellung zum kirchlichen Bekenntniß geht auch der Mangel an lebendiger Schriftbegründung und an tieferem Schriftverständnis Hand in Hand. Man verkennt den für den Protestanten stets nothwendigen Zusammenhang zwischen Dogma und heiliger Schrift und daß das erstere nur durch stete Rückbeziehung auf die letztere und durch lebensvolle Erneuerung aus der letzteren in seiner frischen Kraft erhalten werden kann.

Bei dieser Ehen vor wissenschaftlicher Vermittelung finden wir's leider nicht selten, auch in unseren Landen, daß junge Geistliche, kaum noch der Univerſität entwachsen, mit Einem Sprung in eine vollendete Kirchlichkeit hineingerathen. Daher auch ihr häufig unvermitteltes hartes Urtheil. Junge „kirchliche“ Theologen setzen sich über Schleiermacher hinweg und mit ein paar Schlagwörtern ist dieser „Häretiker“ beseitigt, ohne auch nur entfernt verstanden worden zu sein. Man urtheilt, ohne sich selbst noch gründlich beurtheilen gelernt zu haben. Man rümpft die Nase, bevor man, nach Richtenberg's Ausdruck, gelernt hat sie zu schmeuzen.

So bei den Jungen. Die älteren, durch die „kirchliche Er-

fahrung“ schon gewiegteren Persönlichkeiten gerathen aber, wenn sie sich dem wissenschaftlich-theologischen Interesse verschließen, in einen bedenklichen Practicismus, der oft vom „Verfanern“ nicht sehr unterschieden ist. Vor einem Professor hat man eine Ehen, wie vor einem, der als Vertreter der „grauen Theorie“ nichts weiß von des „Lebens goldenem Baum“ im kirchlichen Kampfe.

Allein wie läßt sich eine wahre und gedeichliche Leitung der Kirche denken, ohne stete, lebendige Beziehung zur Wissenschaft. Ist nicht die wiederholte geschichtliche und kirchengeschichtliche Forschung nothwendig, um die brennenden Fragen in der kirchlichen Bewegung der Gegenwart richtig zu würdigen. Lassen sich bei uns z. B. practische Fragen wie die liturgische, die Gesangbuchsache, die Kirchenzuchtsangelegenheit, die herrnhutische Invasion 2c. 2c. mit Klarheit und Sicherheit entscheiden, ohne stets erneuerte wissenschaftlich-kritische und geschichtliche Untersuchung. Muß man ohne die letztere nicht nothwendig unfrei und ungerecht werden in seinem Urtheil. Und — was die Hauptsache ist — ist nicht die stets erneute exegetisch-sprachliche Schriftforschung, die ohne wissenschaftliche Mittel unmögliche Versenkung in den biblischen Urtext die Basis für alle Freiheit und geistliche Selbstständigkeit der kirchlichen Leiter in ihrer so kritischen und schwierigen Berufsaufgabe. Auch was die Dogmatik betrifft, darf man ihren Werth und ihre Nothwendigkeit für das practische Amt nicht verkenne. Dem sie giebt uns vielfach erst das scharfe und richtige Urtheil über den innern und nothwendigen Zusammenhang dessen, was man practisch und unmittelbar auf der Kanzel und in der Confirmandensstube zu lehren hat. Zwar darf die Dogmatik nimmermehr den Stoff abgeben für die Praxis der Lehre; sie ist nicht, wie Daub meint¹⁾, das Mittel, die Kirche erst

1) Daub Einig. in das dogm. Stud. S. 4 f. Vgl. dagegen das tiefe und ernste Wort bei Stahl Vorrede zur Rechtsphil. 2. Aufl., S. XVI. Der Sieg der Wahrheit beruht nicht auf der Wissenschaft oder vollends der systematischen Form, sondern vielmehr auf der Macht des Glaubens und der geschichtlichen Tradition und dem Beispiel der Thaten und der schmerzhaften Befehrung durch die ehernen Schläge der Noth und Drangsal.

zur Gewißheit über die Wahrheit ihres Glaubens zu bringen. Aber allerdings ist ihr Studium von großer Bedeutung für die bewußte und klare Reproduktion dessen, was wir in der heil. Schrift und an der Kirchenlehre besitzen.

Der Thatsache gegenüber, daß von vielen Trägern des Amtes hier und in Deutschland verächtlich an der Wissenschaft vorüber gegangen wird, ist's allerdings gefährlich und geradezu verwerflich, wenn Männer wie Wilmar die Behauptung unvermittelt hinstellen¹⁾: „Mit der Wissenschaft hat die Theologie nichts zu thun“; oder wenn er das „Wissenschaftliche“ in exclusiven Gegensatz zum „Empirischen“ stellt²⁾ und die „Wissenschaft“ für die Theologie ohne weiters zum „Fluchwort“ (S. 4) geworden sein läßt. Auch erscheint es im höchsten Grade bedenklich und ein Zeichen innerlich befangener unfreier Stellung, wenn Brömel mit Wilmar (S. 15) darin übereinstimmt³⁾, daß die altkirchliche Dogmatik nicht durch wissenschaftliche Geistesarbeit frei reproducirt werden darf, oder es rechtfertigt, „daß die Kirche heut zu Tage ganz gleichgültig bleibt bei dem, was sie (die Männer der Wissenschaft) sagen und setzen“ und verlangt, man solle „an die kirchliche Dogmatik gebunden sein.“ — Hat dem gegenüber Thomastius nicht recht, wenn er sagt⁴⁾: „die Theologie als Wissenschaft darf nicht gering geschätzt und verachtet werden. Sonst haben wir gesetzliche Orthodorie, die ebenso gefährlich ist, als die ungebundene Freiheit in der Wissenschaft.“ — Dem — heißt es etwas weiter unten bei Thomastius sehr wahr — „wenn es bei unseren Geistlichen zum guten Tone würde, sich so zur Wissenschaft zu stellen, so ginge unsre Kirche einer ihrer schönsten Eigenthümlichkeiten verlustig; sie hätte die herrliche Jugendzeit ihrer Entstehung verleugnet, einen Theil der Wafferrüstung, die sie für künftige Katastrophen wohl noch brauchen wird, weggeworfen und der ehrwürdige Stand ihrer Geistlichkeit ließe Ge-

1) Vgl. Wilmar a. a. D. S. 14.

2) Vgl. Wilmar a. a. D. S. 41 f.

3) Vgl. Brömel gegen Thomastius a. a. D. S. 145 f. u. S. 185 f.

4) Vgl. Kleeoth u. Mejer kirchliche Zeitschrift 1858, S. 384.

fahr, in eine geistige Stagnation zu gerathen, wovor uns Gott in Gnaden bewahren wolle.“

Wir wissen ja wohl, daß nicht in der Wissenschaft die Quellen des geistigen und geistlichen Lebens zu suchen sind, daß nicht die Wissenschaft, sondern die „Ansechtung lehret auf's Wort zu merken.“ Aber neben der geistlichen Ansechtung ist's auch der geistig-wissenschaftliche Forschungstrieb, welcher uns vor dem plötzlichen und unvermittelten Sprung in den sicheren und fertigen Besitz der Wahrheit bewahrt. Ansechtungen und wissenschaftliche Geistesarbeit schließen sich für den rechten theologus crucis nicht aus, wie das auch Luther wohl wußte, welcher sich fast wegwirft gegenüber der wissenschaftlichen Größe Melancthon's, indem er sagt¹⁾: „Philippus ist enger gespannt denn ich: ille pugnat et docet: ich bin mehr ein Rhetoriker (Wilmar wird hoffentlich nicht erschrecken) oder ein Wäscher.“ — Aber seine Rhetorik hat Mark und Bein, weil, was er gelernt, er im geistigen und geistlichen Kampfe gelernt: „Meine Theologiam habe ich nicht gelernt auf einmal, sondern ich habe immer tiefer und tiefer darnach forschen müssen. Da haben mich meine Ansechtungen zu gebracht. Denn die heilige Schrift kann man nimmermehr verstehen außer der Practik und den Ansechtungen Dazu aber muß man (und solches fehlet denen Schwärmern und Notten) den rechten Widersprecher, nämlich den Teufel haben, welcher es einem wohl lehret . . . Wenn wir sonst einen solchen Teufel nicht haben (wie St. Paulus auch einen gehabt, der ihn mit Fäusten geschlagen und also ihn getrieben hat mit seinen Ansechtungen fleißig in der heiligen Schrift zu studiren), so sind wir nur speculativi theologi, die schlechts mit ihren Gedanken umgehen“²⁾.

Damit berührt aber Vater Luther die andre Gefahr der Unfreiheit, die in der Isolirung der Wissenschaft vom kirchlichen Interesse liegt, eine Gefahr, die Luther gewiß im Auge hat, wenn er an jener Stelle noch sagt: „Also habe ich

1) Vgl. Balch BB. 2's Bd. XXII, S. 1068.

2) Vgl. 2's BB. Bd. XXII, S. 95.

die Universitäten und alle Gelehrte und durch sie den Teufel am Halse kleben gehabt; die haben mich in die Bibel gejagt, daß ich sie habe fleißig gelesen und damit ihren rechten Verstand endlich erlangt.“

Allerdings ist der starre Practicismus kirchlicher Richtung, wie wir ihn bisher in's Auge gefaßt, in seiner gesetzlichen Gebundenheit unfrei. Allein wir können nicht mit Herrn Löwe übereinstimmen, wenn er im Hinblick auf die orthodox-kirchlichen Bestrebungen seufzt): „Auf der Christenheit unsrer Tage liegt die „„Last““ des Gesetzes“. — Ja, es will uns dieser Seufzer über den Splitter im Auge unsrer Zeit (so möchten wir die Gesetzlichkeit bezeichnen) fast lächerlich bedünken im Hinblick auf den eigentlichen Balken, auf die Schoßstunde unsrer Zeit, die als ein miasmatischer Krankheitsstoff in der modernen Luft grassirt. Welcher tiefer Blickende wird verkennen, daß diese unsere „moderne“ Zeit vorzugsweise den Stempel der Zuchtlosigkeit und Laxheit als ihre eigentliche Signatur an der Stirne trägt. Nicht „der Geist des Gehorsams“, der „ein Geist der Angst“ ist, nicht die Anerkennung der „Auctorität und Objectivität“, die in „absolute Buchstabenknechtschaft“ ausartet und das „Formular“ über Alles setzt, nicht dieses Alles, wie Baumgarten in seiner Weise wähnt¹⁾, sind heut zu Tage die finstern Vorboten der Herrschaft des Thieres aus dem Abgrunde; sondern das kennzeichnet unsre Zeit, als die „letzte Zeit“, daß sie das „Gesetz des Allerhöchsten“ schändet, daß die Ungerechtigkeit (*ἀνομία* Matth. 24, 12) in ihr schauderhaft überhand nimmt, daß ihr der Gedanke an das „Gericht“ unbequem ist, weil sie gerne die „Freiheit“ zum „Deckel der Bosheit“ mißbrauchen möchte; daß sie die Individualität und das eigne Geliüste auf den Thron setzt und indem sie sich selbst, durch die „Theologie der Ehren“ gestachelt, über Gott erhebt und giebt vor sie sei Gott, — an nichts weniger gemahnt sein möchte, als an den ernststen prophetischen Ruf: „Zurück zum Gesetz und zum Zeugniß!“ Dieses

1) Vgl. Löwe a. a. D. S. X.

2) Vgl. Baumgarten kirchl. Kritik, S. 110—112.

„Zurück“ erscheint den Männern des „Fortschritts“ als ein tyrannischer Eingriff in ihr „freies Recht“, — nämlich zu thun, was ihnen beliebt, und zu lehren, wonach den Leuten „die Ohren jücken.“

Wir heben diese Gefahren, diese „Grundsuppe“ in den Sünden der Gegenwart, wie Luther sagen würde, nicht deshalb hier hervor, weil wir meinten die modern-theologische Wissenschaft in ihrem Freiheitsgeliüste sei gradezu aus demselben Teig geknetet. Gott sei Dank, sie hat das Gewissen des Glaubens noch nicht so weit erlödtet und will wenigstens der biblischen, ja in gewissem Sinne auch der kirchlichen Wahrheit dienen. Aber sie steht allerdings mit ihren gefährlichen Schlagwörtern und Schibbolethen auf einer schiefen Ebene und hat die Massen hinter sich. Sie ist zu sehr Theologie der Ehren und zu wenig Theologie des Kreuzes. Sie will „univervell“ sein und das „univervell Gültige“ erforschen¹⁾, sie meint „jeglicher Ausschließlichkeit entgegentreten zu müssen“²⁾, sie glaubt an das „öffentliche Gewissen“ appelliren zu müssen, um den confessionellen Schranken zu entgehen³⁾, sie perhorrescirt die „geistige Gebundenheit“ als einen jammervollen Zustand und redet ohne alle Limitation von „den heiligen Worten der Freiheit und des Geistes“⁴⁾ und der „freien selbstständigen Wissenschaft.“⁵⁾ — So werden nothwendig die modernen Theologen „Ideologen“⁶⁾; sie wollen immer den „Geist“, sie wollen das „Wesen“ und gerathen in eine abstracte Stellung gegenüber der Geschichte und der wirklichen Lebensform und dem wirklichen Bedürfniß. Wilmar⁷⁾ hat im innersten Grunde seiner Polemik gegen diese „Theologie der Rhetorik“ durchaus Recht, wenn er sagt, „ihr sei es um ein geistreiches Spiel zu thun, in die Tiefe der Sache dringe sie nicht ein.“ Allerdings rühmt sie sich der Freiheit und der „Voraussetzungslosig-

1) Vergl. Göttinger Denkschrift, S. 21.

2) Vergl. Credner a. a. D. S. 13.

3) Vergl. Schenkel a. a. D. S. VIII.

4) Vergl. Baumgarten a. a. D. S. 108 f.

5) Vergl. Baumgarten a. a. D. S. 50.

6) Vergl. Kleeboth kirchliche Zeitschr. 1854, Bd. I. S. 56 f.

7) Vergl. Wilmar a. a. D. S. 24.

keit“, der „Unbefangenheit“ und des „kritischen Verfahrens“. Aber sie vergißt, daß es sich bei der Theologie um ein positives, gegebenes Object handelt, das gottgesetzt ist, und das sie weder zu produciren, noch auch zu beweisen, sondern immerlich durch sittliche That anzueignen und in hingebender Liebe geistig zu reproduciren hat.

Allerdings hätte Wilmar Recht, die „Wissenschaft“ als ein „Fluchwort“ für die Theologie anzusehen, wenn es wahr wäre, daß die Wissenschaft nichts Anderes ist, als „das Zusammenstellen einer Einheit aus einer unendlichen Vielheit von (kritisch erforschten), Einzelheiten;“ wenn es wahr wäre, daß „für die Wissenschaft die Gesamtheit — das Ganze des concreten, organischen Lebens — noch nicht da ist, sondern erst aus den einzelnen Theilen gefunden werden soll“¹⁾. Das ist gerade der unwissenschaftliche Geist, welcher in einseitiger Vorliebe zu zerfetzender Kritik die vermeintlich in sich zusammenhangslose Welt der Natur und des Geistes erst glaubt im eignen Busen wieder aufbauen zu müssen. Es ist keine wahre Wissenschaft denkbar ohne den Glauben und die Liebe zu der Realität der geistig zu erkennenden, aber empirisch schon vorliegenden Organismen. Sie sucht den objectiven, von Gott gesetzten Zusammenhang als solchen geistig zu reproduciren. Daher setzt jede Wissenschaft ein Organ der Hingabe und des Verständnisses für das gegebene Object der Untersuchung voraus, das wir nicht a priori zu construiren, sondern dem wir nach zu denken haben. Die Wissenschaft ist nichts anderes als derjenige Gedanken-Organismus, welcher in uns als treuer Reflex, als geistiges Spiegelbild der Wirklichkeit, des schönen in sich gegliederten realen Lebens, sich darstellt.

So ist dem auch das Object der theologischen Wissenschaft ein auch abgesehen von unsrer kritischen Geistesarbeit real vorhandenes, organisch gegliedertes, geschichtlich verwirklichtes, nämlich das Christenthum als Religion des Heiles, wie es in Christo und seiner Verfühnungsthat wurzelnd von dem Worte Gottes urkundlich bezeugt ist, wie es in der Kirche, in ihrem Leben und

ihrer Lehre, als menschengemachtes religiöses Princip eine Gestalt gewonnen und wie es im Herzen des einzelnen Gläubigen als persönlich erfahrene Heilsgnade wirksam ist.

Dieses Object hat der Theologe wissenschaftlich, das heißt als einen in sich geordneten und einheitlichen Organismus von Erkenntnissen, also in seiner systematischen Gliederung zu erfassen und wiederzuspiegeln. Und das wird er in dem Maße mit Erfolg thun können, als in ihm das geistliche Sensorium für die Aufnahme desselben, nämlich der Glaube lebendig ist, der Glaube, welcher selbst Voraussetzung ist für die Liebe zum theologischen Object.

Dem „nur Liebe hat Verständniß“¹⁾, nur Liebe macht frei. Jene Freiheit, die nicht gebunden ist an das Object, an die Sache, an das Leben, die nicht „voraussetzt“ die absolute Gewißheit der Thatfachen des Heils, die nicht gefangen und „befangen“ ist in der Liebe zu Christo und seiner Kirche, die die Wahrheit meint entdecken und nicht im Gehorsam gegen die gegebene Wahrheit verstehen und erfassen zu müssen, — diese Freiheit ist, weil Willkür, weil Knechtschaft der Individualität in ihrem eignen Gellüste, der Höhepunkt aller Unfreiheit, die gefährlichste Sklaverei, weil umhüllt mit dem scheinheiligen Gewande der Freiheit, welche nicht eine Freiheit der Kinder Gottes ist. Diese einseitig kritische und ideologische Richtung ist wie „die Flamme, die erlischt, sobald sie ihren Stoff verzehret hat“. Es ist „die Wissenschaft, die damit zufrieden ist, den Geist durch tausend glänzende Combinationen zu üben und in der Wollust des Gedankens zu schwelgen; die Wissenschaft ohne wahre Theilnahme, die kein anderes Interesse an ihrem Objecte nimmt, als das der wissenschaftlichen Neugierde, welche, indem sie dem Schmerzensrufe des geängsteten Gewissens das Ohr und den dringendsten Sorgen des Lebens das Herz verschließt, ihr Messer unbarmherzig ins frische Fleisch senkt, um ihre Erfahrungen zu bereichern und kalten Sinnes neue Beobachtungen hinzuzufügen — jenen blasirten Aerzten gleich, die in dem Kranken nicht ein

1) So Wilmar a. a. D. S. 14 f.

1) So Kliefoth a. a. D. S. 49.

Wesen erblicken, dessen Leiden Linderung heischt, sondern nur ein für die Wissenschaft interessantes Subject.“¹⁾)

Da diese Wissenschaft ist so wenig frei, so wenig frei machend, daß sie auch im Hinblick auf die Rechte der Persönlichkeit diesen Namen nicht verdient. Denn „die wahre Weisheit ist nicht bloße Wissenschaft, sondern Gesinnung“, sagt Stahl mit Recht. Es ist ein Zeugniß gegen jene abstracte Wissenschaft, wenn sie „kalt und andachtslos in der Architectonik ihrer Vernunftbestimmungen erstarrt“²⁾). Das gründet so wenig die Freiheit der Persönlichkeit, daß es vielmehr ihr die Originalität und Lebensfrische nimmt. „Das kräftige Gepräge, welches die Wahrheit, die aus Gott ist, den Seelen aufdrückt, theilt ihnen erst eine Originalität von gutem Gehalt mit. Die größten Individualitäten sind die, welche soviel als möglich vor der Herrschergröße der Wahrheit verschwinden. Vor ihr haben sich die unabhängigsten Charaktere in tiefster Demuth gebeugt, — wie die Fähigkeit zum Befehlen erst aus rechter Uebung des Gehorsams entspringt.“³⁾ Sonst ist „die Freiheit bald nichts mehr, als eine wilde Laune, welcher als Strafe die Knechtschaft der Isolirung und die Unfähigkeit zu handeln auf dem Fuße folgt.“

Von dem Standpunkte dieser „Wissenschaftlichkeit“ aus ist's ganz consequent, wenn Schenkel einen jeden akademischen Lehrer, der gemäß dem kirchlichen Bekenntniß zu lehren sich verpflichtet, als einen „akademischen Sophisten“ bezeichnet⁴⁾). Wie können solche Männer der Freiheit sich an die Kirche binden und die Bedürfnisse derselben in ihrer Theologie berücksichtigen. Darüber sind sie weit erhaben. Ihrer individuellen Liebhaberei, die sie als „Freiheit“, zu bezeichnen wagen, opfern sie ohne weiteres die wahre und reale Freiheit der Kirche auf, der zu dienen sie doch den Beruf haben. Daher denn von kirchlicher Seite aus mit Recht die Klage erhoben wird⁵⁾: „die neuen Wellen, die von den Höhen der Wissenschaft

1) Vgl. Bonifas a. a. O. S. 814 f.

2) Vgl. Stahl in der evangel. R.-Zeitung 1854, Nr. 25 f.

3) Schenkel a. a. O. S. 61.

4) Vgl. Brömel in der Allg. Zeitschr. 1857, S. 186.

herabzukommen scheinen, kommen uns in der täglichen Arbeit des Berufes durchaus nicht immer wie das fruchtbringende Wasser vor, das unsrer Arbeit Gedeihen verschaffen könnte. Auf den heiteren Höhen der Wissenschaft, wo wenigstens oft classische Freiheit mehr werth zu sein scheint, als die Noth und das tägliche Brod der Kirche, mag man sich nur ja keinen Illusionen hingeben und auch bisweilen nach Denjenigen sich umsehen, die in ihren praktischen Arbeiten sich des heiteren Glanzes der freien Wissenschaft nur einmal wenigstens nicht ohne mancherlei Bedenken erfreuen können.“

Daß die Theologie als eine „positive Wissenschaft“ der Kirche zu dienen hat, daß daher in jedem „wahren Theologen kirchliches Interesse und wissenschaftlicher Geist vereint sein müssen“, da „alle wahren Theologen auch (in ihrer Weise) an der Kirchenleitung Theil nehmen“, könnten unsre modernen Wissenschaftler, die sich auf diesen in der That großen Mann mit Unrecht berufen, wie die himmlischen Propheten auf Luther, — von Schleiermacher¹⁾ lernen. An ihn sich anlehnd redet man wohl auch heute vielfach von dem Dienst, den die Theologie der Kirche zu leisten hat. Aber man stellt nur zu leicht die eignen Ideen oder das eigne Gefühl, oder das unmittelbare Selbstbewußtsein zum Maßstabe dafür hin, was der Kirche dient. Und dieser subjectivistischen Verflüchtigung der kirchlichen Aufgabe der Theologie gegenüber, können wir uns nicht auf Schleiermacher berufen, der selbst bekanntlich das fromme Subject einseitig in den Vordergrund stellte und die Kirche nur als das aus dem religiösen Congregationstrieb der frommen Subjecte entstandene Gemeinwesen ansah, sondern wir müssen — um schließlich positiv unsre Anschauung zu entwickeln — auf das nothwendige und wie uns scheint allein richtige Einheits-Verhältniß der Theologie zur Kirche näher eingehen.

Weder die gläubigen Christen noch die Theologen machen die Kirche, sondern sie stellen sie je nach ihrer Art dar. Die Kirche, als ein lebendiger, gottgewollter und gottgegründeter Organismus ist thatsächlich da, auf dem Felsen des Gotteswortes und der Sa-

1) Vgl. Schleiermacher: Kurze Darstellung der theol. Stud. 2. Ausgabe, 1830, § 1. 5. 12.

eramente fest gegründet, von Christo, dem verkörperten Haupte durch seinen heiligen Geist geleitet, in den lebendigen und wahren Gliedern ihres gottgeborenen Leibes als Heilsgemeinschaft und zugleich gegenüber der Welt in ihr und außer ihr als Heilanstalt sich gestaltend. Wie der Glaube nicht durch das Wissen, so wird auch die Kirche nicht durch die Theologie gegründet oder erzeugt, sondern die Kirche mit ihrem Glauben hat die Theologie mit ihrem Stückwerk bleibenden Wissen erzeugt. Nicht die Kirche bedarf einer Stütze an der Theologie, sondern diese an jener. Es muß der theologischen Wissenschaft Freude und Bedürfnis sein, der Kirche des Herrn zu dienen, indem sie sich von ihr dienen und sich von ihr tragen läßt.

Der Dienst der Theologie gegenüber der Kirche soll aber ein doppelter sein, je nach dem Verhältniß das die Theologie zum Leben und zur Lehre der Kirche einzunehmen hat.

In der Stellung zum concreten Leben der Kirche müssen wir es als wesentliches Erforderniß eines wahrhaftigen theologischen Lehrers bezeichnen, daß er lebendig Theil nimmt an den Leiden, Bedürfnissen, Kämpfen und Fortschritten der *ecclesia militans*. Nur dann stehen die Theologen mit in den Reihen der *militia Christi* und können auch ihrerseits segensreich wirken, wenn sie sich nicht in ihren gelehrten Wust vergraben, und nicht den Nothschrei des kirchlichen Bedürfnisses kalt an sich vorüber gehen lassen. Nur bei Voraussetzung dieser Herzenstheilnahme an dem Leben und Ergehen der Kirche wird der academisch-theologische Lehrer die rechte Frische für sich selbst sich bewahren, und den rechten Einfluß nach außen gewinnen. Nur dann wird in ihm und durch ihn sich verwirklichen, was z. B. Kliefoth¹⁾ als eine wesentliche Seite der Machttübing einer Facultät bezeichnet, daß sie nämlich „der Kirche für ihre Lebensentwicklung Rath, Weisung, das dogmatische Princip giebt; daß sie der Entwicklung der Kirche und der Praxis des Lehrstandes stets mit dem Gedanken um Etwas voraus und dadurch ihre Führerin ist.“

In engstem Zusammenhange aber mit dieser heißen und wahren Liebe zur Kirche und zu den Gemeinden ist es die Hauptaufgabe der Theologie — wenn auch nicht, wie Wilmar will¹⁾ die ausschließliche — tüchtige Schüler zu bilden, die der Kirche als Pastoren in gedeihlicher Weise zu dienen vermögen. „Der Kirche gleich“ sagt ein neuerer Theolog „ist sie (die Wissenschaft) eine *theologia militans*; wie der Glaube, macht sie Proselyten. Zuchtlose und treue Krieger haben wir zu bilden, die dem Feinde muthig ins Angesicht schauen; Hirten, welche trösten, Prediger, die ermahnen, Katecheten, die unterrichten²⁾. Die theologischen Facultäten und die Lehrer in ihnen sind nimmermehr dazu da, wissenschaftliche Experimente und Bocksprünge zu machen. *Non gignimus novas res seu materias*, sagt Melanchthon³⁾. Sie haben nicht die „Freiheit“ auf Kosten der Freiheit der Gemeinden und der ganzen Kirche zu bethätigen und mit dem Princip „*de omnibus dubitandum est*“ sich und ihren Schülern den wirklich vorhandenen Lebensorganismus und dessen Nahrungskräfte wegzudisputiren. Vielmehr sind sie recht frei, wenn sie Liebe haben zu der Freiheit, zu welcher Gott seine Kirche in Gnaden erlöst; wenn sie innerlich auch auf diesem Berufsgebiet zur *beata necessitas boni* hindurchgedrungen sind. Den rechten Sinn dafür aber werden sie erhalten, wenn sie mit der Kirche des Kreuzes auch Theologen des Kreuzes aus Erfahrung geworden sind; wenn sie es gelernt haben, nicht ihre eigne Ehre zu suchen, sondern die Schmach Christi zu tragen.

Aber — werden dann nicht die theologischen Facultäten zu erbaulichen Seminararien werden? Verlieren sie nicht ihren Charakter als Glieder der *universitas literarum*, wo die Wissenschaft im universell-geistigen Interesse gelehrt sein will? — Dagegen erwidern wir erstens: daß Universitäten keineswegs Academien sind, sondern höhere Lehranstalten, daß also auch theologische Lehrer den Zweck

1) Vgl. Wilmar a. a. O. S. 7. „Wer nicht ausschließlich sein Augenmerk darauf gerichtet, Pastoren zu erziehen, der ist kein Lehrer der Theologie.“

2) Vgl. Jahrb. f. deutsche Theol. 1858, S. 845 u. 846.

3) Corp. Reform. edid. Brettsch. et Binds. tom. XXI, S. 606.

1) Vgl. Kliefoth kirchl. Zeitschr. 1854, S. 50 f.

des Lehrens und der Ausbildung der Jünger der Wissenschaft zum practischen Zweck nie aus den Augen verlieren dürfen. In dieser Beziehung sagt Klefsoth sehr richtig: „die theologischen Facultäten sind nicht ein Gemeingut der gebildeten Menschheit“, sondern sollen es vor allem lernen, „im Kleinen treu zu sein. Sie dürfen nimmermehr ihren Standpunkt vorweg hoch über allen gegebenen Verhältnissen und bestimmten Pflichten nehmen und so zuletzt auch zu ihrer Landeskirche sich herablassen wollen, sondern sie sollen im Gehorsam gegen die gegebenen Verhältnisse und treue Erfüllung ihrer Pflicht im Kleinen, von der treuen Ausrichtung ihres nächsten Berufes als Glieder der Landesuniversität sich zur Weltstellung erheben. Denn es ist dem Menschen gesetzt, daß er nicht vom Weiten in das Nächste, sondern vom Nächsten in die Weite wirken soll. Die Wirksamkeit, die von vorn herein die „Weite“ sucht, geht auch unfehlbar in's Blaue“¹⁾. — Zweitens aber erlauben wir uns darauf aufmerksam zu machen, daß diese lehrende Wirksamkeit nichts weniger als eine Seminar-Dressur (wie man in empörender Weise Bismar vorgeworfen²⁾ zu sein braucht. Denn abgesehen davon, daß die gesammte Universitätserziehung die Berührung mit dem academisch-universellen Sinn voraussetzt, wird der Lehrer der Theologie nicht etwa selbst practisch anzuleiten, sondern nothwendig wissenschaftlich zu reproduciren haben, was als Organismus der Glaubenswahrheit auf die heilige Schrift gegründet in der Kirche lebt. Wie das zu geschehen hat und in welchen Schranken, sowie mit welcher Freiheit, — werden wir sofort näher erkennen, wenn wir das Verhältniß der theologischen Berufsarbeit zum Dogma, zur Lehre der Kirche werden näher in's Auge gefaßt haben.

Wenn es sich darum handelt, ob die Lehrer der Theologie in ihrer wissenschaftlichen Berufsthätigkeit gebunden sein sollen an eine bestimmte Lehre, sowie an bestimmte Heilsthatsachen und Grundwahrheiten des Heils, so wird das heut zu Tage nicht

leicht jemand leugnen, der überhaupt noch eine christliche Theologie will. Aber man verlangt, daß das, was die Theologen binden soll, nicht ein kirchliches oder confessionelles Bekenntniß sei, sondern die heilige Schrift und nur sie. — Wir sind zunächst damit zufrieden; denn damit ist doch Gott sei Dank das Princip der „freien Wissenschaft“ im radicalen Sinne gebrochen. Aber wie nun, wenn einer, wie etwa Schleiermacher, in seiner Theologie nur das aus der Schrift darstellen will, was in seinem „unmittelbaren oder frommen Selbstbewußtsein“ als Erfahrungsthatfache sich vorfindet, oder was er für das „Wort Gottes“ in der heiligen Schrift hält. Oder wenn ein theologischer Lehrer kommt und lehrt nicht etwa negativ-kritische Zweifel (denn da ist man gleich bei der Hand mit den Phrasen: nothwendige Entwicklung, Zweifel als Durchgangspunkt im Kampfe), sondern den allererassensten ultramontanen Papismus und meint auch ihn aus Matth. 16, 16 ff. beweisen zu können; oder das decretum horribile und meint es aus Röm. 9 wohl zu begründen; oder eine nackte Werkheiligkeitstheorie mit Ausschluß der Rechtfertigung aus dem Glauben und beruft sich dafür auf Jac. 2, 24? — Was können wir einem solchen Lehrer, oder einer ganzen römisch-katholisch lehrenden Facultät antworten? Ist doch die Wissenschaft frei und kann uns ungehindert auch den Papismus in die Herzen und Köpfe unsrer künftigen Prediger einschmuggeln? — Weiß denn nicht ein jeder Erfahrene und lehrt es nicht die ganze Kirchengeschichte, daß mit der scheinheiligen Berufung auf Gottes Wort so häufig ein *δολοῶν τὸν λόγον* (2. Cor. 4, 2), ein Fälschen desselben Hand in Hand geht; daß jeder Schwärmer und jede Sekte sich auf die heilige Schrift berufen haben? Dazu kommt aber, daß heut zu Tage factisch auch die verschiedenen Confessionen eine jede für sich und ihren Glauben auf Gottes Wort und die heilige Schrift sich stützt. Der geschichtliche Stand der kirchlich-christlichen Entwicklung verlangt also eine nähere Präcisirung dessen, was wir unter der Gebundenheit an die Schrift verstehen und in welchem Sinne wir sie fassen, und das ist eben für die Theologie, die uns die Jünger und Diener unsrer Kirche erziehen soll, der evangelisch-lutherische Sinn.

1) Vgl. Archl. Zeitschr. 1854, I, S. 59 f.

2) Vgl. das Nachwort zu seiner „Theologie der Rhetorik“ 2e.

Die Theologie unsrer Kirche ist an das Bekenntniß derselben und die schriftliche Urkunde ihres kirchlichen Schriftverständnisses gebunden. Das ist sie aber nicht sofern und weil dieses Bekenntniß als kirchliches Gesetz und menschliche Auctorität drohend über ihr steht (— dann wäre allerdings ihre Freiheit verloren, wie auch die der Pastoren, wenn man sie an's Bekenntniß, d. h. an Menschenfügung binden will —) sondern weil (*quia*) sich dieses Bekenntniß auf die heilige Schrift gründet und auf derselben erbaut und weil der Einzelne, der dieser Kirche practisch oder wissenschaftlich zu dienen den Beruf fühlt, es nur kann, insofern (*quatenus*) er von der Schriftmäßigkeit ihres Glaubensbekenntnisses überzeugt ist. Das evangelisch-lutherische Bekenntniß fordert ja selbst die heil. Schrift als einzig anerkannte Norm, ja erkennt sie auch in gewissem Sinne als einzige Quelle an, sofern alle übrigen traditionellen Urkunden nur secundären Charakter tragen und aus dem Urquell der heiligen Schrift geflossen sein müssen, wenn sie anders göttlich und wahr sein sollen. Nun leben wir aber als Glieder der lutherischen Kirche der Ueberzeugung, daß unser Bekenntniß aus dem Gehorsam gegen Gottes Wort geflossen. Und als Theologen sind wir in wissenschaftlich vermittelter Form der Ueberzeugung, daß dieses Bekenntniß mit der Schrift übereinstimmt und als solches eben nicht irgend ein confessionelles Parteibekenntniß, sondern das wahrhaft christliche, das allgemein christliche ist, welches in der lutherischen Sonderkirche durch Gottes besondere Gnade den adäquatesten Ausdruck gefunden hat. Damit zerstören wir keineswegs die universelle, oder besser katholische Einheit der Einen, apostolisch begründeten, allgemeinen, christlichen Kirche, an die wir glauben. Wir müssen den Satz: die lutherische Kirche (d. h. die Gemeinschaft der zur lutherischen Confession gehörigen Christen) sei die Kirche, aufs entschiedenste zurückweisen als falsch-exclusiv und mißverständlich. Denn überall, wo im Namen des dreieinigen Gottes Getaufte, durch Wort und Sacrament im Glauben Christo einverleibt sind, da ist die Kirche Christi, da finden sich auch wahre Glieder an seinem Leibe.

Dem Wort und Sacrament finden sich trotz der theils-

weisen Trübung doch noch in allen Gemeinschaften, die wir christlich nennen und Ein öcumenisches Bekenntniß des Glaubens verbindet sie noch alle. Aber in keiner Gemeinschaft findet sich das Evangelium der Art rein gepredigt und die Sacramente nach dem Worte Gottes ungefälscht verwaltet (Augsb. Conf. Art. VII), als es in der Lutherischen Sonderkirche geschieht. Das heißt: jeder wahre Lutheraner und so insbesondere jeder Professor der Lutherischen Theologie ist davon überzeugt, daß der Glaube seiner Kirche als der schriftgemäße auch der wahrhaft christliche ist.

Wir vertreten also nicht den Satz: die lutherische Kirche (Kirche ist aber immer eine Gemeinschaft von Menschen) ist die Kirche, oder: die luth. Kirche ist die wahre Kirche; aber um so entschiedener den Satz: das luth. Bekenntniß ist das wahrhaft katholische, das wahrhaft christliche, weil schriftgemäße Bekenntniß, — als unsre innerste, feste Ueberzeugung.

Es wird uns also das Bekenntniß dieses Glaubens nicht aufgedrungen, oder wir werden nicht gezwungen darnach zu lehren. Petri hat ganz Recht, gegen die Göttinger Herren zu sagen¹⁾: „Eine Wissenschaft, die das Bekenntniß der Kirche als ein äußerliches Gesetz drückend fühlt, mag die Wissenschaft einer freien Gemeinde sein, (oder, setzen wir hinzu, der römischen Kirche, die unser Bekenntniß auch drückend empfindet), aber Theologie der evangelischen Kirche ist sie nicht, und dünkt es einem Theologen zu unwerth den Glauben seiner Kirche wissenschaftlich zu entwickeln“ (oder hat er sich in seiner Ueberzeugung dem Glauben seiner Kirche entfremdet), „so scheint er sich in seinem Berufe vergriffen zu haben.“ — Evangelische, lutherische, wahrhaft christliche Lehrfreiheit

1) Petri Beleuchtung der Göttinger Denkschrift, S. 41; vgl. auch S. 36: die Lehrfreiheit ist innerlich freie d. h. aus sittlicher That entsprungene Unterwerfung unter ein gegebenes Recht und Gesetz. Recht und Gesetz für die evangelische, näher die lutherische Theologie sind die Heilthatsfachen und Grundwahrheiten des Evangeliums, nicht wie sie die kathol. Kirche, oder die naturalistische, oder die neologische, hegelisch, schellingisch, oder sonst philosophisch speculirende Ansicht deutet oder zurecht baut oder wie sie mir oder jenem gefällig sind und passen, sondern wie sie die evangelisch-lutherische Kirche in tief gewurzelter Ueberzeugung als evangelisch d. h. im Evangelium gegründet glaubt und bekennt.“

besteht also nicht darin, daß man ein Recht hat zu lehren, was man will oder was man meint aus seinem eignen Schriftglauben und Schriftverständnis produciren zu können, sondern darin, daß man an der Pflicht und Berechtigung, den Glauben des Evangeliums, wie er in dem Bekenntniß der lutherischen Sonderkirche den schriftgemäßen und deshalb wahrhaft christlichen Ausdruck gewonnen, wissenschaftlich zu lehren, seine Freude und die wahre Befriedigung seines innern Bedürfnisses findet. Das ist Lehrfreiheit, weil mich niemand in der Ausübung dieses Recht's stören kann; ja weil ich selbst dieses Recht nicht aufzugeben vermag, weil ich innerlich gebunden bin im Gewissen meines Glaubens an Gottes Wort, dem ich auch als Theologe „mich ebenso gehorsam unterwerfe, wie es die lutherische Kirche in ihren Symbolen thut.“

Allerdings hat die neuere Theologie sich heut zu Tage die Berufung auf die Symbole gefallen lassen, aber nur mit einer Beschränkung. Selbst Credner sagt ¹⁾ gewiß übereinstimmend mit seinen Gesinnungsgenossen in der „protestantischen Kirchen-Zeitung“: „die Symbole sind bindend, *quatenus consentiunt*,“ scil. *cum scriptura sacra*. Aber — es ist ja handgreifliche Thorheit, wenn nicht bewußter Betrug hinter diesem Auskunftsmittel versteckt, eine *reservatio mentalis*, deren sich aufrichtige Theologen heut zu Tage wohl schämen sollten. Denn es versteht sich von selbst, daß ich mit diesem Zusatz mich auch auf den Koran und den Talmud eidlich verpflichten lassen kann, „soweit“ oder „sofern“ sie mit der heiligen Schrift übereinstimmen. Als theologischer Lehrer an einer lutherischen Landesuniversität, vielleicht der einzigen, die diese lutherische Kirche hat, also zum Beispiel in Dorpat, lasse ich mich mit einem ableitenden *quatenus* auf die Symbole der luth. Kirche verpflichten und erziehe für meine Kirche kraft meiner „Lehrfreiheit“ lauter nicht radicale oder liberale Unionisten, sondern fixe und fertige ultramontane Pfäfflein für unsre livländische Landeskirche. Würden nicht Gemeinde und Kirche herrlich bei dieser Lehrfreiheit prosperiren, wenn auch ihre wahre Freiheit im Bekenntniß verlieren?

¹⁾ Vgl. Credner a. a. D. S. 18. S. 24 sagt selbst ein Credner, „wir wollen nur das reine Gotteswort.“

Aber die Wissenschaft? — Würde Schenkel ¹⁾ dann nicht Recht behalten, wenn er sagt: „Unterdrückung der Wissenschaft, der Ungehämtheit unermüdlcher Schriftforschung und der freien wissenschaftlichen Bewegung auf den Universitäten gehört zu den Grundzügen, durch welche die „Partei des wiederaufgewärmten Buchstabenlutherthums sich kennzeichnet.“ Er fürchtet also bei dieser Stellung der Theologie zur Kirchenlehre ein Stocken der wissenschaftlichen Forschung, weil die Resultate ja schon fertig und gegeben sind durch das Bekenntniß; und ein Aufhören der Schriftforschung, da ja dann im Grunde nicht die Schrift, sondern das Bekenntniß entscheide über die Zulässigkeit theologischer Entwicklung und Ansichten.

Aber erstens sind ja die Resultate nicht „fertig,“ da ein jeder wahre Protestant und also auch jeder protestantische Theolog von der Entwicklungsfähigkeit, ja Entwicklungsbedürftigkeit des kirchlichen Dogma's überzeugt ist. Gerade die Aufgabe der Theologie ist es, auf die Lücken hinzuweisen und für etwa nothwendig werdende neue Dogmenansätze und Bildungen die centralen Hauptgesichtspunkte zu finden und zu entwickeln. Auch will das Bekenntniß der Kirche in seinem factischen Bestande mit der Gegenwart und Vergangenheit der Kirche wissenschaftlich vermittelt, für das gegenwärtige gläubige Bewußtsein reproducirt und in die Sprache unsrer wissenschaftlichen Bildung systematisch und practisch verarbeitet sein. Das wäre für einen gewöhnlichen Professor, der sich nicht wie Baumgarten und Consorten einbildet ein Reformator zu sein, schon eine große Lebensaufgabe.

Zweitens aber, und das ist allerdings das Wichtigste, halten wir Protestanten unser Bekenntniß nicht für infallibel, sondern unsre Ueberzeugung von seiner wesentlichen Irrthumsfreiheit (nicht = Infallibilität oder Irrthumsunmöglichkeit, sondern der Ausdruck für die Ueberzeugung von der factischen, objectiven Reinheit und Wahrheit des kirchlichen Gemeinglaubens) ruht eben auf der Gewißheit seiner Uebereinstimmung mit der Schrift (*quia*), woraus von selbst für die persönliche (gläubige sowohl als wissenschaftliche)

¹⁾ Vgl. Schenkel a. a. D. S. 59.

Forschung nothwendig folgt, daß wir ein Bedürfniß haben müssen nicht bloß nach der Vergleichung des Bekenntnisses mit der Schrift, sondern auch nach steter lebendiger Reproduktion desselben aus dem göttlichen Urquell und Bemessung nach dem göttlichen Recht und Gesetz. Kommt dann bei ernster exegetischer Forschung, die nicht bloß beim Professor der Exegese, sondern bei jeder Disciplin erste Hauptpflicht bleibt, ein Docent der Theologie an einer Universität zu der Ueberzeugung, daß sein und seiner Kirche Bekenntniß schriftwidrig sei, so müssen wir ihm die Aufrichtigkeit zutrauen, daß er nicht seine Ueberzeugung und seine innere Freiheit in seinem Berufe aufgeben und verleugne, sondern jene beiden außerhalb des letzteren zu wahren suche; das heißt, es ist redlich und ehrenvoll, wenn er sich einen andern Beruf sucht; als Lehrer und Docent an einer lutherischen Facultät kann er nicht gebraucht werden, wohl aber je nach seiner Ueberzeugung als philosophischer, calvinistischer oder römisch-katholischer Lehrer. — Um seine Freiheit zu wahren und zu achten, kann unmöglich die lutherische Bildungsanstalt anders, z. B. römisch-katholisch werden, also ihr Recht und ihre Freiheit des Glaubens verlieren.

Diese Gefahr einer eventuell sich findenden Differenz der wissenschaftlich erforschten Schriftwahrheit vom kirchlichen Bekenntniß wird aber keinen wahrhaftigen Theologen davon abhalten, sich immer tiefer und tiefer in die Schrift zu versenken und unermüdetlich aus ihr, ja aus ihr allein die Wasser des Heils und die Ströme des Segens über die oft dürr werdenden Gebiete des kirchlichen Glaubenslebens hinzuleiten.

Aber noch eine und allerdings vielleicht die schwierigste Frage bleibt übrig. Die neuesten luth. Theologen unsrer Tage, welche mit der Kirche und dem kirchlichem Bekenntniß in Collision gekommen und zwar auf Grund ihrer Schriftforschung, behaupten ihrerseits die Verpflichtung auf die symbolischen Bücher der Kirche durchaus nicht als etwas drückendes zu empfinden. Ja Baumgarten versichert¹⁾, daß er „diese Verpflichtung nicht abgeschafft wünscht“,

1) Vgl. Baumg. prot. Warnung und Lehre II, S. 156.

und Hofmann bekennet durchaus wahr und schön²⁾: „die Freiheit einer Theologie, welche wissenschaftliches Bekenntniß des schriftmäßigen kirchlichen Gemeinglaubens ist, besteht eben darin, daß sie nichts wider die Wahrheit vermag, weil sie in der Wahrheit steht. Ihre Gebundenheit ist ihre Freiheit.“ „Diese Gebundenheit ist eine wesentlich innerliche, nämlich Uebereinstimmung mit dem kirchlichen Bekenntniß.“ Und ganz ebenso spricht sich die Göttinger Denkschrift aus³⁾, wenn sie sagt: „die evangelische Wissenschaft soll in einem organischen Verhältnisse zur Kirche jeder Zeit,“ und zwar zunächst „in innerer Abhängigkeit von dem Gemeinglauben der Kirche stehen.“

Aber in einem Nu wird uns dieses Zugeständniß entwunden. Und wodurch? Durch eine sehr einfache Manipulation oder Escamotage. Man ist ja nicht auf das formulierte Bekenntniß verpflichtet, sondern auf „die „fundamentalen Grundlagen und Grundsätze“⁴⁾, nicht auf die Theorie oder den Buchstaben des Bekenntnisses, sondern auf den „Glaubensgehalt der Reformation“, auf die „Glaubenssubstanz“, auf den „Geist der reformatorischen Kirche“ auf „das Bekenntniß im Bekenntniß!“⁵⁾ — Fragt man nun aber, was ist fundamental im Bekenntniß? Wie finde ich die Glaubenssubstanz in demselben im Unterschiede von der Form und Theorie im Bekenntniß, so erhält man nur verwirrende und unklare Antwort und jede durch die Verpflichtung ausgesprochene Garantie wird illusorisch.

Fassen wir zunächst den Unterschied des Fundamentalen und nicht Fundamentalen in's Auge, so kommt es wesentlich an auf den Gesichtspunkt der Betrachtung. Für die Seligkeit des Einzelnen ist unter Umständen nur der aufrichtige Seufzer nach Erlösung mit einem gläubigen Blick auf das

1) Vgl. Hofmann Schutzscr. II, S. 6; vgl. auch S. 8.

2) Vgl. Göttinger Denkschrift S. 10.

3) Vgl. Göttinger Denkschrift S. 17 f.

4) So Göttinger Denkschrift S. 6, 31 u. 33; Hofm. a. a. D. S. Baumgarten kirchl. Krisis S. 56, und besonders Schmid Hofmanns Lehre der Versöhnung in ihrem Verhältnisse zum kirchl. Bf. S. 38 u. 48.

Kreuz des Herrn, z. B. ein „Herr gedenke mein“ des Schwäbchers fundamental. Ein solcher braucht nicht, um selig zu werden, von der lutherischen Abendmahlslehre was zu wissen, ja selbst nicht das Dogma von der Versöhnung zu kennen oder zu wissen. Stahl sagt tief und wahr: „für die einzelne Seele ist kein Glaubensartikel fundamental, als bloß der letzte glänzendste Glaubensfunke, den nur Gott versteht und der sich in keinem Artikel formuliren läßt.“ — Anders stehts aber, wenn wir auf die Aufgabe der Kirche und der den kirchlichen Glauben wissenschaftlich verarbeitenden Theologen blicken. Wer den Zusammenhang der Irrwege des schriftwidrigen Unglaubens (der Häresie) durchschaut, der darf kein Glied vom Organismus der Glaubenswahrheit, wie dieselbe sich im Gegensatz zum Irrthum geschichtlich gestaltet hat, ungestraft ablösen wollen. Alles, was als nothwendiges Element mit dem Körper des Gesamtbekennnisses organisch zusammenhängt, sei es ein noch so geringfügiges Glied (Artikel) ist fundamental, wenn dieser Zusammenhang aus der Schrift und Geschichte erwiesen ist. In diesem Sinne ist manches für uns, für lutherische Theologen fundamental, was für die alte Kirche, selbst für einen Theologen wie Augustin noch nicht fundamental war, z. B. die lutherische Abendmahlslehre sammt der Ubiquitätslehre und der *manducatio oralis infidelium*. Es ist ganz richtig, was Baumgarten sagt, das kirchliche und häretische dürfe nicht mechanisch, d. h. additionsweise aufgefaßt oder abgeschält werden¹⁾. Aber gegen diese Auffassung protestiren ja gerade die Vertreter der entschiedenen Kirchlichkeit. Sie heben eben die fundamentale Bedeutung des scheinbar geringfügigsten Glaubensartikels hervor, wenn derselbe im Gehorsam gegen Gottes Wort dem factischen Irrthum gegenüber festgestellt worden, weil derselbe ein Artikel, ein organisches Glied am Ganzen ist und nicht ohne Alteration der Gesundheit des gesammten Lehrkörpers abgelöst werden darf. Das näher zu erkennen und zu erweisen ist eben mit die Aufgabe der kirchlichen Theologie, welche, als eine christlich-organische, nicht „in der Luft schwebt, wie eine Platonische Republik,

1) Vgl. Baumgarten kirchliche Krisis S. 7.

auch nicht immer wieder von vorn anfängt und immer wieder ihre eignen Wurzeln besieht und beschneidet“, sondern in der lebendigen Reproduction des Alten wirklich Stein an Stein fügt zum großen Bau des Ganzen²⁾.

Damit hängt nun die Frage nach dem Unterschied der Bekenntnißsubstantz und Bekenntnißform auf's engste zusammen. Bekenntnißsubstantz ist Alles, was als lehrhaftes Glaubenselement im Zusammenhang mit dem dogmengeschichtlichen Bekenntnißproceß ein intergrirendes Glied in Organismus der kirchlichen Glaubenswahrheit geworden ist³⁾. Das innerste pulsirende Herz dieser christlichen Glaubenssubstantz ist aber die Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden, auf Grund des stellvertretenden Verdienstes Christi allein durch den Glauben. Welcher Theologe in dieser Kern- und Grundwahrheit fest und tief gewurzelt ist, der wird im Lichte der heiligen Schrift auch den artikulirten Organismus der kirchlich-protestantischen Glaubenswahrheit zu erfassen und von innen heraus zu reproduciren vermögen.

Darauf kommt es uns bei der kirchlichen Theologie allerdings vor Allem an, daß diese kirchliche Bekenntnißsubstantz persönlich und wissenschaftlich erzwungenes Eigenthum des kirchlichen Theologen sei. Aber zu derselben und zu ihrem Besitz kam er nicht gelangen mit Umgehung und Hintansetzung der Form, in welcher diese Substantz ausgeprägt ist. Bekenntnißsubstantz und Form desselben verhalten sich durchaus nicht wie Dogma und Theorie. Denn das Dogma ist gar nicht ohne Form. Ja wir möchten sagen, eine der Substantz nach von Anfang an in der Kirche lebende Glaubenswahrheit wird erst dann zum Dogma, wenn sie die bewußte und adäquate Form, den Ausdruck erlangt hat, in welchem das Bedürfniß des Glaubens Befriedigung gefunden. Die Substantz ist gar nicht real ohne Form, oder, wie Leo in seiner deutschen Ge-

1) So Brömel: Herr Prof. v. Hofm. u. die Actenstücke etc., S. 31.

2) Vergl. Harnack im Nachwort zu der Schrift: Bek. der luth. Kirche von der Versöhnung etc., S. 129 ff.

sichte sagt: „Was keine Form hat, ist nicht real; alles was wir wahrnehmen ist Form, ist durch sie dargestellter realer Geist.“ — Die Form ist also theils der Grenzwächter für die Bewahrung der Idee, der Substanz, theils der Erweis der wirklich erfassten und bewußt angeeigneten Substanz. Wie das Wesen eines Dinges nur in seiner Erscheinung erfaßt wird, wie der Geist nur im Wort real ist, so die Substanz nur in und mit der Form.

Aber binden wir denn nicht dadurch den Theologen an den Buchstaben des Bekenntnisses und an die einmal fertige Formulirung desselben? — Keineswegs. Im Gegentheil, wir fordern, ohne uns selbst zu widersprechen, daß der wissenschaftliche Theologe (ja in gewissem Sinne auch der practische auf der Kanzel) die kirchliche Glaubenswahrheit nicht in den Worten des Bekenntnisses repetire oder mechanisch wiederhole. Denn jede aus wahrer, lebendiger Aneignung hervorgehende Reproduktion muß der Wahrheit eine andere individuelle Form gegeben. Auch kann und muß mit dem Fortschritt der Erkenntniß des Substantiellen auch ein Fortschritt der Formulirung desselben Hand in Hand gehen; und das ist vorzugsweise Aufgabe der Männer der Wissenschaft. „Der reale Geist,“ sagt Leo (a. a. D.) „der Ausdruck der Substanz selbst kann sich immer geistiger, d. h. in immer entsprechenderer, durchdrungenerer Form, immer lebensvoller darstellen.“ — Wir stimmen also ganz mit Hofmann überein, wenn er¹⁾ sagt: „Jeder ausgesprochene Gedanke will in dem Ausdruck erfaßt sein, den er sich ausgeprägt hat, so jedoch, daß er erst dann unser eigener geworden ist, wenn wir

1) Vergl. Leo a. a. D. S. X f. — Mit Recht sagt Philippi a. a. D. gegen Hofmann S. 15: „Diese Kategorie — nämlich die Unterscheidung zwischen Form und Inhalt des kirchlichen Bekenntnisses — darf nur mit Furcht und Zittern, nämlich mit Gottesfurcht und Zittern vor den so leicht verderblichen Folgen gehandhabt werden. Haben wir es doch erlebt, daß ein berühmter Philosoph in falschberühmter Kunst (1 Tim. 6, 20) mit seiner Behauptung, das Wesen des Christenthums zu bewahren und nur die Form der Vorstellung in die Form des Begriffes umzusetzen, das christliche Dogma unsichtbar machte und verschwinden ließ und dasselbe doch in seiner substantiellen Wirklichkeit erhalten zu haben meinte. Bunsen hat von demselben Principe aus das Semitische der ganzen Gottesoffenbarung ins Japhetische und diplomatisch Vestigia terrent.

2) Vergl. Schutzschriften II, S. 11.

im Stande sind, ihn ohne Verlust seines Gehaltes selbstständig auszuprägen und in unsrer eignen Sprache wiederzugeben.“ — Nur haben wir hierzu noch ein „Aber,“ eine höchst wichtige Cautele hinzuzufügen, nämlich: Das Kriterium für die dem Bekenntniß gemäße Wahrheit der neu versuchten Entwicklung ist positiv dieses, daß sie auf dem Grunde der Schrift aus dem innersten Centrum des kirchlichen Dogma's in organischer Continuität erwachsen sei, und negativ dieses, daß sie die alte Form des Ausdrucks dieser Wahrheitsubstanz nicht negire oder „aufhebe.“ Wenigstens muß sich jeder Theologe dessen bewußt sein, daß wenn er in einem Punkte der Lehre die Form seines Bekenntnisses durchaus verwirft, er damit auch die darin real gewordene, nur in der Form erkennbare und greifbare Lehrsubstanz verwirft und negirt¹⁾. Daß so etwas möglich ist, daß wir manche formelle Argumentation oder exegetische Explication in unserem Bekenntniß wissenschaftlich beanstanden, wohl auch ernste, aber bescheiden hingestellte Zweifel auf Grund der Schrift gegen einzelne Bekenntnißsätze erheben können als gut lutherische Theologen, wissen wir wohl. Denn unsere „Concordia“ ist kein inspirirtes Buch, in welchem jedes Wort und jedes Titeltchen göttlich ist, sondern eine kirchengeschichtliche Urkunde, ein Schriftdenkmal für die Ausprägung des kirchlichen Bekenntnisses in jenem Stadium der kirchlichen Dogmenentwicklung. Daher trägt auch in der äußeren sprachlichen Form und in der theologischen Argumentationsweise manches rein zeitlichen und menschlichen Charakter. Da mag denn immerhin ein lutherischer Theologe unserer Zeit die Berechtigung oder Nichtigkeit einzelner polemischer oder auseinandersetzender Aeußerungen negiren, ohne damit die eigentliche Lehrsubstanz und die eigentliche Lehrform aufzuheben, oder seinerseits auch biblische Bedenken gegen einzelne Lehrpunkte geltend machen, um sie dem kirchlichen Gesamtturtheil zu unterstellen.

1) So Hofmann; wenn er bei Darlegung seiner „neuen Weise, die alte Wahrheit zu lehren“ in einem wesentlichen Stück die Form der alten Lehre, die als „stellvertretende Genugthuung“ sich darstellte, verwirft, ausdrücklich negirt, so weicht er auch von der darin real gewordenen Fundamentallehre ab. — Delitzsch und Thomaeus haben daher ganz Recht, wenn sie besonders an seinen negativen Sätzen gegenüber dem Bekenntniß Anstoß nehmen.

Aber diese Freiheit des Theologen, die wir als ein Recht bezeichnen möchten, als eine Erlaubniß die, (wenn er in seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung keinen Grund zur Ausübung derselben findet), er keineswegs nothwendig auszuüben braucht, auf welche er eventuell auch Verzicht leisten kann, dürfen wir nicht verwechseln¹⁾ mit der innern Freiheit seines wissenschaftlichen Berufs, welche eins ist mit seiner Gebundenheit in der Wahrheit des kirchlichen Gemeinglaubens. Diese Freiheit ist und bleibt ein unveräußerliches Gut wie des Christen, so der christlichen Theologen. Vermöge dieser Freiheit, welche eins ist mit der innern Nothwendigkeit, vermöge deren auch die Apostel sprechen (Act. 4, 20) „Wir können es ja nicht lassen“ und in welcher Paulus bekennet (2. Cor. 5, 14) „die Liebe Christi dringet uns also“, — vermöge dieser Freiheit muß der wahrhaftige kirchliche Theologe das Bekenntniß seines Glaubens auf Grund der heiligen Schrift in Einheit mit dem Bekenntniß seiner Kirche wissenschaftlich zu erfassen und wiederzugeben suchen. In dieser Freiheit, welche als eine Freiheit der Kinder Gottes himmelweit verschieden ist von der weltlichen Freiheit, in welcher ich etwas thun oder lassen kann, wie ich eben will, in dieser wahren und herrlichen Freiheit schließen sich das Zeugniß des Gotteswortes als das einzig normirende, das Zeugniß des kirchlichen Consensus als das regulirende, und das Zeugniß des persönlichen Erfahrungsglaubens als das reproducirende Princip aufs innigste zur lebendigen Einheit zusammen²⁾. Wer kraft dieser Freiheit tief gewurzelt ist in dem Centrum des schriftmäßig-lutherischen Glaubens, der ist durch sie auch erlöst von der Kengstlichkeit der wissenschaftlichen Selbstbeobachtung, welche auf dem Wege ihrer kritischen Operationen immer fürchten muß zu mißliebigen, weil etwa unkirchlichen Resultaten zu

1) Dieses hebt auch Hofmann mit Recht gegen Harnack hervor, Schutzschriften II, S. 6; vergl. Harnack a. a. D. S. 128.

2) Vergl. die dankenswerthe Durchführung dieses dreifachen Gesichtspunktes bei Harnack „der christliche Gemeindegottesdienst im apost. u. altkatholischen Zeitalter“ in der Einleitung S. VI ff.

gelangen. Vielmehr weiß er sein ganzes geistliches und geistiges Glaubensleben getragen von demselben Felsen, von derselben Grundwahrheit, welche in unserm Bekenntniß lebt; und auf Grund der stets von neuem erforschten Schriftwahrheit vermag er zuversichtlich seine wissenschaftliche Gesamttüberzeugung von innen heraus organisch und dialectisch zu gestalten, um endlich auszuruhen in der freudigen Gewißheit, daß seine Theologie in Einheit mit seiner Kirche geboren ist aus dem Gehorsam gegen die ewige Wahrheit in Christo Jesu, welche allein wahrhaft frei macht.

Indem wir hoffen, in dem Bisherigen unsere principielle Auffassung von dem in sich gebundenen und daher freien Verhältniß der Theologie und Kirche gerechtfertigt zu haben, drängt sich uns schließlich wohl das Bedürfniß auf, im Hinblick auf unsere landeskirchlichen Verhältnisse die practischen Consequenzen zu ziehen und näher zu entwickeln. Allein es liegen dieselben bei Voraussetzung der Wichtigkeit unserer bisherigen Darstellung so auf der Hand, daß wir sie eigentlich bloß hervorzuheben brauchen.

Die erste und allerdings wichtigste Consequenz ist die, daß die amtlichen Vertreter der Kirche und die berufsmäßigen Vertreter der Theologie, also Geistlichkeit und theologische Facultät nicht in zwei gesonderten Heerlagern einander gegenüberstehen, sondern als gemeinsame Arbeiter im Weinberge des Herrn und als Hausgenossen in dem Einen Gotteshause sich gegenseitig stützen und fördern. Das wird aber in dem Maße geschehen, als die wissenschaftlichen Theologen, wenn sie anders *theologi crucis* sind, sich lebendig betheiligen an allen Erfahrungen und Verhandlungen, die unsere Landeskirche in ihrer Kreuzesnachfolge Jesu zu durchleben haben wird, was vorzugsweise durch fleißigeren Besuch der Landessynoden und Pastoralconferenzen sich verwirklichen muß¹⁾. Das

1) Meine persönliche Meinung und — ich kann nicht leugnen — auch mein innerstes Bedürfniß geht daher dahin, daß auch wir Docenten und Doctoren der Theologie als Diener der Kirche müßten anerkannt und durch amtliche Einsegnung

wird aber auch nur dann gedeihliche Früchte tragen, wenn die Geistlichkeit unserer Kirche, die ja fast ausnahmslos aus der *filiiatio* der Dorpatschen Universität hervorgegangen, dessen eingedenk bleibt, daß die practische Amtsthätigkeit der steten, lebendigen Berührung mit dem wissenschaftlichen Leben nicht entzogen sein kann, ohne in Starrheit oder Unfreiheit zu gerathen. Gott der Herr stärke und fördere in dieser Beziehung die gegenseitige Selbstmittheilung und Selbstzucht.

Die zweite wichtige Consequenz ist aber die, daß die öffentliche Repräsentation der Kirche nicht einseitig in den Consistorien oder in der Spitze derselben, im Generalconsistorium gesucht werden kann, sondern daß beide, die Consistorien mit ihrer Spitze als Vertreter der kirchenregimentlich-rechtlichen und die theologische Facultät als Repräsentantin der wissenschaftlich-lehrhaften Seite des kirchlichen Gesamtlebens sich gegenseitig ergänzen. Nur von diesem Gesichtspunkte aus — der allerdings jene abstracte und formale Freiheit der wissenschaftlichen Theologen absolut ausschließt — läßt sich's rechtfertigen, daß die theologische Facultät als solche Schriften geistlich-lehrhaften Inhaltes in die Oeffentlichkeit kommen lassen, ohne sich dem *Imprimatur* der kirchenregimentlichen Behörde zu unterziehen. Da das letztere wäre geradezu wider das Wesen und die Aufgabe einer theologischen Facultät, welche, ebenfalls auf die Symbole der Kirche verpflichtet, ein sachgemäßeres Urtheil über die Lehrreinheit haben muß, als eine der Majorität nach aus Laien und Juristen zusammengesetzte und von weltlichem Präsidium geleitete Behörde. Das Endurtheil aber über etwaige Lehrabweichungen bedenklicher Art müßte weder der Facultät, noch den Consistorien als solchen zustehen, sondern (was freilich nach unserem Kirchengesetz noch nicht geregelt ist) der Gemeinschaft, die über beiden steht, wenn sie richtig organisiert ist, nämlich den Synoden, respective der Generalsynode.

oder Ordination zu unserm ernstem und verantwortlichen Berufe eingesegnet werden. Sollen diejenigen, welche alle Diener unserer Kirche, alle Pastoren zu bilden und vorzubereiten haben, selbst nicht Träger des Amtes, selbst „Laien“ sein? Wir liegt darin ein unauf löslicher Widerspruch, an welchem ich innerlich schwer zu tragen befähigt bin.

Eine dritte naheliegende Consequenz unserer sachlichen Entwicklung ist aber das unabweisbare Bedürfniß, ein gemeinsames literarisches Organ zu haben, in welchem von beiden Seiten der Gewinn der fortschreitenden Geistesarbeit niedergelegt und veröffentlicht wird. Ein solches Organ, das eben der „Theologie und Kirche“ in dem angegebenen Sinne dienen soll, hat die Facultät in dieser Zeitschrift geglaubt begründen zu müssen, wahrlich nicht aus einem verwerflichen Kitzel beim Gedanken an weitgreifenderen Einfluß, sondern mit einem inneren Herzensseufzer im Bewußtsein der schweren Aufgabe und ihrer eignen Berufslast, die sie ohnedies kaum zu tragen vermag. Sie wird Gott danken, wenn sie selbst in diesem Organ nur dann und wann zu Worte kommt und wenn durch reichliche Mittheilungen unserer Geistlichkeit und durch freundliche Zusendungen aus Deutschland eine reiche Mannigfaltigkeit des Inhalts zu Stande kommt, welche den weit im Lande zerstreuten Bekennern Christi sowohl in der Geistlichkeit, als auch in der christlichen Gemeinde zu Gute kommt. Aber allerdings glaubte unsere Facultät der Ueberzeugung sein zu müssen, daß sie als einziger wissenschaftlich-theologischer Mittelpunkt der deutsch-evangelischen Kirche in Rußland die verantwortliche Arbeit übernehmen mußte, die in der Redaction einer solchen Zeitschrift liegt.

Im Rückblick aber auf das, was wir als eigentliche Aufgabe einer theologischen Facultät erkannt, stimmen wir von ganzem Herzen ein in das Wort des großen *praeceptor Germaniae*, wenn er im Namen der theologischen Wissenschaft schreibt: 1)

Non gigno novas opiniones, nec aliud majus scelus esse in ecclesia Dei sentio, quam ludere fingendis novis opinionibus et discedere a prophetica et apostolica scriptura et consensu vero ecclesiae Dei. Sequor autem et complector doctrinam ecclesiae Witebergensis, quae sine ulla dubitatione consensus est ecclesiae catholicae Christi. Hortor et scholasticorum gregem, ut cogitent, qua in statione a Deo collocuti sint, et sciant, se ecclesiae Dei seminaria

1) Vgl. Corp. Ref. XXI, pag. 602 u. 604 in der letzten Ausgabe der loci.

esse. Nam ex hoc numero filius Dei sumit Evangelii ministros, quos praeparari vult in scholis.

Mit Melanchthon und Luther, den Glaubenshelden unserer Kirche und wahrhaftigen Theologen des Kreuzes, im Gehorsam gegen das Wort Gottes und im Glauben der Väter uns eins wissend, hoffen wir unter Gottes Segen auch mit dieser unserer Zeitschrift für „Theologie und Kirche“ der wahren Einheit beider, hier und in Deutschland, an unserem Theile zu dienen. Eingedenk des Wortes unseres Einigen Herrn und Meisters (Marc. 9, 50): „habt Salz bei euch und habt Frieden unter einander,“ wollen wir zwar allen faulen und salzlosen Frieden verabscheuen, aber doch mit dem wahren Salz der Selbstzucht dem heiligen Frieden im Glauben und in der Liebe nachjagen. — Wo das in aller unserer theologischen und practischen, und so auch in der gemeinsamen Arbeit an dieser Zeitschrift geschieht, da wird der Segen Gottes nicht ausbleiben. Es wird ernstlich befolgt werden das Mahnwort unsres Melanchthon: *Non temere labefactetur concordia!* — und in dem Maaße sich erfüllen, als das noch tiefere Wort Luthers an uns sich bewahrheitet: „Theologia macht Sünder.“

Dr. Al. v. Oettingen.

II.

Die Ehe des Propheten Hosea.

nach Hosea I—III.

Von

Prof. Dr. J. H. Kurr.

A. Das erste Stadium dieser Ehe.

(Hosea I. II.)

Die Frage, ob die nach Hosea K. 1—3 von Jehova diesem Propheten anbefohlene, und von ihm im Gehorsam gegen Gottes Wort eingegangene Vermählung mit einem Hurenweibe als eine wirklich und äußerlich vollzogene angesehen werden könne oder müsse, bedarf und fordert, wie mir scheint, bei dem ziemlich einseitigen Stande der darüber in den letzten Decennien gepflogenen Verhandlungen, die fast alle gegen die realistische und für die idealistische Auffassung entschieden haben, dringend eine erneuerte Untersuchung, welche auch einmal wieder das Gewicht der entgegenstehenden Momente eingehend würdigt und gebührend geltend macht. Nachdem Hengstenberg in seiner Christologie¹⁾ mit einer überschüttenden Fülle wenig stichhaltiger Gründe die realistische Deutung als auf allen Seiten unverständlich und unmöglich zu erweisen und den Bericht unsres Propheten in K. 1—3 als ein innerliches, visionäres Erlebnis darzuthun sich bemüht hat, nachdem Maurer²⁾, Hitzig³⁾ und Simson⁴⁾ in ihren Commentaren energisch die allegorisch-parabolische Fassung als allein zulässig präconisirt, Ewald⁵⁾ und

1) Christologie des A. T. 2. Aufl. I, S. 183—331. Berl. 1854.

2) Commentar. in Vel. Test. Vol. II, p. 198 sqq. Lps. 1836.

3) Die zwölf H. Prophet. erklärt. 2. A. Lpz. 1852.

4) Der Prophet Hosea, erklärt und übersetzt. Hamb. 1851.

5) Die Propheten des alten Bundes erklärt. Stuttgart. 1840.

Umbreit¹⁾ dagegen zwei neue, halb realistische und halb idealistische Deutungen aufgestellt haben, die beide gleich haltlos sind, und nur ein einziger Ausleger, von Hofmann, wieder ausschließlich auf die realistische Auffassung zurückgegangen ist²⁾, dabei leider jedoch von Hengstenberg's unbegründeten Voraussetzungen so viel mit herübergenommen hat, daß auch seine ohnehin sehr summarische Behandlung des Gegenstandes als ungenügend und zum Theil verfehlt angesehen werden muß, bedarf wohl ein Versuch, wie der vorliegende, keiner ausführlicheren Rechtfertigung. Wenn ich nun bei der Bekämpfung der gegnerischen Gründe und Einwände mich vorzugsweise an Hengstenberg's Erörterungen halte, so ist dies durch den Stand der Dinge gefordert, indem er unter Allen am Ausführlichsten, Eingehendsten und Allseitigsten die von mir als einzig zulässig erkannte Auffassung bekämpft hat. Ich durfte dabei auch nicht einmal diejenigen seiner Gegengründe, welche die übrigen Bestreiter als nichtig preisgegeben und zum Theil selbst bekämpft haben, unberücksichtigt lassen, da er sie in der zweiten Auflage seiner Christologie alle wiederholt hat, und auch Hävernici³⁾ in seiner Einleitung⁴⁾ mit großer Zuversicht darauf pocht, „daß Hengstenberg's Beweisführung bis jetzt unwiderlegt geblieben sei“, — „denn die Einwendungen von Hofmann, fügt er nicht minder zuversichtlich hinzu, sind der Art, daß sie wohl kaum auf dem Namen von Gründen im eigentlichen Sinne Anspruch machen dürfen“. Doch werde ich natürlich auch auf die übrigen Bestreiter, wo sie neue Momente beibringen, besonders auf Simson, den besonnensten und umsichtigsten unter ihnen, die gebührende Rücksicht nehmen.

Der Befehl Jehova's an Hosea, ein Hurenweib zu ehelichen, erging an denselben gleich im Anfange seiner prophetischen Wirksamkeit, oder vielmehr: dieser Befehl fiel mit seiner Berufung

zum Prophetenamte zusammen (K. 1, 2), und die Ausrichtung desselben war der Anfang seiner prophetischen Wirksamkeit selbst (K. 1, 3 ff.). Dieselbe begann nach der Ueberschrift des Buches (K. 1, 1) zur Zeit, als Usia über Juda, und Jerobeam II. über Israel herrschte. Auf ungefähr dieselbe Zeit weist auch der Inhalt der Weissagung, namentlich K. 1, 4 hin, denn dieser Ausspruch verkündigt den unmittelbar nahe bevorstehenden Untergang des Hauses Jehu's.

Hosea lebte und wirkte ausschließlich im Reiche Israel und nur gelegentlich geht er auch etlichemal auf die Gegenwart und Zukunft des südlichen Bruderreichs ein. An zwei todbringenden Schäden krankte aber schon vom Momente seiner Entstehung an das nördliche Reich: Abfall vom Hause Davids auf Zion und Abfall vom Hause Jehova's auf Moriah, — oder objectiv ausgedrückt: Mangel eines legitimen (theokratischen) Herrscherhauses, und Mangel einer legitimen Kultusstätte. Durch den Abfall vom Hause Davids erhielt das Reich seine Existenz; durch den Abfall vom Hause Jehova's sollte sie aufrecht erhalten werden. So konnte das Reich nicht bestehen, ohne diese Schäden zu nähren und zu pflegen, und doch konnten auch diese Schäden nicht bestehen, ohne den Untergang des Reiches herbeizuziehen. Der Mangel eines legitimen Herrscherhauses bedrohte das Reich stets mit Revolution und Anarchie. Königsmord folgte auf Königsmord; eine Dynastie stürzte nach der andern, durch die andre. Und in der Regel war, wie es unter so desolaten Umständen kaum anders möglich war, eine Dynastie immer verworfener als die andre, ein König fast immer gottloser als der andre. Natürlich lösten sich unter solchen Umständen alle Bande der Ordnung, des Rechtes und der Sittlichkeit im Innern des Reichs; und nach Außen hin wurde die politische Stellung desselben immer schwächer und unhaltbarer. Noch verderblicher aber als durch den Mangel eines legitimen Herrscherhauses wurde der Abfall vom Hause Davids durch den Mangel einer legitimen Kultusstätte, die er nach sich zog, indem dadurch auch der religiöse Halt und mit ihm jede Schutzwehr gegen die einweisende Unsittlichkeit, jede reformatorische und regenerativische Triebkraft verloren ging. Jerobeam I., der Stifter des Reiches, glaubte, im denselben Haltung

1) Prakt. Commentar über die Proph. d. N. Bundes. Bd. IV, Hamb. 1844.

2) Weissagung und Erfüllung im N. u. N. T., Nördlingen 1841, I, 265 ff.

3) Handb. der hist. krit. Einleitung in d. N. T. Bd. II. Abth. II. S. 287. Erlg. 1844.

und Dauer zu geben, seinen Unterthanen die Theilnahme am Tempelcultus untersagen zu müssen, weil er erkannte, daß die politische Spaltung nicht von Bestand sein könne, wenn sie nicht zugleich auch durch eine religiöse Spaltung verstärkt und befestigt werde, weil er befürchtete — und gewiß nicht ohne Grund, — daß die Fortdauer der religiösen Einheit über kurz oder lang nothwendig die Wiederherstellung auch der politischen Einheit nach sich ziehen werde. Zwar der Jehova=Dienst sollte nicht abgeschafft werden, sondern nur der Tempeldienst. Und um ihn zu ersetzen, wurde der Kälberdienst eingeführt und an den beiden Grenzen des Reiches zu diesem Behufe, zu Dan und Bethel, goldene Kälber als Symbole Jehova's aufgestellt. Diese Neuerung war nach vier Seiten hin äußerst verderblich: 1) Sie war faktisch eine Losagung von Jehova, der schon im dekalogischen Grundgesetze ein solches *Quid pro quo* auf das strengste verpönt hatte, — eine Losagung vom Jehovaglauben, von Jehova's Bund, von Jehova's Verheißungen, die Jehova's Zornes- und Gerichteifer über Land und Volk wecken und herbeiführen mußte. 2) Ihre Einführung zog die Auswanderung der meisten Leviten und überhaupt aller theokratisch Gesinnten im Lande nach sich, beraubte also den Staat seiner besten und edelsten Bewohner, entzog ihm das Salz, das ihn vor Fäulniß und Verderben allein noch zu bewahren im Stande gewesen wäre. 3) Das heuchlerische Wesen der neuen Religion, das nur Schein und Lüge statt Kraft und Wahrheit darbot, war nicht im Stande, einen sittlichen und religiösen Halt für das Staats-, Volks- und häusliche Leben darzustellen; vielmehr beförderte es positiv die Unsitlichkeit nach allen Seiten hin. Und endlich 4) konnte sich dieses neue Religionswesen in seiner heuchlerischen, lügnersischen Halbherzigkeit, in seiner schwankenden, haltlosen Stellung zwischen Jehovadienst und Naturodienst auf die Dauer nicht in der allerdings anfänglich beabsichtigten Abgeschlossenheit gegen den Baalsdienst behaupten. Vermöge des verführerischen Reizes der Naturreligion, die jetzt noch auf dem Gipfel ihrer Blüthe stand, mußte dieselbe, nachdem durch den Kälberdienst eine Bresche in die streng-geschlossene Geistes-Religion des Jehovismus gebrochen war, immer unaufhaltsamer eindringen, immer ent-

schiedener, immer ausschließlicher sich geltend machen. Der Kälberdienst mußte als das, was er seiner Natur nach war, sich auch in der Erscheinung bethätigen, als Mittel- und Uebergangsglied zum eigentlichen Natur- oder Baalsdienste, dessen Unzuchtsgräuel dann die sittliche Vergiftung des Volkslebens vollenden mußten.

Der Abfall der zehn Stämme vom Hause Davids fällt unter einen zwiefachen Gesichtspunkt. Einmal war er eine wohlverdiente Strafe für das Haus Davids, und insofern von Gott nicht nur zugelassen, sondern auch gewollt und herbeigeführt (1. Kön. 11, 31 ff.). Von Seiten des abfallenden Volkes war aber nichtsdestoweniger der Abfall eine unberechtigte, widergöttliche That. Denn die widergöttlichen Motive alten Hasses und tief gewurzelter Eifersucht gegen den bevorzugten Bruderstamm Juda, sowie untheokratisch sündhafte Sonderungs- und Selbstständigkeitsgelüste spielten die Hauptrolle dabei. Indem sie sich vom Hause Davids los sagten, dem Gottes Wahl, Berufung und Verheißung ewigen Bestand und die Mittlerschaft der Heilsentwicklung zugesagt hatte (2. Sam. 7), sagten sie sich zugleich auch von Jehova los. Ihr Abfall war, obwohl Jehova ihn für seine Zwecke, nämlich zur Züchtigung des Hauses Davids benutzte und verwandte, doch ein Majestätsverbrechen gegen den Gefalbten Jehova's, und somit gegen Jehova selbst.

Aber dennoch hatte das erste ephraimitische Königsengeschlecht, das Haus Jerobeams I., dadurch daß es zum Organe göttlicher Züchtigung für David's Haus berufen war, ein gewisses Maas von göttlicher Berechtigung, von wenigstens negativer Legitimation seitens Jehova's. Diese spricht sich 1. Kön. 11 darin aus, daß ein Prophet Jehova's, Ahia, dem Jerobeam sein Königthum über die zehn Stämme weisagt und es ihm symbolisch verbürgt und versiegelt, — ja noch mehr, derselbe Prophet verheißt ihm sogar im Namen Jehova's (v. 38) relativen Bestand seines Reiches und Hauses. Falls er und seine Nachkommen, verheißt ihm Ahia, in Jehova's Wegen wandeln würden, wie David gethan, so werde auch ihm Jehova ein beständiges Haus bauen, wie er David es gebaut habe. „Und ich will den Samen David's um deswillen demüthigen, doch nicht ewiglich.“ Also bloß bedingungsweise, und

bloß relativen Bestand verbürgt der Prophet ihm, — ohne Zweifel bis zu dem Höhepunkte in der Geschichte des davidischen Hauses, wo nach der Verheißung dessen Königthum zu seiner höchsten und ewigen Vollendung gelangen soll¹⁾. Doch an die Erfüllung dieser Verheißung war nicht zu denken, denn vom ersten Tage seiner Regierung an schlug Jerobeam ungöttliche Wege ein, und seine Nachfolger trieben es noch schlimmer als er. So verscherzte Jerobeams Haus das Maß göttlicher Legitimation, das ihm anfänglich gegeben war, und verlor die Aussicht auf eine den göttlichen Heilsgedanken sich harmonisch einfügende Zukunft. Schon im vierten Gliede ging es unter. Das Princip der Legitimität war selbstmörderisch durch ihn selbst vernichtet worden, die Illegitimität, die Revolution und Usurpation gewann die Oberhand. Jerobeams dritter Nachfolger Ela wurde mit seinem ganzen Hause von seinem Stallmeister Simri ermordet, aber auch dieser behauptete den usurpirten Thron nur sieben Tage lang, indem der Feldherr Omri, Ahabs Vater, ihn stürzte. Ahabs Haus, dem alle, auch die negative Legitimation seitens Gottes fehlte, gerieth durch seine unheilvolle Verbindung mit dem phönizischen Königshause in gänzliche Possagung von Jehova. Der Jehovadienst wurde auch nicht einmal mehr in der Form des Kälberdienstes geduldet, sondern offener Baalsdienst als Staatsreligion eingeführt. Und obwohl es, besonders durch die Propheten Elias und Elisa geweckt und genährt, an bessern Regungen und Elementen in Ahab und seinen Nachfolgern nicht ganz und gar fehlte, vermochten diese doch nicht das eingedrungene Gift zu bewältigen. Zur Ausrottung des Hauses Ahabs wurde daher Jehu von Jehova bestellt. Im

1) Doch hätte, falls Jerobeams Haus der ihm gestellten Bedingung entsprochen hätte, auch wohl früher noch der scheinbare Widerspruch zwischen Ahabs und Nathan's Verheißung sich ausgleichen können, — in einer Weise, die dem Hause Jerobeams dauernden Bestand gewährte, und doch die Rückkehr der getrennten Bruderreiche unter die Einheit des Königthums zuließ. Was die Verschwägerung des Hauses Josaphat's mit dem Hause Ahabs vielleicht anbahnen sollte, aber nicht zu erzielen vermochte, weil die Basis dieser Verschwägerung widergöttlich war, — hätte vielleicht, wenn Jerobeams Haus der ihm gestellten Bedingung entsprochen, unter Mitwirkung der göttlichen Vorsehung, durch eine Erbtochter oder dergleichen Eventualitäten erzielt werden können.

Auftrage Elisa's salbte nämlich ein Prophetenschüler ihn zum Könige über Israel (2 Kön. 9, 6 ff.) Aber auch Jehu vermochte es doch nicht über sich, die Politik Jerobeams zu verlassen, und seinen Unterthanen wieder den Tempeldienst in Jerusalem zu gestatten. Der Kälberdienst vielmehr sollte wie zu Jerobeams Zeiten anschließliche Staatsreligion sein. Aber allerdings den Baalsdienst rottete er schonungs- und rücksichtslos aus, und nach dieser Seite hin eiferte er mit glühendem Eifer für die Ehre Jehova's. Und auch dies schon wird ihm in Gnaden angerechnet. Unter der 41jährigen Regierung seines dritten Nachfolgers Jerobeam II. ersteigt sogar das Reich den Gipfel seiner Macht und Blüthe, — aber nur um bald nachher um so jäher von dieser Höhe herabzusteigen und seinem Untergange unaufhaltsam entgegen zu eilen. Denn so gründlich auch Jehu den Baalsdienst auszurotten bemüht gewesen war, konnte diese Reformation doch nicht von bleibendem Erfolg begleitet sein, weil sie auf halbem Wege stehen geblieben war. Auch der Baalsdienst, gegen dessen Wiedereinreißen der restituirte Kälberdienst kein hinlängliches Schutzmittel darzubieten vermochte, fand, wie wir eben aus der Weissagung unseres Propheten erfahren, in ganzem Lande wieder offenen Eingang. Und wie sehr trotz der äußerlichen Blüthe dennoch innerlich die Zustände des Reiches unter diesem Könige unterhöhlt und zerfressen gewesen sein müssen, zeigte sich sogleich nach seinem Tode. Denn sein Sohn Sacharja konnte erst nach 11-jähriger Anarchie¹⁾ den väterlichen Thron besteigen und auch dann nur sechs Monate lang ihn behaupten. Er wurde ermordet, und mit ihm erlosch Jehu's Geschlecht. Nun folgte Königsmord auf Königsmord und 50 Jahre nach Sacharja's Tod zerstörten die Assyrer das Reich.

A. 1—3 bildet den ersten Haupttheil unfres prophetischen Buches. Er gliedert sich in drei Abschnitte, deren gemeinsames Thema ist: Die Ehe Jehovas mit dem abgöttischen Israel abgebildet durch die

1) Die Wirklichkeit dieses Interregnums, welche von Ewald, Thinius u. A. bestritten worden ist, haben Simson l. c. S. 13 ff. u. Hengstenberg S. 200 anerkannt und erwiesen.

Geschichte der Ehe des Propheten mit einem Hurenweibe. Die drei Abschnitte sind drei Variationen desselben Themas:

1) R. 1, 1 — 2, 3. Der Prophet nimmt auf Gottes Geheiß ein Hurenweib zur Ehe, indem er zugleich ihre in der Hurerei erzeugten Kinder zu sich nimmt (adoptirt). Er zeugt aber auch selbst mit ihr drei Kinder, die er mit Unglücksnamen belegt, als Verkündiger der göttlichen Gerichte, welche dem damaligen in Abgötterei erwachsenen Geschlechte Israels bevorstehen. Nach Vollziehung dieser Strafgerichte soll sich aber auch die göttliche Erbarmung wieder geltend machen, wo dann die Unglücksnamen in Segensnamen sich verwandeln.

2) R. 2, 4 ff. Dieser Abschnitt führt die Anwendung und Ausdeutung der im vorigen Kapitel beschriebenen Ehe des Propheten auf die Ehe Jehovas mit Israel noch weiter aus, und zwar so, daß, um mit Rückert zu reden¹⁾, das bedeutende Paar im bedenteten verschwindet, und Israel unverhüllt und in eigentlicher Gestalt als das Urbild des buhlerischen Weibes erscheint. Die Verlassenheit, Noth und Hilfslosigkeit, in welche das Weib geräth, nachdem der Gemahl seine fürsorgende Hand von ihr gezogen, bringt sie zur Erkenntniß und Bekehrung, wobei Jehova ihr liebend entgegenkommt und von Neuem sich mit ihr verlobt zu ewigem, fortan unsterblichem Liebesbunde.

3) R. 3. „Das bedeutende Paar kehrt zurück zu neuer Beziehung“. Der Prophet sucht sein entlaufenes und verstoßenes, in Noth und Elend lebendes Weib auf, versorgt sie, um sie nicht umkommen zu lassen, aber doch auch zugleich sie in heilsamer Zucht zu erhalten, mit dem nothdürftigsten Lebensunterhalte, und hält sich selbst auf längere Zeit fern von ihr, um sie, die nun weder buhlerischer noch ehelicher Gemeinschaft genießt, durch Entbehnung zu bessern und zu bereiten für die volle Wiederherstellung des ehelichen Bundes. Diese Detentionszeit ist ein Bild der Zeit, wo Israel von Jehova zeitweilig verworfen, weder wahren noch falschen Cultus

hat, weil ihm der letztere verleidet ist, und zu erstem ihm durch Gottes Gericht die Mittel entzogen sind.

Diese drei Variationen des Themas, wie sie in den drei Abschnitten vorliegen, kann man in der Kürze auch so unterscheiden:

1) Die Prophetenkinder als strafende Zeugen gegen ihre Adoptivbrüder, die Hurenkinder.

2) Die Prophetenkinder als strafende Zeugen gegen das sich erneuernde hurerische Treiben ihrer Mutter.

3) Der Prophet selbst als strenger und doch liebender und erbarmender Zuchtmeister seines ehebrecherischen Weibes.

Hengstenberg (S. 207) bringt die Hauptansichten über das Verständniß unsres Berichtes unter die anschaulichen Rubriken: 1) wirklich und äußerlich, 2) nicht äußerlich und nicht wirklich, und 3) wirklich und nicht äußerlich.

Als äußere, thatsächliche Wirklichkeit fassen den Bericht die meisten und angesehensten Kirchenväter (Theodoret und dessen Antipode: Cyrill von Alexandrien, Augustin u. A.), ferner fast alle ältern Ausleger der lutherischen Kirche, unter den Neuern nur Stuck¹⁾ und v. Hofmann. Die idealistische Auffassung ist nach zwei verschiedenen Richtungen auseinander gegangen. Rein parabolisch und allegorisch ohne alle äußere Anknüpfungspunkte im ehelichen Leben des Propheten und ohne alle äußere wie innere Wirklichkeit des Erlebens faßt den Bericht wahrscheinlich schon der chaldäische Paraphrast, der die Worte Jehova's: „Gehe hin und nimm ein Hurenweib“ also umschreibt: „Gehe, weis sage gegen die Bewohner der ehebrecherischen Stadt“. Viel klarer und entschiedener findet sich diese Auffassung bei Calvin²⁾: *quum ergo propheta docere coepit, tale fuit exordium ejus: Dominus hic me constituit quasi in teatro, ut vobis exponam, uxorem esse a me ductam, uxorem assuetam stupris et scortationibus, et me genuisse ex ea liberos. Sciebat totus populus, nihil esse tale, sed propheta perinde locutus est, ac si pictam*

1) Hoseas proph. Introduct. praemis., vertit, commentatus est etc. Lps. 1828.

2) Praelectiones in Hoseam p. 5. Edit. Genev. 1610, Vol. V.

1) Hebräische Propheten übers. und erläutert. Erste (und einzige) Lieferung, 2pp. 1831, S. 46.

tabulam ante oculos eorum exponeret. Diese Auffassung findet sich auch bei den meisten neuern Auslegern, namentlich bei Rosenmüller, Maurer, Hitzig, Simson. Hitzig z. B. sagt: „Das wie wirklich Hingestellte ist Fiction“. Als ein bloß innerliches, visionäres Erlebnis faßt schon Hieronymus unsern Bericht in seiner *epist. ad Pammachium* und zu Hosea 1, 8, und nach Rufin's Aussage behaupteten die Origenisten seiner Zeit, der Prophet habe diese Ehe nur im Geiste geführt. Unter den neuern Auslegern ist Hengstenberg der eifrigste Vertheidiger dieser Ansicht. Eine zwischen der ersten und zweiten Auffassung vermittelnde Stellung nehmen Ewald's und Umbreit's Auslegungen ein. Ewald nimmt eine freie Umbildung eines wirklich erlebten Falles an. Namen und allgemeines Wesen des Weibes seien geschichtlich, der freien Umbildung aber sollen die Namen und die Folge der Kinder angehören. Wir können diese Auffassung, welche allzudeutlich die Signatur willkürlichen Beliebens an sich trägt, schon gleich hier als beseitigt ansehen.

Umbreit behauptet zwar die Wirklichkeit der Verhehlung des Propheten mit dem genannten Weibe, will aber bei der Bezeichnung desselben als eines Weibes der Hurerei den bildlichen Begriff der Hurerei = Abfall von Jehova festgehalten wissen. „Sowie der Bund Jehova's mit dem Volke von den Propheten eine Ehe genannt wird, so ist auch die prophetische Verbindung Hosea's mit demselben eine solche, denn er ist ja Gesandter und Mittler Gottes. Fühlt er daher den unabweisbaren Beruf in sich, mit Israel in eine eheliche Gemeinschaft einzutreten, so ist er genöthigt sich mit einer Hure zu verbinden. Denn ganz Israel hat die Ehe mit Jehova gebrochen und mit fremden Göttern gebuhlt. Ja, sein eignes Weib, Gomer, die Tochter Diblaims, ist nicht rein, sondern in die allgemeine Schuld verflochten, und so ist sie in individuellster Darstellung Stellvertreterin des ganzen Volkes. Drei Kinder hat sie ihm geboren, zwei Söhne und eine Tochter, und er muß sie Kinder einer buhlerischen Ehe nennen, denen er symbolische, auf die Strafe des Treubruches deutende Namen giebt. So ist die wirkliche Ehe des Propheten ein Sinnbild der geistigen mit seinem Volke.“

Simson urtheilt S. 68 von dieser Auffassung, „daß sie auf den ersten Blick etwas Empfehlendes habe“. Ich vermag ihr dies nicht nachzurühmen. Vielmehr erschien mir die unerlaubte Confusion von Bild und Sache in ihr auf den ersten Blick allzugreß, als daß ich auch nur vorübergehend mich von ihr hätte angezogen fühlen können. Sie setzt voraus, daß die Darstellung des Verhältnisses eines Propheten zum Volke unter dem Bilde einer ehelichen Verbindung dem alten Testamente ebenso geläufig sei, wie die des Bundes Jehova's mit dem Volke, während jenes uns auch nicht ein einziges mal im ganzen alten Testamente entgegentritt. Auch läßt die Natur des Bildes dies gar nicht zu. Allerdings ist auch der Prophet in seiner Sphäre, wie der König und der Priester in der ihrigen, dem Volke gegenüber Repräsentant und Mittler Jehova's, weshalb Elias sagen konnte: „Es soll dieser Tage weder Thau noch Regen kommen, ich sage es denn“. Jehova's königliche Stellung zum Volke konnte der König Israels nicht bloß abbilden, sondern auch wirklich und persönlich repräsentiren, wie auch ein Vizekönig königliche Macht über die Unterthanen des Königs ausüben kann, ohne dessen monarchische Stellung zu verlegen. Aber keiner der theokratischen Beamten in Israel, weder der König, noch der Priester, noch der Prophet konnte als Jehova's eheliche Stellung zu Israel persönlich repräsentirend und repräsentativ ausübend gedacht werden, ebenso wenig wie ein Beamter des Königs dessen eheliche Rechte über seine Gemahlin repräsentativ ausüben kann. Israel kann nicht als die Gattin Jehova's und zugleich in demselben Sinne als die Gattin des Jehova repräsentirenden Propheten gelten. Wohl aber kann sehr füßlich die Ehe des Propheten mit dem Weibe seiner Wahl als ein Bild der Ehe Jehova's mit dem Volke seiner Wahl hingestellt werden, wenn dieser Ehebund in seinen Verhältnissen und Entwicklungen sich der Geschichte des Gnadenbundes Jehova's mit Israel entsprechend gestaltet. So ist also schon der Grundgedanke der Umbreit'schen Auffassung völlig verfehlt und unzulässig. Aber auch, wenn wir ihn als richtig voraussetzen wollten, wenn wir auch wirklich den undenkbaren Gedanken vollziehen könnten, der Prophet sei als Stellvertreter Jehova's der Repräsentiv-Gemahl Israels als der Gattin Jehova's,

so würde auch dann noch Umbreits Auffassung auf allen Seiten unzulässig und verfehlt sein. Denn wollte der Prophet die Verhältnisse dieser seiner geistlichen Ehe in seiner leiblichen Ehe zur abbildlichen Anschauung bringen, so konnte dies begreiflich nur in einer solchen Ehe geschehen, in welcher jene geistlichen Verhältnisse sich in die entsprechenden leiblichen Verhältnisse umgesetzt wiederfanden: Die geistliche Hurerei und Ehebrecherei des geistlichen Weibes hätten dann als leibliche Hurerei und Ehebrecherei sich bei seinem eheleiblichen Weibe wiederfinden müssen, denn Abgötterei ist eben so wenig ein Bild der Abgötterei, als die Hure ein Symbol einer Hure ist.

Erweist sich uns also auch dieser Vermittelungsversuch zwischen der realistischen und idealistischen Auffassung als gänzlich verfehlt, so bleibt uns nur noch die Wahl zwischen den drei übrigen. Hengstenberg bemerkt nun S. 207: „Von diesen drei Ansichten, wirklich und äußerlich, nicht äußerlich und nicht wirklich, wirklich und nicht äußerlich, muß zuerst die zweite beseitigt werden.“ Wir sind anderer Meinung: Zuerst muß, glauben wir, diejenige, für welche Hengstenberg selbst sich entschieden hat, nämlich die dritte in dieser Reihe, beseitigt werden, weil sie die unzulässigste von allen dreien ist. Wägen wir die parabolische und die visionäre Auffassung gegen einander ab, so kann es, scheint uns, gar keine Frage sein, daß die Wagschale, in welcher die letztere liegt, durch das Uebergewicht der erstern hoch in die Lüfte geschleunigt werden muß. Denn die visionäre Deutung ist ebenso wie die von Umbreit und die von Ewald aufgebrachte, nichts weiter als ein verunglückter halbherziger Vermittelungsversuch zwischen Ja und Nein, und es gilt auch hier, wie allenthalben, das Wort: *Yes and no is no good theology!* Um das exegetische Gewissen zu beschwichtigen, welches gebieterisch fordert, den durchaus realistisch lautenden Worten des heil. Textes gerecht zu werden, wird scheinbar die Wirklichkeit des berichteten Vorganges anerkannt, — um aber auch dem eigenen Gutdünken, daß so Etwas doch nicht glaublich sei, volle Anerkennung widerfahren zu lassen, wird sodann der als äußerlich geschehen berichtete Vorgang in einen innerlich erlebten, in eine Vision umgedeutet.

Sieht man von den Gründen, welche die parabolische und die

visionäre Auffassung zugleich und gleich sehr drücken und erdrücken, ab, und vergleicht beide bloß an sich und miteinander, so erscheint die erstere ebenso angemessen und verständig als die letztere unangemessen und unnatürlich. Denn wenn, wie die parabolische Deutung annimmt, unser Prophet im Auftrage Gottes vor das Volk trat, wie einst der Prophet Nathan vor den ehebrecherischen König David, und ihm eine fingirte, auf seine eigenen Zustände angepasste Geschichte erzählte, und dann — wie dort Nathan dem Könige David das Wort: „Du selbst bist der Mann!“ — so auch hier Hosea dem Volke das entsprechende Wort: „Du selbst bist das Hurenweib!“ als Unterlage für seine prophetische Mahnung und Drohung entgegen donnerte; — oder aber auch, wenn das Volk aus der schlagend zutreffenden Analogie zwischen ihm selbst und dem fingirten Hurenweibe den parabolischen Charakter der Erzählung und deren Tendenz schon von sich aus erkannte, und demnach das eigene Gewissen ihm schon zurufen mußte: „Du bist das Weib!“ — dann ist Alles bei der Sache eben so einfach als natürlich, eben so sinnvoll als zweckmäßig. Und auch das wäre nicht ohne Analogie, daß der Prophet seine eigene Person in den Mittelpunkt einer bloß parabolischen Erzählung stellt, vgl. 1. Kön. 20, 38 ff. Und kam es, wie auch die visionäre Auffassung behauptet, bloß darauf an, den Propheten seitens Jehova's zu veranlassen, dem Volke in einer bloß idealen Analogie seine Sünden und deren bevorstehende Strafen vorzuhalten, wie wäre dazu ein eigenes visionäres Erleben des zu Erzählenden nöthig oder auch nur besonders förderlich gewesen. Dazu genigte ohne Zweifel ein einfacher Befehl Gottes. Und mehr als dies ist auch nicht geschehen. Denn es heißt: „Das war der Anfang des Redens Jehova's in Hosea, daß er sagte: Gehe hin &c.“ — Aber freilich, die göttliche Einsprache sagt nicht: „Gehe hin und erzähle dem Volke, daß du ein Weib genommen hättest &c.“, — sondern: „Gehe hin und nimm ein Weib &c.“

Hengstenberg replicirt zwar (S. 208): „daß ein bloß innerlicher Vorgang zwecklos gewesen, wird wohl Niemand behaupten wollen,“ — und doch thun wir's, wie Voranstehendes zeigt! — „schon deshalb nicht, weil eine ganze Anzahl unleugbar und allge-

mein zugestanden bloß innerlich vorgegangener symbolischer Handlungen vorhanden ist.“ — und doch leugnen wir, wie unten näher begründet werden soll, theils die Thatsache, theils die Anwendbarkeit derselben auf unsern Fall. — „Der innerliche Vorgang wurde ja erzählt, schriftlich aufgezeichnet“ — aber auch eine von Gott dem Propheten eingegebene Parabel desselben Inhaltes, die erzählt und schriftlich aufgezeichnet worden, hätte dem Volke gegenüber dieselben Dienste geleistet. Das innerliche Durchleben derselben bleibt also noch immer zwecklos, und erscheint eben so wenig nötig, als es nötig war, daß Nathan jene Geschichte vom reichen Manne und dem einzigen Schäflein des armen Mannes vorher in einer Vision innerlich erlebte. — „Ein innerlicher Vorgang hatte vor der nackten Darstellung derselben Wahrheit den Vorzug größerer Anschaulichkeit und Eindringlichkeit“ — ohne Zweifel! aber auch die Einkleidung derselben Wahrheit in eine Parabel hatte ganz denselben Vorzug vor der nackten Darstellung, und wir fragen immer noch: Wozu war es nötig oder förderlich, daß der Prophet sie selbst innerlich erlebte? Ja, wenn das Volk selbst, welches dadurch gestraft werden sollte, jene Wahrheit in visionäre Geschichte eingekleidet innerlich erlebt hätte, oder hätte erleben können, dann, aber auch nur dann, wäre der Vorzug größerer Anschaulichkeit und Eindringlichkeit unverkennbar.

Aber nicht bloß unnötig und unangemessen für den vorliegenden Zweck wäre ein derartiges visionäres Erlebnis des Propheten gewesen, sondern es würde in diesem Falle auch ganz unvorstellbar und dem Wesen der offenbaren Vision widersprechend sein. Bei einer solchen Vision wird demjenigen, der sie empfängt, immer eine noch außerhalb seines natürlichen Bewußtseins, sei es in der Zukunft, sei es in der Ferne, liegende Thatsache, oder eine von ihm noch nicht erkannte Wahrheit durch innerliches bildliches Schauen kundgethan. Das Object des innerlichen Schauens kam allerdings auch ihn selbst, seine eigne Person, betreffen; aber auch dann ist seine freie Spontaneität nur in so fern dabei theilhaftig, als etwa eigene Willigkeit zum Sehen, Hören und Verstehen dabei nötig ist. Nie aber kam eine selbstständige, durch freien Willensentschluß erst darzustellende eigene Handlung des Schauenden, — wie in diesem Falle

die Wahl eines Eheweibes und das Kinderzeugen mit demselben — in der Vision sich entfalten. Derartiges kann wohl in einem natürlichen, aus den geheimnißvollen labyrinthischen Tiefen der menschlichen Psyche heraus sich gestaltenden Traume, oder in einem natürlich-(d. h. krankhaft-)visionären Zustande der Seele stattfinden, nicht aber in einem übernatürlichen, von Gott gewirkten Traume oder Gesichte. Denn dabei verhält sich der Mensch bloß receptiv, nicht selbstständig, nicht frei (d. h. ethisch und verantwortlich) sich entscheidend und handelnd, — er kann es nicht, weil zum eigenen freien Handeln vor Allem das äußere sinnliche, verständige Bewußtsein gehört, welches eben bei der Vision zurückgetreten ist. Den Menschen in einem solchen, des äußern Bewußtseins, als der unerläßlichen Basis freier Handlungen entbehrenden visionären Zustande selbst entscheiden, selbst handeln zu lassen, wäre nicht nur eine *contradictio in adjecto*, und daher undenkbar und unmöglich, sondern auch, wenn die Möglichkeit zugegeben werden könnte, ein seinem freien Willen angethaner, denselben aufhebender Zwang, der am wenigsten bei einer göttlichen Einwirkung angenommen werden kann. — Man müßte also wenigstens einem solchen visionären Erlebnis den ihm von Hengstenberg so oft, so geflüßentlich vindicirten Charakter voller Wirklichkeit absprechen, einer Wirklichkeit, welche in keiner Beziehung hinter der des äußerlichen Erlebnisses zurückstehen soll¹⁾. Aber gerade darin soll ja eben der große Vorzug der Vision vor der bloßen Einkleidung des Gegenstandes in einem Parabel bestehen!

Das ist es, was in *specie* gegen die Annahme einer visionären Grundlage unseres Berichtes spricht. Da dieser Annahme aber nur eine Verschlimmderung der bloß parabolischen Auffassung ist, so gilt auch Alles das gegen sie, wodurch diese als unzulässig erwiesen werden soll, — auch Alles was Hengstenberg selbst gegen die letztern geltend gemacht hat. Im Wesentlichen, d. h. in der Voraussetzung, daß der Prophet dem Volke bloß durch Rede, nicht auch zugleich durch Handlung seinen Abfall von Jehova vor Augen

1) Wie irreführend übrigens diese Anschauung ist, habe ich in meiner Gesch. d. alten Bundes Bd. II, § 92, 1 gezeigt.

gestellt habe, stimmen ja beide vollkommen überein. Aber die Erfinder der visionären Deutung haben mit Recht erkannt, daß die rein-parabolische Deutung, ohne biblischen An- und Rückhalt, ohne thatsächliche Grundlage, gänzlich in der Luft schwebt. Da sie aber dennoch aus spiritualistischen Sympathien von ihr nicht lassen mögen, so haben sie es versucht, ihr durch die Fiction einer s. g. visionären Thatsächlichkeit das fehlende Fundament zu geben. Es hat sich indeß schon gezeigt, daß dieser vermeintliche Unterbau selbst nicht nur ebenfalls in die Luft, sondern, was noch schlimmer, auch nur aus Luft gebaut ist.

Wenn Hengstenberg S. 207 gegen die parabolische Auffassung bemerkt: „Das: Gott hat mir aufgetragen, daß ich euch erzählen soll zc., fehlt ganz, und wird von jenem Ausleger mit nicht größerem Rechte wie bei jeder andern Erzählung ergänzt“, — so ist das allerdings ein gewaltiger Stein des Anstoßes für die parabolische Auffassung, an dem sie nothwendig zerschellen muß. Aber Hengstenberg übersieht dabei auffallender Weise, daß an diesem Stein des Anstoßes mit völlig gleicher Nothwendigkeit auch seine eigene Auffassung zerschellen muß, nicht nur ihr Oberbau, den sie mit jener gemeinsam hat, sondern auch ihr Unterbau, durch den sie ihn hat stützen wollen. Denn es fehlt ebenso sehr jede, auch die leiseste Andeutung, daß der Bericht des Propheten ein visionäres Erlebnis darstelle, und mit völlig gleichem Rechte könnte man jede beliebige andre Nachricht aus dem Leben eines Propheten als visionäres Erlebnis ansehen. Die Worte in B. 2: „Gehe hin, nimm dir ein Weib der Hurerei“ und in B. 3: „Und er ging hin und nahm die Gomer, die Tochter des Diblaim, und sie ward schwanger und gebahr ihm einen Sohn zc.“, stehen so nackt, bestimmt und unzweideutig da, daß es geradezu unmöglich ist, sie mit gutem exegetischen Gewissen anders als äußerlich-geschichtlich zu fassen. Die äußerlich-realistische Auffassung ist nicht nur die zunächst liegende, sie ist die allein vorliegende, ist die allein zulässige, die allein erlaubte¹⁾. Hätte, unter der Voraussetzung, daß es sich hier bloß

um den Vortrag einer Parabel oder um den Bericht über eine Vision handle, der Prophet es darauf angelegt, mißverstanden zu werden, etwa um seine wirkliche Gattin verläumdlich in den Verdacht der Hurerei zu bringen und dem bösen Feimunde über sie Thür und Thor zu öffnen, er hätte es mit aller Kunst und Anstrengung geschickter und — wenigstens bei unbefangenen Lesern — auch des Erfolges gewisser, nicht anfangen können, als auf diese Weise. Und wäre es die Aufgabe des Exegeten, aller gesunden Sermoneutik ins Angesicht zu schlagen und sich von allen Gesezen der grammatisch-historischen Interpretation zu emancipiren, so könnte ihm die allegorische oder visionäre Deutung dieser Stelle als Muster empfohlen werden¹⁾.

die Worte lauten, als äußerlicher Vorgang zu deuten sei, ist nur ein Fall denkbar, der dazu berechtigen oder nöthigen könnte, ihn anders zu deuten, — wenn nämlich das, was berichtet wird, ohne unter die Kategorie des Wunders gebracht werden zu können, doch außerhalb des Bereiches der physischen Möglichkeit läge. Daß solch ein Fall aber hier nicht vorliegt, bedarf keines Beweises.

1) Daß die rationalistischen und rationalisirenden Ausleger fast alle so einstimmig Fronte machen gegen die realistische, durch die Worte so bestimmt und unabweißbar geforderte Auffassung, könnte, da hier keine dogmatischen Interessen mitzuwirken scheinen, befremden. Aber dieser Schein ist nur Täuschung. Ein tieferer Blick zeigt, daß solche allerdings im Spiele sind. Der Rationalismus, der aus dogmatischen Vorurtheilen den biblischen und kirchlichen Begriff des Propheten als einen unmöglichen verwirft, vielmehr in ihnen nur Patrioten und Politiker erkennt von tieferer Einsicht in das Verderben der Zeit und dessen Ursachen und Folgen, sowie in die Mittel, ihm zu begegnen, als die große Masse des Volkes und die verblendeten, selbstsüchtigen Leiter des Staatswesens sie befaßen, — kann sich begreiflich nicht in eine Thatsache, wie die hier berichtete, finden. Nur daß ein Prophet so reden, nicht aber, daß er auch so thun könne, vermag er zu begreifen. Wo sollte der Prophet auch, wenn sein präntendirtes Verhältnis zu Jehova nur ein nach dem Grundsatz: der Zweck heiligt die Mittel, fingirtes war, den Antrieb und die Freudigkeit, die Fülle der selbstverleugnenden Liebe und die Kraft selbstopfernder Hingabe hernehmen, welche zur Uebernahme solcher Schmach und solchen Unglücks erforderlich ist? Und das fühlt ein Jeder heraus: Hat das buchstäbliche Wahrheit, was R. 1, 3 von dem Thun des Propheten berichtet, dann hat auch das buchstäbliche Wahrheit, was B. 2 von der Veranlassung zu diesem Thun berichtet, dann ist der Prophet, wofür er sich ausgiebt, und nicht bloß ein tiefblickender und weitächtiger Politiker — Eben so wenig kann es aber auch befremden, wenn ein sonst so entschieden gläubiger und kirchlicher Theologe wie Hengstenberg sich von der realistischen Auffassung unsres Berichtes abgestoßen fühlt, — ist ja doch die spiritualistische Tendenz seiner Exegese, und insonderheit seine Neigung, Thatsachen der heiligen Geschichte, die seinen Anschauungen und Begriffen von Gotteswürdigkeit und Angemessenheit nicht entsprechen, in visionären Nebel aufzulösen, leider nur allzubekannt, nur allzuoft in seinen Schriften documentirt!

1) Wel dem Mangel jeder Andeutung, daß der Bericht nicht, worauf doch

Bei solcher Lage der Dinge macht es einen seltsam-verwunderlichen Eindruck, wenn Hengstenberg S. 207 behauptet: „die Vertheidiger eines äußern Vorgangs stützen sich auf die Voraussetzung, daß ihre Auffassung die zunächst liegende, natürliche sei, daß sie sich im Besitze befinden, aus dem sie nur durch zwingende Gründe vertrieben werden könnten, daß der Vorgang, wäre er ein innerlicher, als solcher von dem Propheten ausdrücklich bezeichnet sein würde. Grade umgekehrt aber, — (man höre!) — die zunächst liegende Annahme ist die, daß die symbolische Handlung in der Innenwelt vorgegangen sei. Sind gewisse Berrichtungen der Propheten, namentlich das Sehen, das Hören, ihr Sprechen mit dem Herrn u. s. w., wenn nicht bestimmte Anzeichen des Gegentheils vorliegen, innerlich zu fassen, warum nicht auch die übrigen? Denn jenes erstere setzt voraus, daß die Welt, in der sich die Propheten befinden, eine ganz andere ist, wie die gewöhnliche, nicht die Außenwelt, sondern die Geisteswelt. Es ist ja nicht zufällig, daß das Sehen bei den Propheten innerlich zu nehmen ist, und hat es einen Grund, so muß dieser grade so für die Innerlichkeit des Gehens u. s. w., (d. h. des Heirathens, und Kinderzeugens, des Schwangerwerdens und Gebärens, des Namensgebens und Entwöhnens der Kinder) sprechen“).

Welch ein Karikaturbild eines Propheten tritt uns aus diesen

1) Was unmittelbar weiter folgt, ist theils völlig unverständlich: („Mit welchem Rechte will man wohl einen Unterschied machen zwischen den Handlungen Andern, welche der Prophet beschreibt, und zwischen seinen eigenen?“), theils völlig schief und ungehörig: („die Vision und die symbolische Handlung sind sich nicht entgegengesetzt: die erste ist nur die Gattung, welche die letztere als Art unter sich begreift.“) — Lautete dieser Kanon umgekehrt: Das Symbol ist die Gattung, die Vision eine Art desselben — so könnte man wohl ein gewisses Maß von Wahrheit darin erkennen; so wie er lautet, entbehrt er aber aller und jeder Wahrheit. Denn darnach müßte jede symbolische Handlung unter die Kategorie der Vision fallen, und es wäre nicht bloß das eine besondere Art der Vision, d. h. des bloß innern Erlebens, wenn der Prophet Ahia seinen Mantel in zwölf Stücke zerreißt, und zehne davon an Zerobeam giebt (1 Kön. 10, 30, 31), sondern auch das schon müßte dem generellen Begriffe der Vision subsumirt werden, wenn Elieser schwörend seine Hand unter Abrahams Hüfte legt (Gen. 24, 2 vgl. 47, 29), und nicht müder tausend andre symbolische Handlungen aus dem Cultus wie aus dem gewöhnlichen Leben des symbolreichen biblischen Alterthums.

Zeilen entgegen! „die Welt, in der sich die Propheten befinden, soll eine ganz andere sein, als die gewöhnliche, nicht die Außenwelt, sondern die Geisteswelt,“ — und daß dies nicht etwa eine nur etwas zu überschwenglich gehaltene Ausdrucksweise ist, sondern buchstäblich verstanden sein will, zeigt die Folgerung, die daraus gezogen wird, nämlich: Wenn demnach von einem Propheten gesagt wird, er sei hingegangen und habe ein Weib geheirathet und diese sei in Folge des schwanger geworden und habe ihm einen Sohn geboren, so versteht sich von selbst, daß damit nur ein innerliches Heirathen, ein innerliches Kinderzeugen zc. gemeint sein könne, weil nicht ein bestimmtes Anzeichen des Gegentheils vorliege! Mich deucht, die Worte selbst in Vers 3 sind ein so bestimmtes, klares und unabweisbares Anzeichen vom Gegentheil, daß es kaum möglich ist, es klarer, bestimmter, unzweideutiger anzuzeigen! — Und nun sollte man doch erwarten, daß Hengstenberg mit seinem hermeneutischen Kanon wenigstens auch Ernst machen, ihn nicht bloß hier, sondern allenthalben gelten lassen werde, d. h. Alles, was in der h. Schrift von dem Thun und Lassen eines Propheten berichtet wird, als ein bloß innerliches deuten werde, wo nicht ein bestimmtes Anzeichen des Gegentheils vorliegt. Aber nein! er thut es nur da, wo es ihm eben beliebt. Wenn z. B. in Vers 8, 3 dieser Prophet berichtet: „Ich nahte mich der Prophetin, und sie ward schwanger und gebar einen Sohn. Und Jehova sprach zu mir: Nenne seinen Namen: Eilebente-Naubebald“ so trägt unser Ausleger kein Bedenken, dies als äußeres Erlebnis zu deuten. Aber wenn Hosea in völlig analoger und in fast wörtlich übereinstimmender Weise von sich selbst in der dritten Person berichtet: „Und er ging hin und nahm die Gomer, die Tochter des Diblain, und sie ward schwanger und gebar ihm einen Sohn. Und Jehova sprach zu ihm: Nenne seinen Namen: Gott-streut-aus“, so schilt derselbe Ausleger es unverständlich, dies als ein äußerliches Erlebnis anzusehen. Und was berechtigt ihn zu diesem entgegengesetzten Verfahren? Gewiß nicht die Worte des Textes, sondern nur sein eigenes Gutdünken, also schrankenlose Willkühr.

Ich wage es, jenem Zerrbilde eines Propheten, das sich in den Worten ausdrückt: „Die Welt, in welcher sich die Propheten befinden, ist eine ganz andre, als die gewöhnliche, nicht die Außenwelt, sondern die Geisteswelt“, kühnlich die Behauptung entgegen zu stellen: die Propheten befinden sich ebenso wie alle andern Menschen in der gewöhnlichen sublimarischen Außenwelt, sie essen und trinken, schlafen und wachen, gehen, sitzen, liegen und stehen, reden, sehen, hören und fühlen, heirathen und zeugen Kinder ebenso wie alle übrigen Menschen; das ist das Gewöhnliche, das Alltägliche bei ihnen, und auf dieser Basis des Natur- und Weltlebens entfaltet sich auch ihre prophetische Wirksamkeit, zu deren Ausrichtung sie des äußerlichen Gehens, Thuns und Redens ebenso bedürfen, wie jedes andre Menschenkind zur Ausrichtung seines Berufes. Aber sie stehen kraft ihres prophetischen Berufes nicht bloß in äußerem Verkehr mit ihren Nebenmenschen, sondern auch zugleich in einem außerordentlichen, übernatürlichen Verkehr mit Gott, durch welchen sie den Antrieb, die Befähigung und den Inhalt ihrer prophetischen Wirksamkeit empfangen, — und dieser Verkehr entfaltet sich allerdings meistens in ihrem innern Geistesleben: Gott theilt seine Aufträge und Offenbarungen ihnen durch innere Einsprache, durch Visionen oder Träume mit, welche sie nicht mit dem äußern, sondern mit dem innern Ohr und Auge vernehmen. Da aber das gewöhnliche Natur- und Weltleben Basis, Mittel und Ziel auch ihrer prophetischen Wirksamkeit ist, und nur der übernatürliche Antrieb und Inhalt dazu sich ihnen, so oft es nöthig ist, auf außergewöhnlichem Wege vermittelt, so wird der Klauon für die Auffassung dessen, was über einen Propheten berichtet ist, nicht lauten: Alles, was die Propheten thun und lassen, ist, wenn nicht bestimmte Anzeichen des Gegentheils vorliegen, als ein bloß innerliches visionäres Erlebniß anzusehen —, sondern vielmehr umgekehrt so: Alles was uns über das Thun und Lassen der Propheten berichtet wird, ist als äußerlich geschehen anzusehen, wenn nicht bestimmte Zeugnisse des Gegentheils vorliegen.

Und welcher Unbefangene wird in der Behauptung Hengstenberg's: „Es ist ja nicht zufällig, daß das Sehen bei den Pro-

pheten innerlich zu nehmen ist, und hat es einen Grund, so muß dieser grade so für die Innerlichkeit des Gehens u. s. w. sprechen“ nicht auf den ersten Blick einen Trugschluß erkennen? Hat denn ein Prophet etwa nicht auch leibliche Augen? und braucht er diese nicht auch in seinem Berufe? Ist denn alles Sehen, was von den Propheten im A. T. ausgesagt ist, immer und allenthalben ein innerliches, visionäres? Hat denn z. B. der Prophet Elisa, als er nach 2 Kön. 2, 24 die ihn verspottenden Knaben von Bethel sahe, oder als er nach Kön. 4, 25 die Sumanitum zu sich den Berg Karmel heraufkommen sahe, dieselben auch nur mit dem innern Auge, nur vermittelt eines visionären Sehens gesehen? Gewiß nicht! — Also auch das Sehen eines Propheten kann ebenso gut ein äußerliches wie ein innerliches sein. Ob es aber das Eine oder das Andre in einem vorliegenden Falle sei, muß aus dem Inhalt und den Worten des Berichtes jedesmal besonders erkannt werden. Fehlt jeder formale und materiale Hinweis auf die Innerlichkeit des Vorgangs, so fordert der gesunde Menschenverstand, es als ein äußerliches zu fassen, und dasselbe gilt von dem Gehen und jedem andern Thun eines Propheten wenigstens in gleichem Maße als von dessen Sehen¹⁾. Das Sehen eines Propheten wird aber nur dann als ein visionäres aufzufassen sein, wenn es entweder ausdrücklich als ein solches bezeichnet ist, oder wenn das von ihm Geschaute ein solches ist, das gänzlich außerhalb der Fähigkeit des leiblichen Sehens, außerhalb des Gesichtskreises des leiblichen Auges liegt. Das Hingehen, um ein Weib zu nehmen, liegt aber gar nicht außerhalb des Bereiches leiblichen Sehens. — Und was den persönlichen Gesprächsverkehr der Propheten mit Jehova betrifft, so ist das erst vollends incomparabel. Eben weil Jehova ein übersinnliches Wesen ist, verstehen wir jedes zwischen ihm und den Propheten obwaltende Reden und Hören ohne Weiteres (zwar nicht immer als ein visionäres,

1) Nämlich nach Hengstenberg's Theorie von dem Weien der Vision, die wir bereits oben als eine unmögliche erkannt haben. Nach unserer Einsicht aber, die ein visionäres Thun und Handeln für eine contradictio in adjecto, also für unmöglich erklären muß (siehe oben), gestaltet sich das Verhältniß noch ganz anders.

aber doch) als ein innerliches, nicht durch die leiblichen Hör- und Sprachorgane vermitteltes, falls es nicht ausdrücklich als ein solches gekennzeichnet ist. Wenn aber der Prophet hingehet, ein Weib nimmt und Kinder mit ihr zeugt, so liegt kein Grund vor, darunter ein bloß innerliches Heirathen, und ein bloß innerliches Kinderzeugen zu verstehen.

Wenn Hengstenberg dann weiter (S. 207) gegen die parabolische Auffassung unsres Berichtes bemerkt: „Wir haben hier Handlung und nur Handlung vor uns, ohne irgend eine Andeutung, daß sie bloß fingirt sei“, — so trifft dieser Einwurf allerdings die parabolische Fassung, aber nur in so weit, als er auch zugleich die visionäre mit trifft. Denn es fehlt ja ebenso auch jede Andeutung, daß die Heirath des Propheten bloß innerlich vollzogen worden sei. Sehen wir aber von dieser allerdings unerlässlichen Forderung ab, so kam der Umstand, daß wir in dem Berichte nur Handlung vor uns haben, nicht das Mindeste gegen die parabolische Fassung verschlagen. Denn die Parabel, welche der Prophet Nathan dem Könige David (2 Sam. 12) erzählt, und die Geschichte, welche ein anderer Prophet dem König Ahab (1 Kön. 20, 39), als ihm (dem Propheten) selbst begegnet, erzählt, stellt auch Handlung und nur Handlung dar und ist doch Parabel. Aber in beiden Fällen wird auch sofort ausdrücklich bezeugt, daß das Erzählte nicht äußerlich und innerlich erlebte Wirklichkeit, sondern bloß fingirte Parabel sei.

Wenn wir nun weiter behaupten müssen: Unser Bericht enthält weder in seinen grundlegenden Anfangsworten, noch in seinem weitern Verlaufe irgend etwas, das uns veranlassen oder nöthigen könnte, eine andere Deutung zu suchen, als die, welche die Worte nach ihrem nächsten und alleinigen Sinne darbieten, nichts physisch-Unmögliches, nichts ethisch-Unsittliches, nichts religiös-Bedenkliches, nichts der Glaubens- oder Geschichts-analogie Widersprechendes; vielmehr läßt er sich als äußerliches Erlebniß gefaßt nach allen diesen Seiten hin vollständig begreifen und rechtfertigen, — so wird dies gegnerischerseits zwar mit vielen wichtigen Gründen bestritten, aber durch keinen einzigen stichhaltigen widerlegt.

Die physische Möglichkeit des als äußerlich-geschichtlich gefaßten Vorgangs hat noch Niemand geläugnet, desto entschiedener aber ist dies in Betreff der sittlichen und religiösen Zulässigkeit gesehen. Hengstenberg sagt (S. 209) „der Befehl Gottes, als auf eine äußere Handlung sich beziehend genommen, läßt sich auf keine Weise rechtfertigen“, — und Hitzig bemerkt, damit übereinstimmend: „Einen solchen Befehl konnte Jehova nicht wohl geben, noch Hosea eine Stimme, die ihm Solches zugeflüstert hätte, für die Jehova's anerkennen, wie in einer gleichgültigen Sache dem Befehle Folge leisten und nach der Geburt des ersten Bastartes sein Weib noch behalten.“ Aber schon Simson (S. 67) ist einsichtig und unbefangen genug, um die Wichtigkeit dieses Einwurfes zu erkennen, und selbst ihn mit siegenden Gründen zu bekämpfen.

Dies Argument gilt nämlich nur gegen die Fassung des göttlichen Gebotes, nach welcher der Befehl dahin gelautet haben soll, mit einem Hurenweibe ohne vorgängige Eheschließung Hurenkinder zu zeugen¹⁾, — wobei die Auskunft, daß Gott als Herr und Urheber des Gesetzes auch unter Umständen davon dispensiren, und für einen ungewöhnlichen Fall auch einmal etwas gebieten könne, was er für gewöhnlich verboten habe, als völlig unzulässig und höchst gefährlich abgewiesen werden muß. Gott kann nie und nimmer, ohne sich selbst zu widersprechen, d. h. ohne sich selbst aufzuheben und sein eigenes Wesen zu negiren, etwas Unsittliches gebieten, kann nie befehlen: Du sollst huren. — Allein gegen die richtige Auffassung, nach welcher Hosea einen wirklichen und förmlichen Ehebund eingegangen, verschlägt jenes Argument nicht das Mindeste. Denn eine

1) „So Thomas Aquin, der mit Erinnerung an den Raub der ägyptischen goldenen Gefäße und die Opferung Isaaks sagt: Hoseam non peccasse fornicando ex praecepto divino, nec talem concubitum proprie fornicationem debere dici, quamvis fornicatio nominetur, referendo ad cursum communem: accessit enim ad eam, quae sua erat secundum mandatum dei, qui est auctor institutionis matrimonii.“ Thomas hat, wie man sieht, mit Recht erkannt: 1) daß Gomer schon, als Hosea sie heirathete, ein Hurenweib war, 2) daß die drei von ihr nach der Verbindung mit dem Propheten gebornen Kinder als von ihm selbst erzeugt anzusehen sind, und 3) daß die ganze Geschichte weder Vision noch Parabel sein kann. Aber er irrt darin, daß er die Hurenkinder in R. 1, 2 und 2, 6 mit den Kindern des Propheten identificirt. Und dieser gewichtige Irrthum hat jene unglückliche Deutung nach sich gezogen.

Hure zu heirathen, und ihr dadurch Mittel und Antrieb zur Lebensänderung zu geben, ja auch ein Weib, das selbst in der Ehe Hurerei getrieben, noch eine Zeitlang dulden auf Hoffnung, sie durch Güte zur Buße zu führen und durch Zucht zur Besserung, das setzt zwar eine Macht der Selbstverleugnung voraus, die nicht von Jedermann gefordert werden mag, und eine Fülle der Liebe, die nicht Jedermann gegeben ist, — aber unsittlich, ungöttlich ist es nicht, kann es nicht sein, weil Jehova selbst Solches gethan in seinem Ehebunde mit Israel, und Christus in seiner Gemeinschaft mit der Gemeinde, welche nach Eph. 5 ein Vorbild der irdischen Ehe sein soll. Schon Hieronymus sagt nach dieser Seite hin sehr verständig: *Nec culpandus propheta interim, si meretricem converterit ad pudicitiam, sed potius laudandus.* Zwar führt Hengstenberg beifällig Calvin's Bemerkung an: *Non videtur hoc rationi consentaneum, quod Dominus ultro reddiderit prophetam suum contemtibilem. Nam quomodo exceptus fuisset prodiens in publicum, post inflictam sibi talem ignominiam. Si ipse uxorem duxisset, qualis hic describitur, debebat potius tota vita latere, quam suscipere munus propheticum.* Freilich, das geistliche Consistorium zu Genf zur Zeit Calvins würde schwerlich einen Theologen, der, um sie aus dem Verderben zu retten, eine vormalige Hure geheirathet, zum Prediger berufen, und die rigoristischen Puritaner daselbst einen solchen auch wohl so gründlich mißachtet haben, daß er freilich besser gethan, sich in den verborgensten Winkel der Stadt zu verkriechen, als die Kanzel besteigen zu wollen. Aber wer sich auch in die Anschauungen und Verhältnisse anderer Zeiten und Völker zu versetzen vermag, und daneben weiß, wie viel Selbstverleugnung Gott von seinen Dienern um des ihnen anvertrauten Dienstes willen zu fordern im Stande ist, wird auch jene Forderung vielleicht nicht für so unzumuthig und unverständlich erklären, wie Calvin. Auch hier zeigt Simson wieder eine rühmliche Unbefangtheit, indem er zugestehet: „Man wird nicht in Abrede sein, daß die Wirkung dieser Erzählung auf Hörer und Leser um so größer gewesen wäre, wenn ihnen das Erzählte als Thatsache aus dem Leben des Propheten bekannt war, oder als solche bekannt gemacht werden konnte.“

„Es ist undenkbar, sagt dagegen Hengstenberg S. 210, daß Gott den Propheten gleich beim Antritt seines Amtes etwas geboten habe, was die segensreiche Führung desselben hindern mußte.“ Ich erlaube mir aber in Betreff des Letztern anderer Meinung zu sein, und behaupte grade im Gegentheil, daß diese Ehe vielmehr die segensreiche Führung seines Amtes begründen und fördern sollte und konnte. Denn diese Ehe, deren Schmach der Prophet im Gehorsam gegen Gottes Gebot und in selbstverläugnender Liebe gegen sein Volk auf sich genommen, war eine thatächliche und fortwährende Predigt an das Volk, ungleich kräftiger, eindringlicher und nachhaltiger als eine bloß in Worte gefasste Predigt; sie war das bleibende Substrat für seine ganze prophetische Wirksamkeit. Er that mit und an diesem Weibe, was Jehova mit und an Israel gethan, um dem Volke seine eigene Sünde gegen Jehova auf die concreteste, anschaulichste, eindringlichste Weise vor Augen zu stellen, in solcher Weise, daß es sie in ihrer ganzen Greulichkeit, Undankbarkeit und Verdammungswürdigkeit selbst erkennen und verdammen mußte. Und grade je größer und dauernder die Schmach war, die der Prophet nach bürgerlich-socialen Begriffen durch diese Ehe auf sich geladen hätte, wenn sie beziehungslos zu seinem prophetischen Amte eingegangen worden wäre, um so mächtiger, eindringlicher und nachhaltiger mußte sie als thatächliche Verkörperung seines prophetischen Berufes, als stetig begleitende Exemplification seiner Predigt wirken. Und wenn Hengstenberg S. 209 sagt: „die häuslichen Verhältnisse des Propheten würden der Gegenstand einer Menge von Stadtgeschichten geworden sein, und der Idee würde man nur deshalb gedacht haben, um den Spott desto mehr zu schärfen,“ so bedarf es wohl kaum der Bemerkung, daß dieser Einwand seine eigene Auffassung in ungleich stärkerem Maße trifft, als die unsrige. War es allbekannte Thatsache, daß die Frau, welche der Prophet ehelichte, bis dahin ein unzüchtiges Leben geführt, und erklärte er selbst frei und öffentlich, daß er grade darum und in solcher Absicht nach Gottes Gebot sie zum Weibe genommen, so wird dieser Schritt allerdings das größte Aufsehen gemacht haben und Gegenstand allgemeinen

Stadt- und Landgespräch geworden sein, aber je mehr dies geschah, um so besser war es, um so mehr entsprach dieser Erfolg der Absicht. Stand aber, wie Hengstenberg (S. 211) will, die wirkliche Gattin des Propheten bis dahin völlig unbescholten da, und erzählte nun auf einmal deren Gatte selbst von einer Vision, der zufolge er eine Hure geheirathet und diese ihm einen Bastart nach dem andern ins Haus gesetzt habe, — würde das nicht lässlichen Spott, böswillige Mißdeutung u. dgl. in Hülle und Fülle nach sich gezogen, ja sie provocirt haben? „und der Idee würde man nur deshalb gedacht haben, um den Spott desto mehr zu schärfen.“

Weiter remonstrirt Hengstenberg S. 209: „Das Gesetz verbietet Levit. 21, 7 den Priestern, eine Hure oder eine Geschwächte zu heirathen. Was dem Buchstaben nach nur für den Priester, das gilt dem Geiste nach auch für die Propheten, ja für sie noch mehr, wie sich gleich zeigt, wenn man die Verordnung auf die Idee zurückführt. Diese ergibt sich leicht aus dem angeführten Grunde: Die Priester seien heilig ihrem Gotte. Die Diener Gottes müssen seine Heiligkeit darstellen: sie dürfen also nicht durch eine so nahe Berührung mit der Sünde sich innerlich und äußerlich verunreinigen und entheiligen.“ — Diese Behauptung ist sich ihrer selbst nicht klar, ja sie leidet an einem offen hervortretenden Selbstwiderspruch. Sie identificirt und confundirt sittliche und levitische Keinheit, so sehr sie sich auch den Anschein giebt, sie auseinander zu halten. Allerdings: was dem Buchstaben nach nur für den Priester, das gilt dem Geiste nach auch, nicht nur für den Propheten, sondern für jeden Einzelnen im Bundesvolke. Der Buchstabe lautet: Ein Priester soll keine Hure heirathen, und das gilt nur für den Priester, nicht für den Propheten. Sobald man aber diese Forderung aus dem Buchstaben in den Geist umsetzt, gilt sie auch dem Propheten. Und daraus folgert nun Hengstenberg: folglich darf auch ein Prophet keine Hure heirathen! — eine Schlussfolgerung, die sich selbst richtet. — Das angeführte Verbot ist aber ferner auch nicht, wie Hengstenberg meint, daraus abzuleiten, daß die Diener Gottes dessen Heiligkeit darstellen sollen,

— vielmehr daraus, daß die Priester die Heiligkeit des Volkes, d. h. dessen ideale Heiligkeit, darstellen sollen, wie sich leicht aus dem angeführten Grunde ergibt: „Die Priester seien heilig ihrem Gotte“, dem sonst müßte es umgekehrt heißen: „Die Priester seien heilig dem Volke“. Die an den Priester gestellte Forderung, daß er keine Hure oder Geschwächte zum Weibe genommen haben dürfe, wurzelt ganz in demselben Boden, und hat ganz denselben Grund, dieselbe Tendenz, wie die andre, Levit. 21, 17 angegeben, daß ein Priester frei sein müsse von Leibesgebrecben. Sie sollen beide auf die ideale Heiligkeit des Volkes, dessen Repräsentant der Priester ist, hinweisen, womit aber nicht gesagt ist, daß es Sünde für einen echten Israeliten sei, eine Gefallene zu heirathen, ebenso wenig, als die Meinung ist, es sei für einen Israeliten Sünde, einen Hocker zu haben.

Wir fragen aber weiter: War es, wie Hengstenberg wähnt, Gottes unwürdig, dem Propheten die wirkliche äußerliche Verhehlung mit einem bis dahin unkenschen Weibe anzubefehlen, wie sollte es dann Gottes weniger unwürdig sein, ihm die „wirkliche“ innerliche Verhehlung mit einer solchen anzubefehlen? Ist das innerlich-visionäre Erlebniß in der That —, was Hengstenberg immer so nachdrücklich hervorhebt, um dadurch seinen Spiritualismus zu verhüllen, — ebenso sehr ein wirkliches, reales wie das äußerlich-sinnliche Erlebniß, nun so fallen doch auch beide sicherlich unter dieselbe Kategorie ethischer Beurtheilung. Schon der alte Nivetus sagt treffend: *Quae non sunt honesta in se, neque etiam possunt esse honesta in visione imaginaria*, und es ist auch wohl kaum ernstlich gemeint, wenn Hengstenberg versichert: „Es ist wohl kaum ernstlich gemeint, wenn man sagt, was als äußere Handlung unanständig, sei es auch als bloß innerliche“. Denn seine Antwort: „Hier wußte ja Jeder, daß der Prophet Typus war“ könnten allenfalls wohl die Vertheidiger der parabolischen Auffassung mit einigem Rechte gegen die Behauptung: Was in der Wirklichkeit unanständig, ist es auch in einer fingirten Parabel — geltendmachen, nimmermehr aber diejenigen, welche den Bericht von einem innerlichen Erlebniß verstehen, am allerwenigsten aber Hengstenberg, der dem in-

nerlichen Erlebniß dieselbe Realität zuschreibt, die dem äußerlichen Erlebniß zukommt.

Vollkommen richtig ist es dagegen, wenn Hengstenberg fortfährt: „Eine äußerlich eingegangene eheliche Verbindung ist aber nie rein typisch; sie hat immer, auch abgesehen von dem Typischen, ihre Bedeutung, und muß abgesehen von ihm ihre Rechtfertigung haben“. Aber er irrt gar sehr, wenn er voraussetzt, eine solche Bedeutung fehle und eine solche Rechtfertigung sei nicht möglich. Daß der Prophet überhaupt heirathete, hatte an sich dieselbe Bedeutung, denselben Zweck, wie die Heirath eines jeden andern Menschen, und daß es eine Hure war, die er heirathete, hatte für ihn selbst die Bedeutung, sich in selbstverleugnender Liebe zu üben, und für die Erwählte die, sie wo möglich durch den Segen und die Zucht eines geordneten Ehebundes zu einem ehrbaren, keuschen Leben zurückzuführen.

Doch es wird hier am Plage sein, — (auch Hengstenberg's Argumentation mahnt uns an dieser Stelle daran) — zwei Mißdeutungen des Gebotes Jehova's an Hosea in K. 1, 2 zu beseitigen, deren sich Hengstenberg in Uebereinstimmung mit den meisten neuern Auslegern schuldig macht. Das angezogene Gebot Jehova's lautet: „Gehe, nimm dir ein Weib der Hurereien und Kinder der Hurereien! denn hurend hurt das Land ab von Jehova“. Die genannten Ausleger belieben nun, das von dem Propheten zu heirathende Hurenweib als ein damals noch in jungfräulicher Keuschheit lebendes Weib anzusehen, das nur deshalb hier schon als Hurenweib bezeichnet werde, weil Gott vorhergewußt, und es dem Propheten habe vorher sagen wollen, daß sie als sein Eheweib in Hurerei verfallen werde. Hengstenberg versichert uns (S. 210): „Diese Ansicht sei ohne allen Zweifel die richtige; — jede andre verrücke den ganzen Gesichtspunkt“, und auch fogar v. Hofmann vermag es über sich, dieser Deutung seine unbedingte Zustimmung zu geben, indem er meint: „Diese Auffassung könne nach Hengstenberg's und Hitzig's Erörterungen für ausgemacht gelten“. Mir gilt sie aber trotz Hengstenberg's und Hitzig's Erörterungen und trotz v. Hofmann's Zustimmung für nichts weniger

als ausgemacht; mir gilt vielmehr nur das als ausgemacht, daß diese Ausleger sich hier auf die willkürlichste Weise von den Gesetzen gesunder Hermeneutik emancipiren, um ein Resultat zu gewinnen, daß zu ihren Voraussetzungen paßte. Denn wenn v. Hofmann auslegt: „Der Prophet soll eine Jungfrau zum Weibe nehmen, von der dieselbe Gottesstimme, welche ihm gebet, sie zu ehelichen, vorher sagt, daß sie ihm untreu werden wird“ — so liegt es am Tage, daß davon kein Jota im Texte steht, vielmehr eher von Allen das pure Gegentheil, daß es also nicht aus dem Texte herausgelegt, sondern in denselben hineingelegt ist. Ein Weib der Hurereien ist nichts weniger als eine bis dahin keusche, unberührte Jungfrau, sondern vielmehr, wie die Worte lauten, ein hurerisches Weib, dessen ganzes Wesen und Sein schon jetzt in Hurerei aufgegangen ist, — ein *obsoletum scortum*, wie Calvin richtig deutet. Was Hengstenberg beibringt, um eine solche Eisegeße zu rechtfertigen, trifft auch nicht von ferne zu. Er meint nämlich: „die frühere Unkeuschheit des Weibes würde ganz bedeutungslos dastehen, ja sie würde der Sache geradezu widersprechen. Denn vor der am Sinai geschlossenen Ehe war Israel dem Herrn in treuer Liebe ergeben, vgl. Jer. 2, 2; Ezech. 16.“ — Aber hätte durch das Symbol auch diese Seite der Sache vergegenwärtigt und abgebildet werden sollen, so wäre es absolut unerlässlich gewesen, zu sagen: „Gehe, nimm eine Jungfrau zum Weibe.“ Doch diese Seite der Sache sollte eben nicht dargestellt werden. Nicht um eine Abbildung der frühern Geschichte der Ehe Jehova's mit Israel handelte es sich hier, sondern um die Darstellung des gegenwärtigen Zustandes derselben und ihrer noch zukünftigen Entfaltung und Gestaltung. Als Grund, weshalb der Prophet keine Jungfrau, sondern gerade eine Hure heirathen soll, giebt die göttliche Einsprache selbst an: „denn hurend hurt das Land ab von Jehova“, — nach Hengstenberg hätte es etwa so lauten müssen: „Geh nimm eine Jungfrau zum Weibe, doch mit Hurerei wird sie dein Bette beflecken, denn eine Jungfrau war Israel, als ich sie mir erwählte, aber jetzt — hurend hurt sie ab von mir.“¹⁾ — Wenn

1) Manches könnte sogar dafür zu sprechen scheinen, daß es sich bei der Ehe

aber v. Hofmann weiter bemerkt (S. 206): „Wie Gott aber das endliche Ziel seiner Wege mit Israel wohl wußte, so ziemte es sich auch für den Propheten, die Bekehrung seines Weibes zur Zucht und Treue von dem Gotte zu hoffen, der ihm gebot, so herben Schmerz sich selber zu bereiten; auch giebt ihm Gott nachmals (R. 3) die Art und Weise an, wie er sie auf bessern Weg zurückbringen kann“, — so ist dieser vollkommen wahre Gedanke auch auf unsre Deutung anwendbar. Schon das Bewußtsein, daß der Bund Jehova's mit Israel, dessen Abbild sein Ehebund darstellen sollte, zu einem entsprechenden Ziele führen solle und werde, mußte ihn zu gleicher Hoffnung in Betreff der ihm anbefohlenen Ehe berechtigen.

Mit dem Hurenweibe soll der Prophet auch Hurenkinder zu sich nehmen (wörtlich: Geborne der Hurereien, d. h. in Hurerei erzeugte Kinder). Wie die neuern Ausleger nun das Hurenweib zu einer noch unberührten Jungfrau machen, die erst später zum Hurenweibe werden werde, so machen sie durch eine eben so willkürliche exegetische Gewaltthat die Hurenkinder zu Kindern, welche die Erwählte des Propheten erst später nach seiner Vermählung mit ihr gebären werde, und identificiren dieselben mit den drei Kindern, deren Geburt im R. 1, 3 berichtet wird. In Beziehung auf die Vater-schaft dieser Kinder gehen sie aber auseinander, indem die Einen sie als die in der Ehe mit Gomer vom Propheten selbst erzeugten an-

Hosea's mit der Gomer gar nicht um den Bund Gottes mit Gesamtisrael handelte. Beachten wir nämlich, daß sich die Weissagung unsres Propheten ex professo nur auf das Zehnstämmereich bezieht, dessen Geschichte nicht am Sinai, sondern erst auf dem Tage zu Sichem (1. Kön. 12) ihren Anfang nahm, so könnte man geneigt sein, anzunehmen, daß auch durch die Ehe des Propheten nicht das Verhältniß Gottes zur Gesamtgeschichte des erwähnten Volkes, die sich nach der Trennung nur im Reiche Juda, nicht im Reiche Ephraim fortsetzte, sondern nur Gottes Verhältniß zur Partialgeschichte des Zehnstämmereichs abgebildet werden sollte, ja wohl gar nur, wofür R. 1, 4 geltend gemacht werden könnte, sein Verhältniß zur Geschichte desselben unter dem Hause Jehu. Die Vermählungsstunde, um die es sich hier handelt, wäre dann jene Stunde, wo Jehu auf Jehova's Geheiß zum Könige gesalbt wurde (2. Kön. 9, 6) und das Reich Ephraim dadurch von Neuem theokratische Legitimation erhielt, nachdem es sich vorher schon unter Ahab's Haus als ein obsoletum seortum erwiesen hatte. — Ich würde dieser Deutung entschieden den Vorzug geben, wenn nicht R. 2, 17 ihr entgegen zu stehen schiene, — ich sage: schiene, denn abso:ut zwingend für die andre Auffassung kann ich die dortige Erwähnung des Heraufziehens aus dem Lande Aegypten doch nicht finden.

sehen — so z. B. Schmieder in v. Gerlachs Bibelwerk —, die Andern aber sie für Bastarte erklären, welche Gomer's ehebrecherischem Treiben ihren Ursprung verdanken, — so Hengstenberg, Hitzig u. v. A. „Daß man nicht an Kinder denken dürfe, sagt Hengstenberg S. 224, die das Weib des Propheten früher schon geboren, daß vielmehr die Kinder diejenigen sind, deren Geburt B. 4 ff. erzählt wird, versteht sich von selbst (!!) und ist zum Ueberflusse schon früher nachgewiesen¹⁾. Und daß man diese Kinder nicht etwa mit Mehrern als Kinder des Propheten betrachten darf, erhellt schon aus der Bezeichnung durch Hurenkinder.“ — Letztern stimme ich insofern vollkommen bei, als auch ich der Meinung bin, daß der Name Hurenkinder eben nur Hurenkinder und nicht ehelich erzeugte Kinder bezeichnen könne — ebenso wie der Ausdruck Hurenweib nur ein Hurenweib, und nicht, wie Hengstenberg sehr inconsequent will, eine unberührte Jungfrau bezeichnen kann. Gegen beide Deutungen gemeinsam sprechen aber die Worte: „Gehe, nimm dir ein Hurenweib und Hurenkinder“, denen zufolge diese Kinder schon vorhanden sind, ebenso wie das Hurenweib, das der Prophet nehmen soll, schon vorhanden sein muß. Dem es ist unerlaubte exegetische Willkür, dies „und“ mit Hengstenberg als unfraglich gleichbedeutend mit: „die ohne dein Zutun von deinem Weibe geboren werden sollen“ zu fassen. In R. 2, 3, so wie in R. 2, 4—6 werden aber auch die Kinder des Propheten so gut wie ausdrücklich von den Hurenkindern (ihren Stiefbrüdern und -Schwestern) unterschieden und ihnen gegenübergestellt, worüber unten noch weiter verhandelt werden soll.

Daß aber die drei Kinder, über deren Geburt B. 3 ff. berichtet, als Kinder des Propheten anzusehen sind, und also mit den Hurenkindern in B. 2 nicht identisch sein können, sagt der Bericht

1) Das ist eine unrichtige Angabe. Denn von diesen Kindern ist früher bei Hengstenberg nur zweimal, auf S. 214 u. 215, die Rede gewesen. Das Einmal hieß es aber bloß ganz einfach: „Sie stehen als im Ehebruch erzeugte nur durch die Mutter mit dem Propheten in Verbindung“, und das Andre mal ebenso einfach bloß ponirend: „Diese waren im Ehebruch erzeugt“, — nirgends aber auch nur der geringste Versuch, die leiseste Spur von einem Beweisen oder auch nur Beweisenwollen! Und das heißt dann hinterher „zum Ueberflusse nachgewiesen haben.“

nicht nur stillschweigend aus durch den Mangel jeder auch nur der leisesten Andeutung, daß sie auf ehebrecherischem Wege erzeugt seien, was man in solchem Falle erwarten müßte; sondern er sagt es auch positiv und so bestimmt, wie man es nur verlangen kann, in V. 3 aus: „Und er ging und nahm die Gomer, die Tochter des Diblaim, und sie ward schwanger und gebar ihm einen Sohn.“ Das mit *vav consec.* eingeführte „und sie ward schwanger“ tritt als Consequens des Gehens und Nehmens auf, und da das Nehmen unfraglich so viel ist, als „zum Weibe nehmen“, also = heirathen, so wird das Schwanger-werden-als Folge des Heirathens dargestellt, und kein Unbefangener wird es bestreiten wollen, daß diese Schwangerschaft als eine durch eheliche Beivohnung des Propheten herbeigeführte hat bezeichnet werden sollen. Zum Ueberflus aber wird dies noch ausdrücklich bestätigt durch die unzweideutigen Worte: „sie gebar ihm“. Denn es ist nur nichtige Ausflucht und die willkürlichste Eisegeße, wenn Hengstenberg sich darüber also ausläßt (S. 225): „Dadurch wird nur der Trug des Weibes bezeichnet, welche die im Ehebruch (?) erzeugten Kinder dem Manne als die seinigen darbietet, die Geduld und Langmuth des Mannes, der sie als die seinigen annimmt und erzieht, obwohl wissend, daß sie es nicht sind.“

Die Hurenkinder, die der Prophet mit dem Hurenweibe, das er heirathet, zugleich und *eo ipso actu* zu sich in sein Haus nehmen soll, sind ohne Zweifel als Kinder dieses Weibes anzusehen: es sind die Kinder, die das Hurenweib vor ihrer Verbindung mit dem Propheten geboren hat, die Früchte ihrer vorangegangenen Hurerei. Und wie der Prophet das verirrte Weib, um sie zu retten, in seine eheliche Gemeinschaft, so soll er gleicher Weise deren verwahrlosete Kinder, um sie zu retten, in väterliche Zucht nehmen und erziehen; — er soll sie, was durch seine Vermählung mit ihrer Mutter *eo ipso* gefordert und gesetzt ist, als seine Kinder adoptiren. Dadurch erledigt sich vollständig die uns von Hengstenberg auf S. 215 entgegen gehaltene, vermeintlich „nicht geringe Schwierigkeit hinsichtlich der in N. 1 genannten Kinder.“ Denn es ist eben nur ein dem Texte widersprechendes *Beneplacitum* dieses Auslegers, wenn derselbe fortfährt: „diese

waren im Ehebruch erzeugt“, — und deshalb heißt es nur gegen ein selbstgeschaffenes Phantom kämpfen, wenn er dazu bemerkt: „Auch wenn die Mutter sich änderte, konnten sie nie von dem Propheten im vollen Sinne als sein betrachtet werden. Es entstand also ein großer Abstand zwischen Bild und Sache. Nimmt man einen bloß innerlichen Vorgang an, so schwindet diese Schwierigkeit. Die physische Unmöglichkeit kommt dann nicht ferner in Betracht. Was bei der Sache möglich ist, daß, die früher nicht Gottes Kinder waren, Kinder Gottes werden, das wird auch auf das Bild übertragen.“ — Die Verkehrtheit dieser Argumentation wird Jedem einleuchten. Nicht nur ihre Voraussetzung, daß die in V. 3 ff. genannten Kinder Bastarte seien und mit den Hurenkindern in V. 2 identisch, ist verkehrt, sondern nicht minder auch die Behauptung, daß die Kinder, welche das Weib dem Propheten mit ins Haus brachte, „vom Propheten nie als sein hätten betrachtet werden können.“ Ist es dem unserm Gegner nie im Leben vorgekommen, daß ein Vater seine Stiefkinder als „die seinigen“ betrachtet? nie ihm vorgekommen, daß ein Adoptivvater seine Adoptivkinder als „die seinigen“ behandelt? Liegt das im Bereiche „der physischen Unmöglichkeit?“

Wir dagegen müssen behaupten: Grade im Gegentheil, die rechte Würdigung „des Verhältnisses der Sache zum Bilde“ fordert nicht minder als das rechte Verständniß der Worte des Verichtes die Unterscheidung der in die Ehe mitgebrachten Hurenkinder von den in der Ehe erzeugten Propheten-Kindern.

Mit Recht behauptet Hengstenberg (S. 226): „die Annahme, daß durch die drei Kinder drei verschiedene Generationen, das stufenweise immer tiefere Herabsinken des Volkes bezeichnet werde, ist sicher verwerflich. Vielmehr wird gleich an den Namen des ersten Kindes die Ankündigung des gänzlichen Aufhörens des Reiches Israel geknüpft, V. 4.“ Aber schon den unmittelbar darauffolgenden Satz: „Man darf auch nicht mit Rückert sagen, daß die drei Kinder Bezeichnung der Zustände seien, in welche die Israeliten in Folge ihres Abfalls vom Herrn versetzt wurden. Dem wie könnten wohl Zustände begnadigt werden?“ — kann

ich nicht mehr mit unterschreiben, — und ebenso wenig Hengstenberg's eigene Auslegung: „Das richtige ist vielmehr: Das Weib und (seine drei) Kinder sind beide das (ganze) Volk Israel, nur nach verschiedenen Beziehungen betrachtet, bei der ersten Bezeichnung als Einheit, bei der letztern als durch diese Einheit bedingte und von ihr abhängige Mehrheit.“ Die eingeklammerten Worte habe zwar ich selbst erst, aber offenbar im Sinne Hengstenbergs hinzugefügt, — ohne sie kann auch ich mir den Satz aneignen, freilich in andrer Weise als Hengstenberg. Was mich aber daran hindert, ihn in Hengstenberg's Sinn anzuerkennen, ist ein einfacher formaler und ein dreifacher materialer Irrthum, der ihm zu Grunde liegt. Der formale Irrthum ist die Behauptung: Es sei sinnlos und sprachwidrig zu sagen: „Zustände werden begnadigt.“ Denn „Zustände“ sind nie abstract und absolut vorhanden, nie ohne die Subjecte, an welchen sie zur Erscheinung kommen. Es ist daher keineswegs unzulässig oder absurd, zu sagen, daß Zustände der Begnadigung fähig seien, — versteht es sich doch von selbst, daß damit nicht der abstracte Gedanke, sondern die concreten Personen gemeint sind. Doch mag man immerhin den Ausdruck als uneben mißbilligen; wir streiten nicht um Namen, sondern um Sachen. Die materialen Irrthümer aber, welche jener Argumentation zu Grunde liegen, sind folgende: 1) daß die drei Kinder in 1, 3 ff. mit den Hurenkindern in 1, 2 identisch seien, 2) daß diese Kinder nicht Kinder des Propheten, sondern im Ehebruch erzeugte seien, und 3) daß diese Kinder Typen des ganzen Volkes Israel „nach seiner durch die Einheit bedingten und von ihr abhängigen Mehrheit“ seien. Letzteres kann nicht dadurch erwiesen werden, daß die ihnen beigelegten Namen (Gott = streut = aus, Nicht = begnadigt, Nicht = mein = Volk) auf Strafen und Gerichte hinweisen, welche das abgöttische Israel treffen werden, — ebenso wenig wie aus Jesaja 8, 3. 4, wo dieser Prophet, zum Zeugniß des Samarien und Damascus bald ereilenden Schicksals, seinen neugebornen Sohn „Eilebente-Raubebald“ nennt, hervorgeht, daß er diesen Sohn als Typus von Samarien und Damascus habe hinstellen wollen. Vielmehr sollte der Name nur eine Bürgschaft sein für den König Ahas, daß es

so kommen werde. Das Wort der Verkündigung erhält in dem Namen einen bleibenden, continuirlichen Ausdruck. So sind auch hier die Namen, welche der Prophet Hosea seinen Kindern beilegt, eine fortwährende, ununterbrochene Predigt an Israel von den Gerichten Gottes, die ihm bevorstehen. Und wenn es in R. 2, 3 bei der Ausdeutung des Bildes und der Anwendung desselben auf die Sache heißt: „Saget zu euern Brüdern: Mein-Volk, und zu euern Schwestern: Begnadigte,“ — so ist der Sinn kein anderer als der: die Kinder des Propheten haben durch die Namen, die sie tragen, dem Volke unaufhörlich zugerufen: Nicht-mein-Volk seid ihr und Nicht-begnadigt. Es wird aber die Zeit kommen, wo Diejenigen, welche durch die Propheten Kinder abgebildet sind, Denjenigen, welche durch die Huren Kinder abgebildet sind (d. h. ihren Brüdern und Schwestern), in entsprechender Weise auch die volle Wiederkehr der göttlichen Gnade bezeugen sollen.

Wir haben vier Subjecte in unserm Verichte: der Prophet Hosea, die Hure Gomer, deren früher geborne Hurenkinder und deren vom Propheten erzeugte eheliche Kinder. In ihrer symbolischen Geltung repräsentiren der Prophet: Jehova, — die Hure Gomer: das abgöttische Israel, — die Ehe zwischen beiden: den trotz des Abfalls Israels bestehenden, auf Hoffnung der Befehrerung bestehenden Ehebund Gottes mit Israel. Die Hurenkinder, welche der Prophet bei seiner Verheirathung mit Gomer in sein Haus aufnahm, d. h. adoptirte, repräsentiren (als die Früchte der Unzucht des Volkes mit den heidnischen Götzen) abstract: alle religiöse und sittliche Verderbniß im Volke, welche aus dieser Abgötterei hervorgegangen ist, und concret gefaßt: die in der Abgötterei erzogene und erwachsene dermalige Generation des Volkes, die Jehova, obwohl sie Kinder der Götzen sind, dennoch in seinem Hause duldet, ja sie adoptirt hat. Die mit der Gomer ehelich erzeugten drei Kinder des Propheten dagegen repräsentiren als Abbilder der Früchte des Ehebundes Jehova's mit dem abgöttischen Israel abstract: die göttlichen Gerichte und Strafen, welche über die abgöttische Generation des Volkes kommen werde, concret: die Frommen unter der abgöttischen Menge, welche schon durch ihr

Dasein, durch ihr Leben und Wesen auch ohne Worte eine beständige Mahnung und Strafpredigt für ihre gottlosen Brüder sind, — als Söhne Jehova's eo ipso den Söhnen Baals stets bezeugen: Nicht seid ihr Gottes Volk, Nicht kann euch Gott begnadigen, vielmehr Zerstreuung wird er euch.

Mit dieser Auffassung stimmt auch überein, ja es nöthigt zwingend zu ihr K. 2, 4—6, womit der zweite Abschnitt unseres Stückes beginnt. Die Rede des Propheten nimmt einen neuen Satz, aber auf Grund der symbolisch=bedeutungsvollen Geschichte des ersten Abschnittes. Die Ehe des Propheten mit dem buhlerischen Weibe tritt in den Hintergrund, das durch sie symbolisch=dargestellte Verhältniß Jehova's zu Israel in den Vordergrund, doch ist die bildliche Sprache fortwährend von daher entnommen. Auch hier haben wir, wie im vorigen Abschnitt, den Gegensatz von Drohung und Verheißung, von Verwerfung und Begnadigung. Aber wie im Vorigen mehr die Hurenkinder, so kommt in diesem Abschnitt mehr die Mutter selbst in Betracht. Dort war Zerstreuung und Sammlung der Kinder, hier ist Verstoßung und Wiederaufnahme der Mutter das Thema. Doch sind auch hier die beiderlei Kinder nicht ganz übergangen. Die beliebte Confusion der Hurenkinder in K. 1, 2 mit den Kindern des Propheten in K. 1, 3 ff. hat bei den Auslegern auch das Verständniß von K. 2, 4—6 unmöglich gemacht, und sie auch zu der Identificirung der in 2, 4 angeredeten Kinder (zu denen gesagt wird: „Rechtet mit eurer Mutter, rechtet! denn sie ist nicht mein Weib und ich bin nicht ihr Mann“) mit den in 2, 6 bedrohten Kindern (von denen es heißt: „Und ihre Kinder will ich nicht begnadigen, denn Kinder der Hurerei sind sie“) genöthigt, was völlig sum= und zusammenhangswidrig ist. Vielmehr fordert in V. 4 der Gemahl augenscheinlich seine eigenen Kinder, die das buhlerische Weib ihm geboren, auf, mit ihrer Mutter zu rechten. Denn des Vaters Ehre ist auch ihre Ehre, des Vaters Schmach auch ihre Schmach, — und um dieselbe mit der Mutter zu rechten, steht ihnen sehr wohl an, während es den Bastarden, die sie andern Männern geboren hat, nur dann zugenuthet werden könnte, wenn sie etwa edlern Sinnes als die Mutter, dankbarer als sie für

die Wohlthaten des Adoptiv= und Pflegevaters, und entriistet über den schnöden Undank der Mutter, auf des Erstern Seite sich gestellt hätten. Daß dies aber nicht vorausgesetzt werden darf, zeigt oben V. 6, wo das grade Gegentheil davon ausgesagt ist. Wie die echten Kinder des zürnenden Gemahls früher mit ihren Stief=Brüdern und =Schwestern gerechdet und ihnen des Vaters Zorn und Strafe ver=kündet haben (K. 1, 4. 6. 9), so sollen sie auch jetzt mit der Mutter rechten, auch für sie Interpreten und Verkündiger des väterlichen Zornes sein. Denn die Geschichte der ominösen Ehe des Propheten ist unterdeß nicht auf dem Standpunkte stehen geblieben, auf welchem sie im vorigen K. sich bewegte. Das Hurenweib, welches der Prophet geehlicht, hat sich nur verhältnißmäßig kurze Zeit an ihrem Ehegemahl genügen lassen. Sie ist bald wieder in ihr altes, hurerisches Wesen zurückgefallen und hat die selbstverleugnende Liebe des Gemahls mit schnödem Undank durch Ehebruch gelohnt; ja sie hat ihn verlassen, um ihren Lüsten desto ungestörter nachleben zu können (V. 7). Das wird zwar in unserm Abschnitte von der abbildlichen Ehe, weil diese überhaupt in den Hintergrund getreten ist, nicht ausdrücklich ausgesagt, wohl aber von der urbildlichen¹⁾, — und daß auch in diesem Fortschritt das Abbild mit dem Urbild übereinstimmte, berichtet nachträglich und ausdrücklich K. 3, wo die abbildende Ehe wieder in den Vordergrund tritt. Beschränken wir uns daher hier ebenfalls noch auf den Fortschritt in der urbildlichen Ehe. Als vollendete Hure mit einer Schaar von Hurenkindern, hat Jehova bei der Erwählung des Hauses Jehu's Israel an sich genommen, auf Hoffnung ihrer Bekehrung. Aber die Hoffnung realisirte sich nicht. Nur kurze Zeit hatte es den Anschein, daß das Weib sein buhlerisches Gelüste lassen, sich an seinem rechtmäßigen Gemahl, der ihm in ehelicher Liebe und Treue bewohnte, genügen lassen werde. Und auch ihre Kinder, die Früchte ihrer frühern Unzucht, die der Gemahl, in Hoffnung auch ihrer Besserung, zu sich genommen, adoptirt hatte, bessern sich nicht, zeigen sich vielmehr als das, was sie ihrer Geburt

1) „Daß das Verhältniß der Gomer zum Propheten auch noch der Schilderung K. 2, 4 ff. zu Grunde liegt, kann keinem Zweifel unterworfen sein.“ Hggst. S. 213.

und Erziehung nach waren, auch ihrer Natur und Selbstbestimmung nach, als Kinder der Hurerei (B. 6). Deshalb fordert er seine echten Kinder von ihr auf, mit der Mutter zu rechten und droht, wenn das nicht helfe, sie zu verstoßen und auch die der Mutter gleich gearteten Surenkinder nicht länger in seinem Hause zu dulden.

Weiter lesen wir bei Hengstenberg S. 215: „Auf einen bloß innern Vorgang führen der symbolische Name der ersten Frau und ihres Vaters, so wie umgekehrt, wenn sich eine solche symbolische Bedeutung nicht nachweisen ließe, dies als ein Grund für die buchstäbliche Auffassung geltend gemacht werden könnte;“ — aber wohl fühlend, daß er hier eine gefährliche Achillesferse seiner Deutung aufgedeckt hat, fügt er vorsichtig hinzu: „freilich nur ein Grund, der andern Gegenständen weichen müßte. Denn es ließe sich wohl denken, daß der Prophet, um dem innern Vorgange um so mehr den Schein eines äußern zu geben, einen damals gangbaren Namen genannt hätte, ähnlich wie die Poesie sich nicht mit dem Cajus u. s. w. der Logik begnügt, sondern Namen wählt, die nicht jeder sogleich als füngirte erkennt.“ Also: Sind die Namen augenscheinlich symbolisch, so ist dies ein unabweisbares Zeugniß für die Innerlichkeit des Berichtes, — sind sie aber nicht symbolisch, so ist auch das ein Zeugniß für die Innerlichkeit des Berichtes! Solche *en-tous-cas*-Beweise haben nur den einen Mangel, daß sie weder in dem einen, noch in dem andern Falle Stich halten, zumal wenn der Selbstwiderspruch und die Selbstauflösung so offen zu Tage tritt, wie hier.

Bleuchten wir zunächst den einen Fall. Wir nehmen also an: Die beiden Namen sind symbolisch, und zwar in so zutreffender und klarer Weise, daß man ihre Beziehung auf die Sache nicht verkennen kann. Würde das dann die Außerlichkeit und Geschichtlichkeit des Vorganges ausschließen? Antwort: Nicht einmal im Gebiete der Profangeschichte würde dieser Schluß zulässig sein, geschweige denn im Gebiete der heiligen Geschichte. Denn schon aus der Profangeschichte und aus dem gewöhnlichen Leben lassen sich hunderte von Beispielen aufweisen, wo das: **Nomen habet omen**

in oft überraschender Weise sich bewährt; wie viel mehr denn in der heiligen Geschichte und im Leben eines Propheten! Hofmann z. B. hält Beides zumal, die Außerlichkeit des Vorgangs und die symbolische Dignität der Namen fest: „Jehova hat, sagt er, auch dies vorgesehen, daß die Namen zu der weissagenden Geschichte des Propheten passen,“ und erhebt mit Recht gegen Hengstenberg den Vorwurf einer mit sich selbst in Widerspruch stehenden Willkür. Denn in Sach. 6, 9—15 macht auch Hengstenberg die zutreffende Bedeutsamkeit der Namen geltend, ohne deshalb den damit benannten Männern die Außerlichkeit und Wirklichkeit abzuspochen. Und so viel hat dies wenigstens bei unserm Gegner gefruchtet, daß er in der zweiten Auflage der Christologie zugestehet: „die Möglichkeit, daß hier ein providentielles Zusammentreffen stattfinden könne, muß man Hofmann zugeben. Wahrscheinlich würde dies aber nur dann sein, wenn andre entscheidende Gründe für die Außerlichkeit des Vorganges sprächen.“ Ich glaube nachgewiesen zu haben, und gedenke noch ferner nachzuweisen, daß solche Gründe in reichster Fülle und schlagendster Beweisraft im Berichte selbst vorliegen.

Setzen wir nun den andern Fall; den nämlich, daß sich die Namen gar nicht in angemessener Weise symbolisch deuten ließen. Auch das soll nach Hengstenberg nicht nur nichts schaden, sondern vielmehr auch daraus ein sinnvolles Zeugniß für die bloße Innerlichkeit des Vorganges gezogen werden können. In dem einen Falle soll nämlich der Prophet bedeutsame Namen gewählt haben, um den Hörer oder Leser darauf hinzuweisen, daß er ihm nicht äußerlich=thatsächliche Geschichte, sondern nur innerlich=visionäre Geschichte erzählen wolle, und im andern Falle soll es ihm darum zu thun gewesen sein, „dem innern Vorgange um so mehr den Schein des äußern zu geben.“ Wie reimt sich das doch miteinander? Und welches Interesse konnte denn in aller Welt ihn dazu veranlassen, dem innern Vorgang so absichtlich und täuscherisch den Schein des äußern zu geben? Etwa dies, sich und seine Gattin um so sicherer zum Gegenstande höhrender „Stadtgeschichten“ zu machen?

Nein, so liegt die Sache nicht, wie Hengstenberg meint. Sind die beiden Namen bedeutsam und zutreffend, so kann zuge-

standenermaßen das kein Vorurtheil gegen die realistische Fassung begründen. Ist aber eine augenscheinlich passende symbolische Dignität der Namen nicht nachweisbar, so ist dies ein sicheres Zeugniß gegen die Zulässigkeit der idealistischen Deutung. Und sie ist nicht nachweisbar.

Hengstenberg deutet den Namen Gomer = Vollendung, und den Namen Diblaim = zwei Feigenkuchen. Im ersteren sieht er den Gedanken ausgesprochen, daß Israel in seiner Hurerei bis zur äußersten Stufe fortgeschritten sei, im Letztern den Ausdruck des Ursprungs und der Ursache seines hurerischen, d. h. abgöttischen Treibens. „Dem דבליים kann nur heißen: Tochter der beiden Feigenkuchen = *filia deliciarum* = *deliciis dedita*. Das „Tochter“ dient zur Bezeichnung jedes Verhältnisses der Abhängigkeit und Hörigkeit. Die Feigenkuchen galten für einen der größten Leckerbissen. Sinnlichkeit war der Grund der Abkehr der Israeliten von der ernstern und strengen Jehovareligion zu dem weichen, sinnlichen, wollüstigen Götzendienste.“ Hofmann hat eine ganz analoge Deutung gegeben, nur dadurch sich unterscheidend, daß sie passender, wenigstens beziehungsreicher und vollständiger als die Hengstenberg'sche erscheint. Er sagt: „Der Prophet selbst heißt Hülfe (Hosea), sein Weib Garaus, ihr Vater Feigenkuchen. Dem im Wohlleben ist Israel geil geworden, so muß es gar aus mit ihm werden, bis Jehova ihm hilft.“ Niemand aber, dünkt mich, der nicht eine vorgefaßte Meinung zu rechtfertigen hat, wird diese und andere Deutungen so natürlich und naheliegend finden, als nöthig wäre, um sie als im Interesse der Symbolik fingirt ansehen zu können. Bei Hengstenbergs Voraussetzung von der Nichtexistenz des Weibes kann es gar keine Frage sein, daß so wenig durchsichtige, so wenig charakteristische Namen keinen Anspruch haben können, als das angesehen zu werden, als was dieser Ausleger sie geltend machen möchte. Viel eher könnte man sich eine solche Deutung bei Hofmanns Voraussetzung, daß das Weib und dessen Vater schon diese Namen gehabt, als sie zum Propheten in so nahe Berührung traten, noch gefallen lassen könne. Dem waren das Weib und dessen Vater wirkliche, geschichtliche Persönlichkeiten, welche diese

Namen schon vorher trugen, so kann auch eine etwas gezwungene, und ziemlich gewaltsam herbeigezogene Deutung derselben allenfalls als zulässig erscheinen. Stand es aber nach Hengstenberg's Voraussetzung ganz und gar in der Willkür des Urheber der Vision der Tochter wie dem Vater Namen beizulegen, welche er wollte, so ist man vollkommen berechtigt, die Wahl zutreffenderer, deutlicherer, durchsichtigerer Namen zu erwarten. — Aber die von Hengstenberg beliebte Deutung dieser Namen ist nicht nur eine sehr gezwungene, sehr willkürliche, sehr vage, sondern sie kann auch sprachlich und sachlich ihren Anspruch auf alleinige Geltung ebensowenig begründen, wie die Region anderer Deutungen, die neben ihr noch versucht worden sind¹⁾. Zur Bezeichnung Israels nach dem äußersten Uebermaße seiner Abgötterei hätten hundert andere zutreffendere, deutlichere, concretere Namen gewählt werden können, als der so vage, so allgemeine, auch auf hundert andere Dinge anwendbare, so völlig abstracte Name: „Vollendung.“

Simson urtheilt, nachdem er ein ganzes Schock solcher Deutungen des Namens Gomer besprochen hat: „Man wird keiner einzigen dieser Herleitungen beistimmen können. Sie sind sämmtlich gewaltsam und unbegründet. Und man wird, folgsam der Weisung des Propheten selber, welcher diesen Namen nicht, wie die andern (die der Kinder) deutet, auf eine symbolische Auslegung derselben mit *Dimchi* verzichten müssen.“ Dem hätte der Prophet irgend eine Bedeutsamkeit in diesem Namen erkannt, so würde er sicherlich nicht unterlassen haben, sie ebenso auszubeuten, wie die Namen der drei Kinder, auf die er anzuspieren gar nicht müde wird. Davon findet sich aber nirgends eine Spur, — auch nicht die leiseste, obwohl ihm dazu die reichste Gelegenheit geboten war, namentlich in dem zweiten Abschnitte, der sich ausschließlich mit dem Urbilde des Weibes, aber mit steter Beziehung und Auspielung auf das Abbild beschäftigt, und das hurerische Weib uns in den mannigfachen Situationen vorführt.

Noch verzweifelter aber steht es bei den Auslegern um die

1) Vgl. Simson l. c. S. 74. 75.

etymologische Ausdeutung und Anwendung des andern Namens: Tochter des Diblaim; — am verzweifeltsten fast bei Hengstenberg. Prüfen wir, um dies zu zeigen, seine Beweisführung vor den Augen des Lesers: „die Masculinarform kam bei der Ableitung von $\text{הלב} =$ Feigenkuchen, keine Schwierigkeit machen. Denn die Masculinarform des Plurals findet sich auch 1. Sam. 25, 18; 1. Chron. 12, 40.“ Wir geben das zu, keineswegs aber können wir dieselbe Coniunctur üben, wenn der Verf. fortfährt: „Ebenso wenig der Dual.“ Dieser soll sich daraus erklären „daß die Feigenkuchen gewöhnlich aus einer doppelten Schicht von Feigen, oder aus einem Doppeltkuchen bestanden.“ Schon das ist reine Phantasie, für welche keine Belegstelle beigebracht ist, und auch keine beigebracht werden kann, — denn die beigegefügte Erklärung des Hesychius: $\text{παλάθη} = \eta \tau\omega\upsilon \sigma\acute{\epsilon}\kappa\omega\upsilon \epsilon\pi\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\lambda\omicron\varsigma \theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$, spricht nicht von einer Doppelschicht. Geradezu irreführend ist aber die folgende Behauptung: „Der Dual wird bei Gegenständen, die gewöhnlich als ein aus zwei Theilen bestehendes Ganze zusammengedacht werden, auch dann gebraucht, wenn von einer Mehrzahl die Rede ist.“ Von Begriffen, die durch Natur oder Kunst zu einem Paare verbunden sind (Augen, Ohren, Hände, Knie, Schuhe, Wagschaalen zc.) gilt dies allerdings, ob aber auch von dem Begriffe „Feigenkuchen“ — selbst auch, wenn derselbe häufig „aus einer Doppelschicht“ von Feigen bestand, habe ich allen Grund zu bezweifeln. Außerdem wird die Anwendung dieser grammatischen Regel in ihrer vollen Wichtigkeit dadurch dargethan, daß das Wort faktisch nur im Singular und im Plural, nie und nirgends aber als **appellativum** im Dual vorkommt. Und um so größer erscheint Hengstenbergs Selbsttäuschung in diesem Stücke, wenn er gleich darauf fortfährt: „Für die Wichtigkeit dieser Erklärung des Dual spricht das Vorkommen desselben als Name einer moabitischen Stadt Beth-Diblathajim Jer. 48, 22, und Diblathajim Num 33, 46, die wahrscheinlich wegen ihrer Feigenkuchen berühmt war.“ Denn wäre es auch an dem, daß Diblataim Dual von Debelah, so würde uns dies Beispiel nur belehren, daß der Dual von Debelah eben Diblataim, nicht aber Diblaim lautete. Aber wahrscheinlich ist auch dies ein

Irrthum, und Diblataim vielmehr mit Fürst Handwörterbuch I, 281 als Dual von $\text{הלב} =$ Kreis, Rindung¹⁾ anzusehen, das in Ezech. 6, 14 als Name einer Grenzstadt im Norden Palästina's vorkommt; Diblataim heißt demnach: Doppeltkreis, und die betreffende Stadt ist wahrscheinlich nach ihrer Lage, nicht aber weil (!) dort die besten Feigenkuchen zu finden waren, so genannt worden. Diblaim aber kam, wenn überhaupt, nur Dual von $\text{לב} =$ sein, dessen Bedeutung, da es im noch vorhandenen Sprachschatze nicht vorkommt, sich mit Sicherheit nicht bestimmen läßt. — Noch willkürlicher und unbegründeter ist aber die dann folgende Behauptung: „Den Dual und zwar in der Masculinarform zu wählen, hatte der Prophet wohl noch den speciellen Grund, daß das Diblaim die Analogie andrer **nomina propria** von Männern, wie Ephraim u. s. w. (?) für sich hatte; eine solche mußte aber vorhanden sein, sonst wäre der Name nicht, was er sein sollte, ein Räthsel gewesen.“ Denn erstens ist Ephraim ebenfowenig ein Dual, wie $\text{שמים} =$ Himmel es ist, und zweitens ist die Endung: — **ajim** bei Städtenamen zwar sehr häufig, bei Männernamen aber äußerst selten, und drittens läßt sich nicht absehen, warum der Name ein Räthsel sein mußte. Und wenn uns dann weiter noch versichert wird: „Ueber die Qualität einer bloßen Hypothese werde diese Erklärung erhoben durch die Vergleichung von R. 3, 1; das dortige: „sie wenden sich zu andern Göttern und lieben Traubenkuchen“ — sei eine bloße Umschreibung des „Gomer Bath Diblaim“, so wird man dieser Deutung auch nicht einmal den Namen einer Hypothese, die doch immer ein gewisses Maß von Wahrscheinlichkeit für sich haben muß, zugestehen können. — Schließlich wird noch hinzugefügt: „Wäre der Name nicht symbolisch, gehörte er der wirklichen Gattin des Propheten an, so ließe sich auch schwer erklären, warum er auch nicht eben so gut den Namen seiner zweiten Gattin nachher (R. 3, 1) nannte, sondern sich mit dem allgemeinen „ein Weib“ begnügte.“ Was unserm Ausleger so gar oft begegnet, daß er nämlich in seinem Streben

1) Die Grundbedeutung der radix לב scheint die des Zusammendrückens, -pressens, -Inetens gewesen zu sein, davon $\text{הלב} =$ Kuchen. Die Bedeutung: rund sein, die sich im Arabischen findet, ist vielleicht nur denominativ.

nach Häufung der Gründe gegen die Meinung Andern, auch solche beibringt, durch welche seine eigene Auslegung in völlig gleichem Maße getroffen wird, ist ihm auch hier wieder begegnet. Denn mit wenigstens gleichem Rechte kann man auch sagen: Wäre der Name bloß symbolisch, und einer bloß visionären Gattin des Propheten beigelegt, um deren symbolischen Character zu bezeichnen, so ließe sich schwer erklären, warum er nicht auch seiner zweiten visionären Gattin in K. 3, 1 einen solchen symbolischen Namen beigelegte, da hier offenbar dasselbe Interesse obwaltete wie dort. — Auf die Hengstenberg'sche Fassung dieses Einwurfes antworte ich: Es ist wiederum, wie sich unten zeigen wird, eine arge Mißdeutung des Textes, wenn man annimmt, daß in K. 3, 1 von einer zweiten Gattin des Propheten die Rede sei — (ebenso wenig wie Jehova konnte auch der ihn abbildende Prophet als Bigamist auftreten) —, vielmehr ist hier wie dort von ein und demselben Weibe die Rede, weshalb den Namen desselben zu wiederholen unnöthig war. Hengstenberg antworte nun auch seinerseits auf diejenige Fassung seines Einwurfes, welche gegen ihn selbst sich richtet!

„Wäre die Handlung, sagt Hengstenberg S. 211, eine äußerlich vorgegangene, so läßt sich nicht das Ueberschwanke von der symbolischen Handlung zum bloßen Bilde und zur nackten Darstellung erklären, wie wir es hier finden. In dem ersten Capitel ist die symbolische Handlung ziemlich gehalten. Aber in der noch zu demselben Abschnitte gehörigen Verheißung K. 2, 1—3 wird sie fast ganz aus den Augen gelassen. . . In dem ganzen zweiten Abschnitte K. 2, 4—25 wird zwar auf die symbolische Handlung Rücksicht genommen, aber auf eine so freie Weise, daß sie zu einem bloßen Bilde sich verflüchtigt, hinter dem die Sache sich beständig hervordrängt. In K. 3 gewinnt die symbolische Handlung wieder mehr Consistenz. Diese Erscheinungen erklären sich nur, wenn man den Vorgang als einen innerlichen nimmt. Bei einem äußerlichen ist der Uebergang von der symbolischen Handlung zum Bilde und vom Bilde zur Sache nicht so leicht. Das Substrat des Gedankens ist da weit materieller, er weit mehr an dasselbe gekettet.“ — Damit stimmt im Wesentlichen Simson (S. 70) überein:

„Aus der eigenthümlichen Weise, in welcher das Sinnbildliche und das zu Versinnbildlichende nach seinen einzelnen Zügen unmittelbar mit einander verbunden wird, verräth sich Sinn und Tendenz der Erzählung. Jedem der vier Hauptzüge nämlich, in denen sich die symbolische Erzählung vollendet, der Verbindung mit der Puhlerin B. 2 und der Benennung ihrer drei Kinder B. 4. 6. 9, folgt die Erläuterung und Veranlassung des Bildes mit einem „denn“ (17) in so eigenthümlicher Weise angeknüpft, daß eben aus dieser Verbindung und ganzen Ausdrucksweise zu erkennen ist, wie unzweifelhaft das Bild nicht durch die Wirklichkeit dargeboten wurde, sondern nur zur Versinnlichung der daran geknüpften Drohung erfunden worden ist.“

Ich muß aufrichtig gestehen, daß ich nicht einzusehen vermag, warum eine solche stets wiederkehrende Aufeinanderfolge von Geschichte und Anwendung, von Symbol und Ausdeutung nicht auch ebenso anwendbar und angemessen sein sollte, wenn das Symbol in thatsächlicher Wirklichkeit verkörpert vorlag, als wenn es bloß in einer Parabel oder bloß in einer Vision zum Ausdruck gebracht war. Ich sollte doch meinen, daß dies Verhältniß von Symbol und Ausdeutung auf alle drei Fälle gleich gut passe, bei allen drei Fällen gleich sehr anwendbar sei. Kommen wirklich, wie gegnerischerseits zugestanden werden muß, im Bereiche prophetischer Wirksamkeit häufig äußerliche Handlungen von symbolischer und typischer Tendenz vor, so fallen diese, in sofern sie Symbol und Typus sind, doch ganz unter demselben Gesichtspunkt wie die Parabel und die Vision von gleicher Tendenz, und es läßt sich nicht absehen, warum bei ihrer Ausdeutung und Anwendung hier wie dort nicht dasselbe Verfahren, dieselbe Ausdrucksweise statthaft sein dürfe. Ist einmal beabsichtigter und erklärter Maßen der Prophet eine Ehe eingegangen, in welcher sich das Verhältniß Gottes zum Volke abbildlich darstellen soll, so liegt doch wahrlich nichts Befremdliches und Widersprechendes darin, wenn er auch die einzelnen übereinstimmenden Momente in derselben als solche geltend macht und ausdeutet. Und mit welchem Rechte will man ihm verbieten, diese Ausdeutung mit einem „denn“ einzuleiten? Findet sich doch dieses „denn“, welches bei der Ausdeutung der

Namen seiner drei Söhne der Prophet Hosea braucht, auch ebenso bei der Ausdeutung, welche der Prophet Jesaja dem Namen seines Sohnes Eilebeute-Nanbeald giebt (H. 8, 4). Mit welchem Rechte macht nun Simson dort das „denn“ als unvereinbar mit der realistischen Auffassung jener Söhne geltend, während hier doch dasselbe „denn“ auch nach seiner Meinung nichts gegen die Anerkennung einer realen Existenz des Sohnes des Jesaja verschlägt.

Hengstenberg versucht zwar, diesem Argumente eine tiefere Begründung zu geben, aber es ist ihm schlecht damit gelungen. Er sagt (S. 211): „Wie den Typus des geistigen Ehebruchs und der darauf folgenden Verstoßung der leibliche (Ehebruch), so sollte den Typus der Begnadigung des Volkes durch den Herrn die Wiederannahme der wegen ihrer Untreue verstoßenen, nun aber gebesserten Gattin bilden. Davon aber findet sich keine Spur. Und doch darf man nicht etwa sagen, daß der Grund in einer Differenz des Typus von der bezeichneten Sache darin liege, daß die Frau des Propheten sich nicht gebessert habe. Denn fände eine solche Differenz statt, so würde der Typus gar nicht gewählt sein. Das Gegentheil erhellt auch aus H. 2, 9.“ — Keineswegs, vielmehr erhellt das Gegentheil von alle Dem, was Hengstenberg hier behauptet, aus H. 3, 1—3, wo wirklich über den Anfang der Bekehrung des ehebrecherischen Weibes und dem entsprechend auch schon über die ersten Schritte des gekränkten, aber doch zur Vergebung und Versöhnung geneigten Gatten zur Wiederannahme der Ehebrecherin, und über die Zucht, unter welche er sie zu weiterer Besserung und weiterer Begnadigung gestellt hat, berichtet wird. Aber auch wenn H. 3 gar nicht existirte, würde Hengstenbergs Argument nichts beweisen können. Wie Jehova das Volk seiner Wahl trotz seines Abfalls eine Zeitlang noch duldet, aber auf Hoffnung, es durch Güte zur Buße zu locken, und als er doch endlich es zeitweilig verstoßt, er auch dies auf Hoffnung thut, daß die Strafe wirken werde, was die Nachsicht und Güte nicht zu wirken vermocht hat, so trägt auch der Prophet sein wieder in Hurerei gefallenes Weib eine Zeitlang auf Hoffnung, und verstoßt es ebenso auf Hoffnung. Daß aber die Geschichte seiner Ehe sich noch nicht bis zu dem Punkte

entfaltet hat, wo sie auch als Abbild des wiederbegnadigten Volkes aufgewiesen werden kann, darf um so weniger als „eine solche Differenz des Typus von der bezeichneten Sache, die jenen als ungeeignet erscheinen ließe“ angesehen werden, als ja auch Jehova's Verhältnis zu Israel sich noch nicht bis zu diesem Punkte entfaltet hatte. Aber sollte er deshalb eine solche Besserung und Wiederbegnadigung Israels nicht haben weisagen dürfen, bloß deshalb nicht, weil sie sich an seinem Weibe noch nicht abbildlich dargestellt hatte? Kein Verständiger, wird, glaube ich, das behaupten wollen.

Weiter bemerkt Hengstenberg S. 208: „Wir haben hier eine symbolische Handlung vor uns, welche, äußerlich vorgenommen, durch mehrere Jahre fortgedauert haben würde. Das Auseintreten der einzelnen Momente würde ihr die Uebersichtlichkeit, und somit die Eindringlichkeit geraubt haben.“ Eben so macht auch Simson (S. 71) eine Vergleichung des unbezweifelten realistischen Berichtes in Jes. 7, 8 mit dem unsrigen gegen die realistische Auffassung des letztern geltend: „dort ein einzelnes, auf einen bestimmten Zeitpunkt festgestelltes Ereigniß im Hause des Propheten, hier eine Reihe von Ereignissen, die nach den Gesetzen der Natur Jahre zu ihrer Entwicklung nöthig hatten, und, erst in der Reihe der Jahre sich vollziehend, zur Belehrung und Bekehrung des Volkes kaum wirksam sein konnten, ja überhaupt nicht als zukünftige bezeichnet, durch ihr Eintreten die ausgesprochenen Verheißungen auch nicht zu bestätigen vermochten.“ — Dagegen bemerken wir zunächst, daß Simsons zur Vergleichung herbeigezogenes Beispiel sehr unglücklich, weil ihn selbst schlagend, gewählt ist. Denn, — um von der vielgedeuteten Immanuelstelle ganz abzusehen, — auch hier ist von zwei Söhnen des Propheten mit symbolischen, die Geschichte Israels verkündenden Namen die Rede, deren Geburt und Namensgebung auch durch jahrelangen Zwischenraum von einander getrennt ist; konnten diese dennoch „zur Belehrung und Bekehrung des Volkes als wirksam“ erachtet werden, warum nicht auch die erst nach Jahres-Zwischenräumen sich vollziehende Namensgebung der Kinder des Propheten Hosea? Denn daß auch der Name des ältern Sohnes des Jesaja „Schear-Jaschub“ (d. h. Ueberrest-kehrt-wieder) eben-

falls symbolisch=prophetisch war und sein sollte, wird auch Simson nicht läugnen wollen und können. Daß aber „das Auseandertreten der einzelnen Momente in unserm Berichte, als die Uebersichtlichkeit störend“ auch ohne alle eindringliche Wirksamkeit hätte sein müssen, und daher als zweckwidrig oder den Zweck verfehlend anerkannt werden müsse, wird Hengstenberg um so weniger zu behaupten ein Recht haben, als er selbst (S. 226) mit so viel Nachdruck darauf besteht, „daß durch die drei Kinder nicht drei verschiedene, das stufenweise immer tiefere Herabsinken des Volkes bezeichnende Generationen dargestellt werden, vielmehr schon gleich an den Namen des ersten Kindes die Ankündigung des gänzlichen Aufhörens des Reiches Israel geknüpft werde.“ Und wie das erste, so stellt auch jedes der beiden nachgeborenen Kinder durch seinen Namen nicht ein durch Zeit und Ort geschiedenes partielles Moment des bevorstehenden Gerichtes über Israel dar, sondern vielmehr ein jeder der drei Namen stellte Ein und dasselbe, nämlich das ganze Gericht nach seiner ganzen Ausdehnung, nur nach verschiedenen Seiten betrachtet, dar. Von Zweck-verfehlendem Auseandertreten der einzelnen Momente kann also gar nicht die Rede sein. Viel eher sogar könnte man sagen: Daß dreimal nach angemessenen Zwischenräumen dieselbe Gerichtsandrohung, jedesmal unter einen neuen Gesichtspunkt gestellt, dem Volke symbolisch verkörpert entgegentritt, konnte die Eindringlichkeit solcher Predigt nur mehren und schärfen, denn jede neue Geburt mit neuem Unglücksnamen mußte auch den Mahnruf der frühern Unglücksnamen wieder auffrischen. Und zuletzt, nachdem das dritte Kind geboren, war ja doch auch die Uebersichtlichkeit, die Hengstenberg fordert, dem Volke vor Augen gestellt, und zwar nicht als ein visionäres Nebelbild, das nicht einmal vom Volke selbst, dem es galt, geschaut, sondern ihm nur, als von einem Andern geschaut, verkündigt war; nicht als eine bloße Erzählung, die heute gehört und morgen vergessen ist, sondern als ein lebendiges, concretes, mit Fleisch und Bein bekleidetes Bild, das ihm alle Tage vor die Augen trat, alle Tage von Neuem es an das erinnerte und mahnte, was es abbildete. Der Leser urtheile, auf welcher Seite die größere Eindringlichkeit ist!

Ein nahezu zwingendes Zeugniß für die Nothwendigkeit der realistischen Auffassung unseres Berichtes sehe ich ferner in der That- sache, daß das Weib des Propheten zwei Söhne und zwischen beiden eine Tochter gebiert. Wären diese Geburten ohne alle äußere Wirklichkeit, bloß ideell oder fingirt, bloß dem Zwecke der Volks- belehrung dienend, ohne Bedeutung, Wesen und Zweck an sich, also die Bestimmung ihrer Geschlechtlichkeit durch die Eventualitäten des Naturlebens in keiner Weise bedingt, sondern nur von dem In- teresse und dem Bedürfniß der visionären oder parabolischen Darstel- lung abhängig, so ließe sich nicht begreifen, warum nicht lieber für alle drei Geburten Söhne gesetzt worden seien. Ist der Bericht bloß Vision oder bloß Parabel, so muß in der abgebildeten Sache der Grund liegen, warum nicht drei Söhne gesetzt wurden, sondern zwei Söhne und eine Tochter, und warum der Tochter gerade diese Stellung (zwischen den beiden Söhnen) und nicht eine andere ange- wiesen wurde. Sind aber die Geburten wirkliche und ist die Wirk- lichkeit die Basis für die Darstellung des Symbols, so fällt diese Frage von selbst weg.

Auch Hengstenberg hat sich diese Frage vorgelegt. Er sagt (S. 235): „Die Ausleger fragen, warum die zweite Geburt eine weibliche, und diese Frage ist keine müßige, da der Prophet sich sonst immer euge an der Sache hält, und kein Zug bei ihm zur bloßen Ausmalung dient.“ Er weist die Antwort, welche Hierony- mus und A. gegeben („die weibliche Geburt bezeichne ein mehr her- abgesunkenes Geschlecht“), treffend und bindig durch die Bemerkung zurück: „Warum wäre dann die dritte Geburt wieder eine männliche?“ Seine eigene Antwort lautet dahin: „Der Grund ist vielmehr in dem Namen (So Ruchama — Unbegnadigte) zu suchen. . . . Das weib- liche Geschlecht als das schwächere, bedarf des Erbarmens von Men- schen mehr als das männliche, Jes. 9, 16. Die weibliche Geburt stellt die Hülflosigkeit des Volkes in grellern Gegensatz gegen die Verfassung der Hülfe von Dem, der sie allein gewähren kann.“ — Aber ich halte ihm dieselbe Frage entgegen, die er so eben noch der Deutung des Hieronymus entgegen gehalten: „Warum die dritte dann wiederum eine männliche?“ oder vielmehr: warum wurde dann,

was man doch bei dieser Auffassung erwarten müßte, der Name Lo-Ruchama nicht lieber der dritten Geburt beigelegt? warum grade der zweiten? Ist doch diese, in höchster Steigerung durch diesen Namen ausgedrückte, Hilfsbedürftigkeit und Hilfslosigkeit, diese unbedingte Versagung der Hilfe von dem, der sie allein gewähren kann, offenbar sach- und naturgemäß das Letzte und nicht das Zweite in der Reihenfolge der drei Strafmomente: erst Isreel d. h. Gottverstreut, dann Lo-Ammi d. h. Nicht mein Volk, dann erst Lo-Ruchama, d. h. Kein Erbarmen. Israels Verwerfung (= Lo-Ammi) ist ja doch die Basis und Voraussetzung für die „Versagung aller Hilfe seitens Jehova's“, und nicht umgekehrt. So hätte auch der Lo-Ammi vor die Lo-Ruchama gesetzt werden müssen, wenn die Reihenfolge der männlichen und weiblichen Geburten einzig und allein durch das sachlich symbolische Bedürfnis der visionären Darstellung bedingt gewesen wäre. Könnte man also auch zugeben (und ich glaube, man könnte es unter andern Umständen), daß durch Hengstenbergs Deutung die Weiblichkeit der Geburt hinlänglich gerechtfertigt sei, so würde doch hier die zweite nicht minder wesentliche Frage, warum der weiblichen Geburt die zweite und nicht die erste oder dritte Stelle angewiesen worden, ungelöst und unlösbar bleiben. Die Abhängigkeit der Geschlechtlichkeit der Kinder von den ihnen beizulegenden Namen kann ich aber aus doppeltem Grunde nicht zugeben, — erstens, weil dann auch der Name Lo-Ammi (Nicht-mein-Volk) wohl nicht einem Sohne, sondern einer Tochter zugetheilt worden wäre, — denn das Volk wird fast allenthalben, wo es personificirt auftritt, als Weib oder als Tochter, nicht als Mann oder als Sohn gedacht; — und zweitens weil, wie schon oben nachgewiesen wurde, die drei Kinder des Propheten nicht Symbole und Repräsentanten der abgöttischen Kinder Israels, sondern vielmehr Repräsentanten der Frommen in Israel sein, und somit auch die Namen, welche der Prophet ihnen beilegt, nicht Gerichte und Strafen bezeichnen sollen, von welchen sie selbst, sondern vielmehr solche, von welchen das durch die Hurenkinder repräsentirte abgöttische Israel betroffen werden soll.

(Fortsetzung und Schluß folgt im nächsten Hefte.)

II. Mittheilungen.

I.

Aus dem Inlande.

1. Die livländische Provinzialsynode vom 3. 1858, gehalten zu Wolmar vom 13. bis zum 16. August.

Wer da weiß, welch' große Bedeutung die Synode während der 24 Jahre, in denen sie besteht, für die Kirche Livlands und zwar zunächst für die Pastoren derselben gehabt hat, und wer dessen eingedenk ist, wie anregend eine Versammlung wirken muß, die in der Regel den größten Theil der Pastoren vereinigt, und den Zweck hat, die Angelegenheiten der Kirche gemeinsam zu berathen, dem Consistorium die Wünsche und Bedürfnisse der Gemeinden und Pastoren kund zu thun, und außerdem Gelegenheit bietet, Amtserfahrungen mit einander auszutauschen, in schwierigen Fällen sich von den älteren Brüdern im Amt unterweisen zu lassen, neue Gesichtspunkte für die Beurtheilung der Gemeindezustände und des kirchlichen Lebens zu gewinnen, angeregt zu werden zu aufopfernder Arbeit und kräftigerem Eingreifen, — wer das berücksichtigt, den kann es nicht Wunder nehmen, daß die livländische Synode meist zahlreich besucht ist und das Bild frischen Lebens und regen Verkehrs darbietet. Ist doch, bei dem Mangel an Oeffentlichkeit, bei der schwierigen Communication in unseren Landen, bei der Größe unserer Pastorate und der Arbeitslast, die auf den Schultern unserer Pastoren ruht, das Leben und Wirken des Einzelnen ein verhältnißmäßig isolirtes, so daß es dem, der nicht schon in krankhafter Genügsamkeit den Blick für das Allgemeine und das Bedürfnis nach Austausch verloren hat, von Wichtigkeit sein muß, einmal im Jahr wenigstens hincinzublicken in das Leben, das außerhalb der Grenzen seiner Pfarre und seiner Gemeinde das Land und seine Bewohner, die Gemeinden und ihre Pastoren, die Kirche und ihren Vorstand bewegt. Mit Recht hat sich deshalb die öffentliche Meinung stets

mißbilligend ausgesprochen, wo Pastoren durch häufiges Ausbleiben bekundeten, daß sie weder etwas zu sagen noch etwas zu fragen hatten. Die Synode bietet in allen Fällen so viel Stoff zur Anregung und Fortbildung und giebt stets so viel Gelegenheit die Schätze der eigenen Lebenserfahrung mitzutheilen, daß derjenige selbst die Schuld trägt, der ohne etwas gelernt oder verlernt zu haben, und ohne sich aufs neue der eigenen Fähigkeit zu nehmen und zu geben bewußt geworden zu sein, nach Hause zurückkehrt. Die Relationen des Generalsuperintendenten über das verfllossene Jahr, die Vota der Sprengel über schwebende Fragen, die Desiderien der Sprengel, in denen sich die Nothstände und dringenden Bedürfnisse der Gegenwart kund thun, die Arbeiten über die verschiedensten Themata, die Discussion endlich, und außerdem der persönliche Verkehr — alles das braucht nur genannt zu werden, um zu veranschaulichen, was unsere Synoden bieten, oder doch bieten könnten, wenn nur jeder an seinem Theile nicht bloß zusehn sondern mitarbeiten wollte.

Auch in diesem Jahre hatte die Synode ihre Anziehungskraft bewährt. Trotz zahlreicher Beurlaubungen, trotz der Abwesenheit vieler Pastoren im Auslande waren gegen 70 Pastoren, 10 Predigtamts-candidaten, Gäste aus Desel und Niga und zwei Docenten der theol. Facultät gegenwärtig. Das Consistorium war durch den Generalsuperintendenten Dr. Walter, Präses der Synode, und den Consistorialassessor, Oberpastor Dr. Bertholz vertreten; von den 8 Pröbsten waren 6 erschienen, 2 ließen sich vertreten. Diese verhältnißmäßige Vollzähligkeit der Synode mußte einen erfreulichen Eindruck machen; denn eine in der Stadt Wolmar herrschende Ruhrepidemie, deren Heftigkeit durch das Gerücht noch vergrößert worden war, ließ eine schwach besuchte Synode erwarten.

Am Mittwoch Morgen (d. 13. August) begaben sich die Glieder der Synode, geführt vom Generalsuperintendenten, in die geschmückte Kirche. Nach feststehendem Gebrauch wurde auch dieses Mal die kirchl. Feier mit einer an das Eingangsglied sich anschließenden Altarrede eröffnet. Pastor Häusler, Probst des Nigaschen Sprengels, sprach über Joh. 15, 16. Er mahnte die Brüder im Amte dessen eingedenk zu sein, daß sie Christen und Pastoren seien nicht weil sie den Herrn erwählt, um ihm persönlich und im Verufe zu dienen, sondern weil der Herr sie erwählt und in das Amt gesetzt habe. Nur in dem festen Glauben an seine gnadenreiche Erwählung, würden sie mittelst gehorsamer Verkündigung seines lautereren Wortes und Spendung seiner heiligen Sakramente Frucht bringen im amtlichen Thun. Wer auf des Herrn Erwählung sich gründe, der allein werde sich

getrieben fühlen zu stetem Gebete, um sich und den Gemeinden die anvertrauten Gnadengüter zu bewahren. Auch die Berathungen, zu denen sie jetzt versammelt seien, könnten allein fruchtbar und erfolgreich sein, wenn die Pastoren im Gebete treu Den unter sich hätten, der sie zum Dienst an seiner Gemeinde verordnet habe.

Nach Abhaltung der Liturgie durch Pastor Schilling predigte der Generalsuperintendent über 1 Petr. 5, 1—5. Wie Petrus die Ältesten als ihr Mitältester ermahne, so wolle er, der auch die Leiden und die Herrlichkeit der Amtsführung aus eigener Erfahrung kenne, die Brüder ermahnen, ihr Amt nach Gottes Wort zu führen. Daher rede er zu ihnen über „das Weiden der Heerde Christi“ und fordere von ihnen mit dem Apostel, daß sie es thäten nicht gezwungen sondern williglich, nicht um schändlichen Gewinnes willen, sondern von Herzensgrunde, nicht als die über das Volk herrschen (noch mit demselben gewaltsam als mit Unmündigen verfahren), sondern als die Vorbilder der Heerde.

Nach dem Gottesdienste versammelten sich die Glieder der Synode im Saale der Kreisschule. Der Generalsuperintendent lud zum Beginn der Berathungen in das Lehrhaus des Pastorats um 4 Uhr Nachmittags ein.

Der Generalsuperintendent eröffnete die Sitzung mit Gebet und legte der Synode zunächst die Frage vor, ob sie trotz der herrschenden Epidemie die Berathungen beginnen wolle. Nachdem die Frage einstimmig bejaht worden, kündigte der Präses an, er könne nur bis zum 16. d. M. bleiben, stelle es aber der Synode anheim, ob sie die geeigneten Schritte thun wolle, um das Consistorium zur Wahl eines Vicepräses zu veranlassen, oder ob sie die Sitzungen am Sonnabend schließen wolle. Obgleich einige Stimmen sich gegen die Abkürzung der Synode aussprachen, wurde dennoch von der überwiegenden Mehrheit der Schluß auf Sonnabend (d. 16.) festgesetzt. Durch diesen Beschluß wurde die Synode bei den Verhandlungen in eine Hast hineingedrängt, welche eingehendere Berathungen erschwerte und die Erledigung mancher Frage unmöglich machte. Die Versammlung war deshalb nicht so interessant und belehrend wie sonst. Kam doch in Folge jenes Beschlusses bei der großen Menge zu erledigender Sachen nur ein einziges Mal die fogen. Durchsprchung, oder jene Discussion vor, bei der sich alle Glieder der Synode gewissermaßen betheiligen müssen und die deshalb zur Förderung des einzelnen und zur Anregung der Versammlung von großer Wichtigkeit ist¹⁾. Die meisten Sachen

1) Amrtg. Denen diese Einrichtung fremd ist, können wir sie am besten dadurch

wurden nach kurzen erläuternden Bemerkungen durch Affkamation angenommen oder verworfen. Das Referat des Generalsyn. und die vorgetragenen Arbeiten litten zwar nicht unter der Eile, allein einige Arbeiten konnten gar nicht verlesen werden.

Der erste Gegenstand einer nur kurzen Berathung war der Befehl des Generalconsistoriums, die schon seit längerer Zeit der Provinzialsynode und dem livl. Consistorium zur Begutachtung übergebene Katechismusangelegenheit zum Abschluß zu bringen und ein Gutachten darüber abzugeben, welche Katechismuserklärungen, sowohl in deutscher Sprache, als auch in den beiden Nationalsprachen vorzugsweise zu empfehlen seien. Auf Grund der Sprengelsvota wurde die Meinung der Synode dahin ausgesprochen, daß es jedem Prediger, außer der Verpflichtung den kleinen lutherischen Katechismus beim Religionsunterricht zu Grunde zu legen, frei stehen solle unter den Lehr- und Handbüchern zum luth. Katechismus zu wählen: jedoch habe er für den Gebrauch die Concession des Consistoriums einzuholen. — Dieser Beschluß ist im Grunde nichts Anderes als eine Erklärung der Synode, daß sie wünsche, es solle weder ein einzelner noch etwa mehrere Katechismen von Seiten des Consistoriums zum Gebrauch ein für alle Mal bestimmt werden, vielmehr solle es in dieser Hinsicht beim Alten bleiben. Denn schon im § 44 der Instruktionen heißt es: „Außer dem kleinen luth. Katechismus können die Prediger bei diesem Religionsunterricht (Confirimationsunterricht) auch andere Lehrbücher gebrauchen; jedoch nur solche, welche, auf Vorstellung der resp. Consistorien über jedes Buch insbesondere, die Genehmigung der Plenarversammlung des Generalconsistoriums erhalten haben“.

Es wurde ferner von der Synode der Wunsch ausgesprochen, es möge dahin gewirkt werden, daß von Seiten der Schulbehörde in den Schulen Handbücher für den Religionsunterricht nicht ohne Zustimmung des Generalconsistoriums eingeführt würden. — Wenn die Synode in diesem Beschluß derjenigen Anschauung Ausdruck gab, nach welcher Schule und Kirche und näher der Religionsunterricht in der Schule zur Kirche in engster Beziehung stehen müsse, so wird dem sicher beigegeben werden müssen. Sind ja doch auch die Religionslehrer ebenso wie die zukünftigen Pastoren verpflichtet bei der theol. Facultät ihr Examen zu absolviren. Und erkennt doch das Kirchengesetz ebenfalls die

erklären, daß wir sie als namentliche Abstimmung bezeichnen, nur mit dem wesentlichen Unterschiede, daß es jedem namentlich Ausgerufenen frei steht, so ausführlich als er will sein Votum zu motiviren. Bei einigermassen wichtigen Fragen liegt eine, wenn auch noch so kurze, Motivirung der eigenen Ansicht nahe.

Abhängigkeit der Schule und ihres Religionsunterrichts von der Kirche an, wenn es den Pastoren und dem Generalsuperintendenten die Visitation der Schulen vorschreibt, und von den Religionslehrern eine Verpflichtung auf die Lehre der Kirche (wenn auch keine förmliche Vereidigung auf die Symbole) fordert. Ob die Abhängigkeit der Schule aber auch noch in der gewünschten Weise wird durchgeführt werden können, ist eine andere Frage. Zwar ist es nach § 44 der Instruktionen das Generalconsistorium, dessen Entscheidung eingeholt werden müßte. Aber es treten der Ausführung dieser Maßregel mancherlei Schwierigkeiten entgegen. Wenn diese auch in Ansehung der Lehrbücher nicht unüberwindlich scheinen, so werden sie doch besonders groß, wo es sich um Einführung eines Schulgesangbuchs handelt. Die Schulbehörde kann nicht der großen Mannigfaltigkeit gerecht werden, wie sie in unseren Provinzen in Betreff des Gesangbuchs vorhanden ist und mit großem Eifer aufrecht erhalten wird. Und das Generalconsistorium wiederum wird keinem Schul-Gesangbuche seine Concession ertheilen wollen, außer solchen, die in den Gemeinden gebraucht werden. — Jedenfalls wäre es bis zu der Zeit, da diese Wünsche durch eine Generalsynode oder sonst wie realisiert werden können, gut, daß in den Schulen, um des Principis willen, Bücher, die im Auslande gedruckt sind, nicht eingeführt würden, bevor sie das imprimatur irgend eines Consistoriums erhalten haben¹⁾.

Im Zusammenhange mit der eben erwähnten Angelegenheit stand das auf Anfrage des Generalconsistoriums ausgesprochene Verlangen der livl. Synode, es solle darauf hingewirkt werden, daß für die gesammte Bevölkerung esthnischer Zunge in Livland, Esthland und Desel Ein Bibeltext, und ebenso für die gesammte lettische Bevölkerung in Livland und Curland Ein lettischer Text zur Geltung komme. Da einige Stimmen auch in Betreff der Gesangbücher ein Gleiches wünschten, erklärte Probst Schulz von Pernau, daß Vorarbeiten für ein allgemeines revalesthnisches Gesangbuch bereits vorlägen und daß Hoffnung vorhanden sei, die Sache glücklich zu Ende zu führen.

Auch die Angelegenheit, welche viele Jahre hindurch die Synode aufs lebhafteste und eine Zeit lang vorwiegend in Anspruch genommen hat, eine der Lebensfragen unserer Landeskirche, die Herrnhut'sche Sache, kam, wenn auch nur vorübergehend, zur Besprechung. Es handelte sich um eine Meinungsäußerung der Synode darüber, welche

1) Das Imprimatur eines Consistoriums muß ja nach einer neuen Verordnung des Generalconsist. (auf Vorschlag der livl. Synode 1857, § 28) den andern Consistorien zur Berücksichtigung mitgetheilt werden.

Stellung die Pastoren gegenüber den neuesten Beschlüssen der Brüdergemeinde vom J. 1857 einzunehmen geformt seien. An und für sich hätten jene Beschlüsse als Angelegenheit einer anderen Kirchengemeinschaft höchstens kirchengeschichtliches Interesse für uns haben können. Aber weil auf Grund jener Beschlüsse das Verfahren in der Diaspora, also auch bei uns, modificirt werden sollte, so war und ist diese Angelegenheit für uns von höchster Bedeutung. Mit jenem Beschlusse schien es um so mehr Ernst werden zu sollen, als fast alle deutschen herrnhutischen Arbeiter in unsren Landen, die Diakonen sowohl wie der Presbyter, durch neue Sendboten ersetzt worden sind, die in der That bereit zu sein scheinen, neue Bahnen einzuschlagen.

Die Besprechung dieser Angelegenheit auf der Synode stützte sich, was für die abnorme Stellung Herrnhuts zur Landeskirche und das Ungefunde des Verhältnisses höchst charakteristisch ist, lediglich auf Privatnachrichten von Seiten einiger Pastoren und auf persönliche Mittheilung des Generalsuperintendenten, die er zu machen im Stande war, weil der neu ernannte Presb. Müller und der Pastor Reichel, Mitglied der Unitätsältestendirection, brieflich mit ihm in Verbindung getreten waren. Man wolle, so erfuhr man, das Loos und die geschlossenen Versammlungen nicht mehr in Anwendung bringen; über die Modificationen im Verhalten den Nationalen und den Pastoren gegenüber habe eine Conferenz der Diakonen zu Neuwelle berathen.

Sollte nun die livl. Synode irgendwie diese Mittheilungen berücksichtigen? Als Synode konnte sie sich auf nichts einlassen, weil keine officiële Mittheilung von Seiten der Brüdergemeinde an das Consistorium und von Seiten des Consistoriums an die Synode erfolgt war. Aber auch das Verhalten der einzelnen Prediger gegen die herrnhutischen Institutionen in den Gemeinden konnte durch diese Privatmittheilungen des Presbyters nicht beeinflusst werden. Zwar klingen die Beschlüsse der Brüdergemeinde versöhnlich und es scheint, als ob durch Abschaffung des Looses und Aufhebung der geschlossenen Versammlungen allem seelengefährlichen Einfluß der herrnhutischen Institutionen in unseren Landgemeinden die Spitze abgebrochen sei. Aber was noch stehen geblieben ist und aufrecht erhalten werden soll, ist der Art, daß die Hoffnung, es könnten durch diese Concessionen die Hemmnisse gesunden kirchlichen Lebens fortgeräumt werden, wiederum aufgegeben werden muß. Was hilft die Aufhebung des Looses und der geschlossenen Versammlungen, wenn doch die Societät bleibt und in ihrer Organisation nur dahin vereinfacht wird, daß das geschlossene Häuflein aufhört, die Arbeiterklasse aber aufrecht erhalten wird? Was hilft alles das, wenn nach wie vor eine Aufnahme Statt findet? Zwar sollen

nur die aufgenommen werden, die es selbst wünschen, und es sollen keine Feierlichkeiten mit der Aufnahme verbunden sein. Aber sie findet eben doch noch Statt, und soll mit Gebet, Gesang und einer Ansprache verbunden sein. Und was soll die Erklärung, daß die Diakonen in freundlichem Einvernehmen mit den Pastoren zu wirken bereit seien, wenn sie in einem Sinne und in einer Weise wirken wollen, die den Grundsätzen der Kirche durchaus zuwider sind? Wir können nachfühlen, daß die Herrnhuter selbst mit der Abstellung einiger Neußerlichkeiten und mit gutgemeinten Vorfällen unendlich viel gethan zu haben meinen; aber wir können nie und nimmer den Grundschaden — dieerspaltung der Gemeinden und Alles, was daraus erwächst, — durch solche Nebensachen geheilt erachten. Die Societät muß als solche bei uns aufhören; dann mögen die Diakonen in den Schranken des Gesetzes weiter wirken. Früher kam sich die Kirche nicht beruhigen. Die Pastoren sind um des Amtes willen an den Gemeinden, die ihnen vertraut sind, verpflichtet, auf das völlige Aufhören der Societät hinzuwirken, nicht mit Gewalt, nur in den seltensten Fällen mit dem Gesetz, vielmehr immer und überall durch Ueberführung des im Irrthum befangenen Volks mit Gottes Wort. Und wenn die Brüdergemeinde ihre Wirksamkeit und die Fortführung derselben für eine Pflicht gegen den Herrn, gegen die Seelen ihrer Pflegebefohlenen und gegen die hohe Regierung ansieht, so besteht in dieser Hinsicht ein Zwiespalt zwischen uns und ihnen, der nur im Wege geistigen und geistlichen Kampfes überwunden werden kann. Wer das gute Gewissen hat und gar keine anderen Rücksichten kennt, als das Gedeihen der Gemeinden durch den Sieg der Wahrheit, der wird überwinden.

Während die Verhandlungen über den genannten hochwichtigen Gegenstand den Charakter privater Besprechung trugen, wurde die Berathung fortgesetzt, als der Generalsup. der Synode die Vorschläge eröffnete, die das Generalconsistorium dem Consistorio und den Präbsten in Betreff einer etwa zu entwerfenden neuen Visitationsordnung gemacht hatte. Die Synode sollte den Präbsten ihr Gutachten abgeben.

Wer die Bedeutung der Kirchenvisitation richtig würdigt, wer in ihr nicht bloß eine mehr oder weniger nützliche, oder gar lästige Controlle des Pastors von Seiten des Präbsten und der Amtsbrüder sieht; wer anerkennt, daß durch sie der einzelnen Gemeinde der Zusammenhang mit der Landeskirche zu Bewußtsein gebracht wird, und alle Theile des Gemeindeorganismus belebt werden können; wer da weiß, daß die Visitation die trefflichste Gelegenheit bietet, die Gemeinde vor Uebergriffen von Seiten des Pastors, den Pastor vor Uebergriffen von Seiten der Gemeindeglieder sicher zu stellen, der wird dem Bestreben die

Visitationsordnung zu vervollkommen seine Anerkennung nicht versagen können. Denn wenn auch bei uns die Visitation, ohne in dem Grade von sich reden zu machen wie es neuerdings in Preußen geschehen ist, ihren segensreichen Einfluß ausgeübt hat, so sind dennoch Veränderungen des vorgeschriebenen Verfahrens in mancher Hinsicht wünschenswerth. Das wies aus mehrjähriger Amtserfahrung der Propst Willigerode in seinem Vortrage über die Visitationsordnung nach. Er schlug vor, man möge keine neue Visitationsordnung entwerfen, „nicht alle Tage nova bringen, sonst werde man selbst novus“, sondern man solle in einigen Stücken die alte von 1841 verbessern und im Uebrigen dem Visitator in der Anordnung der Visitation und in der Stellung von Fragen mehr Freiheit lassen, weil doch von der Person des Visitators und von seiner Tüchtigkeit es abhängt, ob das Institut mehr sei und mehr wirke als eine bloße Revision. Als nothwendige Aenderungen hob er hervor, die einzelnen Pfarren sollten nicht alle drei, sondern alle sieben Jahre visitirt werden, weil sonst der Probst in seiner eigenen Gemeinde nicht ungestört wirken könne, auch in den ewigen Wiederholungen alte Reden mit neuen Titeln bringe und zum Leiermann werde. Weiter solle die Visitation nicht bloß mit einem Gottesdienste anfangen, sondern auch geschlossen werden, damit dem visitirenden Probste mit seinen Assistenten Gelegenheit geboten werde, vor der versammelten Gemeinde in seiner amtlichen Stellung auszusprechen, was er anzuerkennen und was er zu rügen habe, und das Werk nicht „im Sande der Schreibstube verlaufe“, sondern mit Gebet und Segen beschlossen werde. (Der Generalsuperintendent machte hierzu in Berücksichtigung der Schwierigkeiten, mit denen ein doppelter Gottesdienst in unseren Landgemeinden verbunden sei, den Vorschlag, Einen Gottesdienst zu halten, ihn aber nicht wie bisher an den Anfang sondern an das Ende zu stellen). Weiter empfahl der Probst eine neue Ordnung des Visitationsgottesdienstes und eine andere Vertheilung der Predigten und Reden, so daß auch der visitir. Probst und seine Assistenten zu Wort kämen und nicht bloß als stumme Zeugen fungirten. Durch seine Vorschläge hofft er alle Ermüdung zu verhüten und Gelegenheit zu möglichst vielseitiger Anregung gewähren zu können. Insbesondere aber forderte er, man solle die Katechisation in den Vordergrund stellen und sie auch auf die schon confirmirte Jugend und wo möglich auf alle Glieder der Gemeinde in der Weise ausdehnen, daß der Probst und die Assistenten zu gleicher Zeit sich mit den verschiedenen Theilen der Gemeinde fragweise unterredeten. Den Bedenken, welche in Rücksicht auf Ausführbarkeit dieses Vorschlags geäußert werden könnten, trat er mit der Bemerkung entgegen, daß die bisher gemachten Erfahrungen einiger

Probste die Möglichkeit solchen Verfahrens in erfreulichster Weise bestätigten. Wenn irgendwo, so kommen hier die Persönlichkeit des Probstes und der Assistenten, und deren Geschick und Takt in hohem Grade in Betracht¹⁾. — Berücksichtigung verdient ohne Zweifel auch der Wunsch, es möchten doch nicht so spindeldünne Visitationsprotokolle geführt werden, sondern man möge ihnen eine solche Gestalt geben, daß die späteren Geschlechter in ihnen eine Kunde von dem Leben der Väter und von den Zuständen des Reichs Gottes in diesen Landen, nicht bloß ein Register über Dinge, die zwar zum Bau des Reiches Gottes erforderlich, dennoch wenig erbaulich seien, besäßen.

Diesem Vortrage schloß der Generalsuperintendent an eine Vorlesung der vom Generalconsistor. gemachten Veränderungsvorschläge, bestehend in einer Menge neuer Visitationsfragen. Die Synode verwies alles Material — die Arbeit des Probstes und die Vorschläge des Generalconsistoriums — an die Sprengelsynoden zur Begutachtung und sprach im Ganzen ihre Zustimmung aus zu dem Vorschlage, keine neue Visitationsordnung zu entwerfen, sondern zu bessern und dem Visitator größere Freiheit zu lassen.

Der Präses verlas einen Brief des Pastors Cossmann in Irkutsk, der in eingehender und anschaulicher Weise die religiösen und sittlichen Zustände der verbannten lutherischen Letten und Esthen schilderte und zur Abhülfe der Noth von Seiten der Glaubensbrüder aufforderte. In überzeugender Weise zeigte der Brief, daß es Noth thue durch Geldbeiträge den Pastor in Irkutsk in Stand zu setzen, die verbannten Bauern bei ihrer Ankunft an dem Bestimmungsort in der Weise zu unterstützen, daß sie nicht durch völlige Mittellosgigkeit genöthigt seien, in die Goldwäschchen zu ziehen, um dort für hohen Lohn sich zu verdingen. Nur in den seltensten Fällen rette der Verschiede sich, sein Geld und seine Seele, aus dem lasterhaften und verschwenderischen Leben der dortigen Arbeiter. Und doch könne er, rechtzeitig gewarnt und unterstützt, als Ackerbauer sich und seiner Familie eine segensreiche Existenz gründen. In allen Fällen sei es wünschenswerth, daß die Familie des Verschieden ihn begleite, denn die Verpflichtungen, die er damit gegen die Seinigen übernehme, wirkten eben so heilsam, als ihm die Hülfe förderlich sei, die er an seinem Weibe bei einer etwaigen Niederlassung habe. — Daß zu einer gedeihlichen und insbesondere auch in religiöser Hinsicht förderlichen Entwicklung der Angeseidelten nur dann Aussicht vorhan-

1) Wir machen darauf aufmerksam, daß in Petersburg in der Petri-Kirche derartige Katechisationen der ganzen Gem. bereits seit längerer Zeit unter großer Theilnahme von Seiten der Gemeinde in Uebung sind oder waren.

den sei, wenn die Colonisten nach Nationalitäten gesondert, in Dörfern angesiedelt würden, hob er jetzt aufs neue hervor. Daran anknüpfend berichtete der Generalsuperintendent, daß von Seiten des Generalconsistoriums die Angelegenheiten der lutherischen Verschiedten im oben bezeichneten Sinne mit großem Eifer bei dem betreffenden Ministerium betrieben werde und daß man sich der gewissenhaftesten Unterstützung von Seiten der competenten Behörden versichert halten dürfe. Die für Sibirien gesammelten Geldbeiträge wurden dem Generalsuperintendenten zur Weiterbeförderung übergeben. — Niemand aber wird leugnen, daß in den Worten des Pastors Cosmann die dringendste Aufforderung liegt, nach Kräften durch Geldbeiträge mitzuhelfen an der Errettung der Seelen derer, die trotz Sünde und Verbrechen unsere Genossen des Glaubens bleiben. Die esthnischen und lettischen Gemeinden werden es nach den gemachten Erfahrungen an Interesse und thätiger Liebe nicht fehlen lassen; bleiben wir Deutsche nicht zurück!

Wir knüpfen hieran den Bericht des Pastors Sokolowsky von Ronneburg über die Missionsthätigkeit des verstorbenen Zahres, den er als Geschäftsführer abzustatten hatte. Er verlas zunächst ein Schreiben an das Missionscollegium in Leipzig die Kastenfrage betreffend und dahin lautend, daß die Kirche Livlands mit den Grundanschauungen des Missionscollegiums übereinstimme¹⁾, ebendeshalb aber dringend bitte, völlige Abgabung des mit der Kaste verbundenen gökändicnerischen Grenels von den Neubekehrten zu fordern.

Ferner referirte Pastor Sokolowsky über den Abgang des Condirectors Dr. Besser, den Austritt des Prof. Dr. Kahnis und zeigte den Eintritt des Prof. Dr. Luthardt und Dr. Schneiders ins Collegium an. Ferner erwähnte er des Austritts von drei Missionszöglingen, die, aus separirt-luther. Gemeinden kommend, das Verlangen ausgesprochen hatten, außerhalb Leipzigs communiciren zu wollen, weil ihr Gewissen ihnen verböte in der sächsischen Landeskirche zu communiciren. Das Collegium hatte diesem Ansinnen nicht Folge geleistet, und somit den Abgang dieser Zöglinge veranlaßt. Die lutherische Kirche aller Orten wird dem Collegium Dank wissen dafür, daß es jenem krankhaften Gelüsten nicht Raum gegeben hat. Wenn irgend etwas, so ist diese Stellung zum Abendmahl die Achillesferse der Separation!

Weitere Mittheilungen wurden der Synode gemacht aus dem Berichte des Bevollmächtigten der lutherischen Kirche der Ostseeprovinzen

1) Es wird hier als bekannt vorausgesetzt, daß die lutherische Mission in Indien sich in der Behandlung der Kaste bei den Neubekehrten von der englischen unterscheidet. Sie dringt nicht auf unbedingte Aufhebung des Kastenunterschiedes.

Dr. Harnack's über die Generalversammlung zu Leipzig. Drei Fragen waren zur Berathung gekommen unter dem Präsidium des Dr. M. v. Harnack. Erstens die Kastenfrage und die Streitigkeiten, die um ihretwillen unter den Missionaren ausgebrochen waren. Das Collegium in Leipzig fand von Seiten der Generalversammlung fast völlige Beistimmung. Nur Mecklenburg und Pauenburg hielten mit ihrer Zustimmung zurück. — Wir hoffen nächstens einen über die indische Mission orientirenden Artikel in diesen Blättern geben zu können.

Zweitens war zur Berathung gekommen das Verhältniß des Missionscollegiums zu den oben erwähnten Forderungen der Missionszöglinge aus der separirt-lutherischen Kirche. Die Versammlung sprach sich dahin aus, daß sie die Forderung der Zöglinge durchaus zurückweisen müsse, und das Verfahren des Collegiums billige. Alle Deputirten, mit einziger Ausnahme der schlesischen Lutheraner, waren einig. Es ist möglich, daß Schlesien sich aus diesem Grunde von der lutherischen Mission in Leipzig losragt. Das wäre höchst bedauerlich und gäbe einen neuen Beleg für die Gefahr unseliger Zerklüftung in der gegenwärtigen lutherischen Kirche.

Drittens war die Generalversammlung genöthigt über den in Aussicht gestellten Abgang des Dr. Graul als Direktor des Missionshauses zu berathen. Es ist möglich, daß der für die Mission so ungemein wichtige Posten des Direktors noch ferner in den Händen des bewährten Mannes bleibt, der das volle Vertrauen der Generalversammlung besitzt.

Während so mancherlei Betreibendes aus dem Gebiete der Mission berichtet werden mußte, war es um so erfreulicher zu hören, daß die Betheiligung der Gemeinden am Werke der Heidenbekehrung hier in unseren Landen einen wenn auch schwachen, so doch immerhin erfreulichen Fortgang nimmt. Im Jahre 1857 waren aus Livland mit Einschluß von Riga eingekommen 2515 Rbl., aus Esthland und den Colonien 350. Die Renten dieses Capitals und noch einige Gaben mitingerechnet wurden für 1857 abgesandt 3004 Rbl. 92 Cop. — Im Jahr 1858 waren bereits eingelaufen aus Livland und Riga 2729 R. 76 C. für Leipzig; 150 etwa für den Missionar Hahn und 120 für Hermannsburg, in allem 2999, so daß also ein bedeutender Zuwachs gegen 1857 sich herausstellen wird. Nach Beendigung des Referats wählte die Synode an Stelle des nach Petersburg übergesiedelten Pastors Nölting den Pastor Böschau jun. zu ihrem auswärtigen Correspondenten in Missionsachen.

Der Präses berichtete darauf über den „status quo in rebus graecis“; theilte mit, daß er der livl. Ritterschaft im Namen des

Consistoriums seinen Dank abgestattet habe für Emendation der livl. Bauerverordnung vom J. 1849 in der vom Consistorium gewünschten Weise; daß er ein Dankschreiben an den Grafen Berg gerichtet für die Bemühungen um die kirchl. Verpflegung der lutherischen Letten und Esthen in Sweaborg. — Er ermahnte die Pastoren an die Bestimmungen über die Candidaten, die das praktische Jahr abzuhalten hätten, und äußerte sich unter Zustimmung der Synode dahin, daß er streng darauf sehen werde, daß nicht durch Vereinerung des prakt. Jahrs mit einer Hauslehrerthätigkeit auf dem Pastorat oder auf umliegenden Gütern der praktische Nutzen des Probejahres verloren gehe. — An diese Mittheilungen schlossen sich Berichte über die Beiträge zum Luther- und Melanchthon-Denkmal, (1000 Rbl. S. von der livl. Ritterschaft, 1000 Rbl. von der Rigaschen Kaufmannschaft u. s. w.), über die Vikaraffe, über die Wolmarsche Armenschule für Deutsche auf dem Lande, über die Synodalcasse u. s. f.

Der Vorschlag des Pernau'schen Sprengels zur Gründung einer Cassé für emeritirte Pastoren durch jährliche Abgaben aller Prediger je nach der Größe ihrer Einkünfte wurde verworfen. Die Frage über das Verhalten der Prediger bei gemischten Ehen, welche fast einstimmig von allen Sprengeln dahin beantwortet wurde, daß der luther. Pastor ein Wort der Mahnung verbunden mit einem Gebete sprechen, dagegen den amtlichen Segen verweigern möge (wie das ja ausdrücklich im Kirchengesetz gestattet wird), wurde den Sprengelsynoden nochmals zur Berathung überwiesen. Die lange ventilirte Frage, ob und wie die mit dem Amte, des Kirchenvormundes betrauten Personen zu weihen seien, wurde endlich dahin entschieden, daß es jedem Pastor frei stehen solle darin nach Gutdünken zu verfahren. Der Vorschlag, daß die aus dem Schullehrerseminar zu Wall Entlassenen ein praktisches Jahr vor ihrer Anstellung beim Pastor durchmachen müßten, sollte noch weiter berathen werden. In Veranlassung des Commissions der Synode 1857 (§ 63 des Protokolls) waren 3 Arbeiten über die Frage eingelaufen, ob der Kirchenbehörde das Recht zustehe, Pastoren oder Candidaten zu delegiren, wohin sie es für gut und zweckmäßig erachte und zwar besonders in die Gemeinden im Innern des Reichs. Die Arbeiten konnten aus Mangel an Zeit nicht zum Vortrag kommen. Sie hatten sich alle gegen eine solche Befugniß erklärt. Ebenso hatten die Sprengelsynoden mit Ausnahme des Riga'schen Sprengels sich ablehnend geäußert, theils mit Hinweis auf das Princip der Freiwilligkeit in der prot. Kirche, theils in der Befürchtung, es möchten die Gemeinden leiden, dem Consistorium aber eine zu große Befugniß eingeräumt werden. Um die Sache nicht so kurzweg abzumachen, wurde der Vorschlag

nochmals mit den eingelaufenen Arbeiten an die Sprengel zurückgewiesen und zugleich die Zweckmäßigkeit der Anstellung von Reisepredigern oder reisenden Vikaren für vakante Pfarren im Innern des Reichs zu berathen ihnen zur Pflicht gemacht ¹⁾.

Unter den Desiderien der Sprengel heben wir als die wichtigsten hervor: daß die Kirchenvisitation die Größe der Kirchspiele zu constatiren habe, und daß überall dort, wo die Seelenzahl die gesetzliche Grenze übersteige, auf Theilung der Kirchspiele hingearbeitet werde. Ferner (Fellin) daß den Schulmeistern unter Controlle des Pastors gestattet werde, freie Gebete und Ansprachen zu halten; daß die Verordnungen über Schulen in zweckmäßiger Zusammenstellung gedruckt werden möchten; daß die Einkünfte der Schulmeister gebessert werden möchten.

Wie bisher alle Synoden, so war auch diese damit beschäftigt, die Propositionen des Comité's für liturgische Sachen weiter zu fördern und sie zur Uebersendung an das Generalconsistorium als Vorlage für eine künftige Generalsynode fertig zu machen. Dem Comité war eine sorgfältige Revision der ganzen Agende in allen ihren Formularen aufgetragen worden. Es hat demgemäß zunächst die Liturgie des sonn- und festtägigen Hauptgottesdienstes bearbeitet. Und es hat das gethan auf Grund „der einstimmigen Ueberzeugung, daß unsere gegenwärtige Liturgie ihrer historischen Treue und ihrer Einfachheit wegen zweifelsohne unter allen in neuerer Zeit eingeführten die beste sei.“ Das Comité sah es daher als seine Aufgabe an „unsere Liturgie nicht zu reformiren“ sondern sie nur in ihrem eigenen Geiste auf Grund des göttlichen Wortes, der lutherischen Bekenntnisse und im Anschluß an die liturgisch-kirchliche Ueberlieferung besonders unserer Lande zu vervollkommen und zu vervollständigen ²⁾. Neben der Geschichte wurde die Idee des protestantischen Kultus befragt ³⁾. Der Haupt-

1) f. S. 48 des S. Protok.: „In Bezug auf solche Pfarren, wo krankhafte Zustände, sei es mit oder ohne Schuld der Pastoren herrschend geworden sind, möchten zu deren Heilung dazu passende Pastoren aufzufordern und nach eingeholtem Sentiment der betreffenden Synode vom Consistorio, nicht zu bleibender Besorgung, sondern auf Urlaubszelt abzubelegiren sein, natürlich unter Zustimmung Pastoris und seiner Gemeinde. Bei Befriedigung dieses Bedürfnisses möge der Kirche, neben der Freiwilligkeit der Pastoren und Candidaten, das Recht zustehen, die ohne triftigen Grund sich weigernden auch nicht zu anderweitigen von ihnen gewünschten Diensten der Kirche gelangen zu lassen.“

2) Verglichen und zu Rathe gezogen wurden: Luther's form. Missae vom J. 1523; die herzogl. preuß. Agende v. J. 1525; die alte Rigaische Ordnung v. J. 1530; das schwedische Handbuch, welches 1707 in Litzland eingeführt wurde; die alte Kurländische Agende v. 1570; die neue preußische Agende v. J. 1822; und die Arbeiten von Bunsen, Löhe, Lehmann.

3) Vergl. Höfling „Composition d. christl. Gem.-Gottesdienstes“, Erlangen 1837, und Kliesoth „Gottesdienstordnung“ 1847.

angriff gegen die Arbeit des liturgischen Comité's war in letzterer Zeit vom Pastor Diaf. Mag. v. Braunschweig ausgegangen. Die Ausstellungen liegen in den „Mittheilungen“ gedruckt vor. Als Entgegnung auf diese mißgünstige Kritik, welche im Grunde Alles und Jedes am Referat unbedingt verwarf, waren zwei Arbeiten eingereicht worden, welche mit Ausnahme der Ausstellungen an den vorgeschlagenen Introiten in jeglicher Beziehung die Braunschweig'sche Kritik für unbegründet erklärten. Zunächst eine Arbeit des Professors Dr. v. Dettingen über das Verhältniß von Wort und Sakrament, mit Beziehung auf den liturgischen Wort- und Sakramentsakt. Der Verfasser bekämpfte zunächst die von Braunschweig postulierte Coordination beider gottesdienstl. Akte als Princip für die Anordnung des Cultus. Coordination sei gar kein Princip der Anordnung und führe consequent geltend gemacht zur Zerstörung eines jeden organisch gegliederten Cultus. Ebenso wenig aber sei man durch Verwerfung der absoluten Coordination genöthigt sofort Subordination des Worts unter das Sakrament und Höherstellung des Sakrament-Aktes zu statuiren. Der Vorwurf, der in dieser Beziehung dem Referat des Comité's, (abgedruckt in d. Ulmann'schen Mittheilungen Jahrg. 1852, Heft 3, S. 214 ff.) gemacht werde, sei durchaus ungerechtfertigt. Ebenso wie Wort und Sakrament trotz ihrer gleichen Dignität als Gnadenmittel doch in Rücksicht auf die Art wie sie, und auf die Vorbedingungen unter denen sie wirken, unterschieden seien und in ein Verhältniß zu einander gesetzt werden könnten und müßten, ebenso finde bei ganz gleicher Dignität beider Akte (ja in gewissem Sinne bleibe die Predigt als Basis die Hauptsache) im Cultus, doch ein innerer Fortschritt vom Wort zum Sakramentsakt Statt, wie von dem Fundament bis zur Spitze eines in sich zusammenhängenden Baues. Wir gehen auf die Einzelheiten der Begründung nicht weiter ein, weil wir die auf die heilige Schrift und die Bekenntnißschriften eingehende Beweisführung in einem andern Hefte ausführlich mit den Worten des Verfassers mitzutheilen beabsichtigen. Nur möchten wir schon hier zwei Bedenken, die freilich nicht das Princip der liturgischen Frage selbst berühren, hervor heben. Es schien erstens die Frage nach der verschiedenen Art der Gegenwart des Herrn im Wort und im Sakrament nicht zu voller Klarheit zu gelangen, und zweitens die Schriftbegründung für die Abendmahlspraxis der apostolischen Zeit nicht schlagend genug zu sein.

Während die Arbeit, welche Prof. Dr. v. Dettingen verlas, hauptsächlich den einen Punkt, das Verhältniß der Hauptbestandtheile des Cultus, in's Auge faßte und denselben zu erledigen suchte, hatte die Arbeit des Past. Sokolowsky alle Ausstellungen des Past. v. Braun-

schweig kritisch zu beleuchten, sich zur Aufgabe gemacht. Sie suchte nachzuweisen, wie willkürlich und principlos die Beurtheilung des Referats ausgefallen sei, weil der Kritiker in seiner Eichen vor dem Alten vergessen habe, daß Liturgisches nicht nach dogmatischem und noch weniger nach abstrakt logischem Maßstabe, sondern als etwas mit innerer Nothwendigkeit geschichtlich entstandenes, auch mit liturgisch-geschichtlichem Maßstabe gemessen werden müsse. Wer, z. B. wie das „Bedenken“, das Benehmen des Pastors am Altare nach dogmatischen Gesichtspunkten beurtheile, müsse dazu kommen, eine Längung der Gegenwart Gottes darin zu sehen, daß der Prediger sich beim Gebet mit dem Gesicht zum Altar wende. — Auf das Einzelne kam nicht eingegangen werden, weil wir sonst die schon gedruckten Bedenken nochmals mittheilen müßten. — Da beide erwähnten Arbeiten sich die Bertheidigung des Referats zur Aufgabe gemacht hatten, so konnte es nur von großem Interesse sein zu hören, daß der Verfasser der dritten Arbeit sich vorgefetzt habe nachzuweisen, wie der moderne Cultusbegriff der DD. Harnack und Höfling unhaltbar und gefährlich sei. Das sei bisher einzig und allein von Mag. v. Braunschweig dargethan worden¹⁾. Die Vorwürfe, welche Pastor Bierhuff in seinem Vortrage machte, richteten sich also gegen die Grundlage des ganzen liturg. Gebäudes, welches vom Comité aufgeführt war. Der Cultusbegriff, meinte er, den in neuester Zeit Höfling und Harnack aufgestellt hätten, sei ein durchaus falscher, äußerlicher, und wer ihn gelten lasse, komme zu einem Cultus, der einer theatralischen Vorstellung gleiche, und vom künstlerischen Gesichtspunkte angesehen, als veranschaulichende Darstellung des Gemeindeglaubens, Werth haben könne, aber den Widerwillen jedes aufrichtigen Christen und Predigers erregen müsse, weil er nichts weniger als Ausdruck des gegenwärtigen Gemeindeglaubens sei. Diese Vorwürfe, so hart und auffallend sie klingen, wurden so ausgesprochen, daß Jedermann von dem tiefen Ernste, mit dem die Bedenken vorgetragen wurden, sich ergriffen fühlte. Freilich mußte von vorn herein der Gedanke in den Hörern entstehen, daß Pastor Bierhuff in irgend einer Weise den Anschauungen seiner Gegner nicht gerecht geworden sei; denn wenn Prof. Dr. Harnack als Verfasser des Referats und der sel. Dr. Höfling mit ihrem Cultusbegriff zu einer Liturgie kommen, die in allen wesentlichen Stücken mit den geschichtlich bewährten Liturgien und insbesondere denen des Reformationszeitalters übereinstimmen, so müßte ja Pastor Bierhuff entweder die ganze Entwicklung der lutherischen Liturgie für eine verfehlte halten, oder zugestehn, daß der Cultusbegriff

1) Prof. Dr. Harnack war nehmlich Referent des liturg. Comités.



seiner Gegner, der ihm mißfällt, keinen wesentlichen Einfluß auf die Gestaltung des Gottesdienstes ausgeübt habe, mithin auch nicht so gefährlich sein könne, wie er behauptete.

Leider hatte Pastor Bierhuff die Erörterung des Verhältnisses, das zwischen dem modernen Kultusbegriffe und den Vorschlägen zur Organisation des Gottesdienstes obwaltet, für's erste noch nicht vollenden können. Wir wären in der That gespannt zu hören, wie er den Nachweis führen würde, daß der falsche Kultusbegriff die Ursache sei, daß man den Gottesdienst so eingerichtet habe, wie bisher überall in der lutherischen Kirche, und sind ebenso gespannt zu erfahren, wie sich nach Pastor Bierhuffs Grundsätzen der Kultus gestalten würde. Denn wir können nicht glauben, daß ein principieller Unterschied zwischen dem Kultusbegriff Pastor Bierhuffs und dem seiner Gegner vorhanden sei, wenn die Liturgien beider sich nur in unwesentlichen Punkten von einander unterscheiden.

Indeß, es bedarf keiner bloßen Vermuthungen. Pastor Bierhuff sagte etwa Folgendes: Der Grundirrtum seiner Gegner sei die Definition: Kultus ist Darstellung des Glaubenslebens einer Gemeinde. Diese Bestimmung sei formal, passe ebenso auf den heidnischen wie auf den Kultus jeder religiösen Gemeinschaft, und treibe, Kultus und Kunst vermengend, zu einem symbol-dramat. Gottesdienste, der aller Wahrheit und aller Grundlage im Gemeindegelben entbehre. Das teleologische Moment, die missionirende Seite im Kultus, sei durch diese Definition ausgeschlossen und werde auch sonst von Höflich nicht nur nicht geltend gemacht, sondern ausdrücklich bekämpft. Ausgehend von dem persönlichen Herzensumgange des Einzelnen mit Gott, in welchem durch das objective (Wort und Sakrament) und subjective (Gebet) Umgangsmittel sich der Herzenscultus zum Zweck der Heiligung des ganzen Menschen verwirkliche, stellte Pastor Bierhuff einen, wie er sagte, für ihn selbst neuen „evangelischen Kultusbegriff“ auf, der an den obengenannten Fehlern nicht leide. Kultus sei Umgang einer Gemeinde mit Gott zum Zwecke der Heiligung der Gemeinde. Dieser Umgang als ein gegenseitiger sei von Seiten Gottes vermittelt durch die Gnademittel, von Seiten der Gemeinde durch das Gebet. Vergleichen wir nun mit dieser Definition das, was das liturgische Referat, auf dessen Bekämpfung es von Seiten des Pastors v. Braunschweig direkt und des Pastors Bierhuff doch wohl indirekt abgesehen ist, über den Kultus sagt. Es heißt: Gottesdienste sind nach lutherischer Anschauung Gemeinschaftsstätten und Bundesakte des Herrn und seiner Gemeinde, denn in ihnen tritt die schon bestehende Gnaden- und Glaubensgemeinschaft in die Erscheinung, um

sich als solche zu bethätigen, und eben dadurch zu erhalten und zu fördern. Wie aber die Gemeinschaft eine gegenseitige ist, so manifestirt sie sich auch im Cultus in dem Kommen des wirklich und wesentlich gegenwärtigen Herrn zu seiner Gemeinde und in dem Nahen der gläubigen Gemeinde zum Herrn.“ (vgl. Mittheilungen 1852. 9. Bd. Hft. 3. S. 218.) Wenn der Herr zu seiner Gemeinde kommt und die Gemeinde gläubig ihm naht, wenn sie beide mit einander reden und mit einander handeln, so ist das „Umgang“ in der tiefsten Bedeutung des Worts; wenn dieser „Umgang“ oder die Bethätigung der Gemeinschaft inner und überall die Gemeinschaft erhält und fördert, so ist Heiligung der Gemeinde durch diese Akt des Umgangs mit Gott unausbleibliche Folge. Aber freilich ist dieser „Umgang“ ein Umgang besonderer Art, ein solcher, der nicht unsichtbar bleiben kann, sondern in einer Reihe von Akten und nach einer inneren Ordnung in die Erscheinung treten muß.

Es ist deshalb gerade das ein Mangel an der Bierhuff'schen Definition, daß sie das Moment der Darstellung gar nicht aufgenommen hat. Umgang einer Gemeinde mit Gott ist eben noch nicht Kultus¹⁾. — Wenn daher die Vorwürfe des Pastors Bierhuff das liturgische Referat gar nicht treffen, weil die Begriffsbestimmung des Referats in der Hauptsache dasselbe bietet, und nur darin sich unterscheidet, daß sie das wesentliche Moment der Darstellung nachdrücklich geltend macht: so lassen wir alle übrigen Auseinandersetzungen mit dem „modernen Kultusbegriff“ auf sich beruhen, weil sie für uns zunächst keine praktische Bedeutung haben, und erst dann in eingehender Weise beleuchtet werden können, wenn Pastor Bierhuff seine Ansichten in allen Konsequenzen uns vorgeführt haben wird.

Nach Verlesung dieses Vortrages sprach der Generalsuperintendent seine Meinung dahin aus, daß der Vortrag des Pastors Bierhuff so sehr das Princip der bisherigen liturgischen Vorschläge in Frage gestellt habe, daß, wie er glaube, erst nach Erörterung und Erledigung der Principienfrage eine Abstimmung über Annahme oder Verwerfung des liturgischen Referats von Seiten der Synode Statt finden könne. Da von mehreren Seiten dagegen Einsprache erhoben und die endliche Erledigung der liturgischen Sache gewünscht wurde, begann die sogenannte Durchspruchung, in der Professor Dr. v. Dettingen, Probst Kupffer, Probst Schulz und mehrere andere Glieder der Synode die oben von uns in die Relation eingeflochtenen Einwendungen

1) Ebenso fehlt in der Bestimmung der subjectiven Umgangsmittel neben dem Gebete die Hervorhebung des Bekenntnisses. Das Credo ist doch kein Gebet.

gen geltend machten und sich dahin äußerten, daß sie in dem Cultusbegriffe des Pastors Bierhuff keine wesentlich abweichende, sondern nur eine unzureichende Bestimmung des Wesens des Cultus zu erkennen vermöchten. Die Mehrzahl der Versammlung sprach sich in gleichem Sinne und deshalb auch dafür aus, daß weiter kein Aufschub Statt finden solle. Dennoch konnte die endgültige Abstimmung nicht vorgenommen werden, weil die Synode sich selbst im Jahre 1857 (§ 43 des Protokolls) die Hände gebunden und beschloffen hatte, nicht früher die endgültige Abstimmung vorzunehmen als bis das liturgische Comité ein Gutachten über die von verschiedenen Seiten erhobenen Einwendungen den Sprengelsynoden zur Beprüfung unterbreitet hätte. Das nunmehr zu thun wurde dem Comité aufgetragen, so daß im Jahre 1859 definitiv abgestimmt werden könne.

Sehr viel Aurgendes und Beherzigenswerthes brachten zwei weitere Arbeiten, die zum Vortrag kamen: „Andeutungen zur Gesetzgebung über Ehescheidung und Wiederverehelichung Geschiedener“ von Pastor W. Carlblom zu Roddaser und „über Schriftwort und Bibelübersetzung“ von Dr. Berkholz. Die erste werden wir vollständig in unserer Zeitschrift mittheilen, für die andere verweisen wir auf die „Mittheilungen im Jahrgange 1858, S. 455, wo dieselbe abgedruckt ist.

Mit einer Ansprache und dem Gebete und Segen des Generalsuperintendenten wurde die Synode geschlossen. Probst Willigerode dankte dem Präses für seine Leitung.¹⁾

Dr. v. Engelhardt.

2. Nicht blos von der Stube aus!

Es muß ein eigenthümlich stolzes Gefühl sein, von seiner Stube, vom grünen Tisch oder vom Stehpult aus die Welt umzuformen.

Man spricht: „Es ist so!“ und — es ist zwar freilich nicht so, aber wer sagt einem das auf seiner Stube? Und man spricht: „Es werde so!“ und — es wird freilich nicht so, bleibt vielmehr ganz beim Alten und geht seinen Gang fort, aber man hat doch das Gefühl, als habe man ein schöpferisches „Werde“ gesprochen, und

1) Auf Anfrage des Generalsuperintendenten beschloß die Synode den bisherigen Termin der Zusammenkunft beizubehalten.

kommt sich vor wie ein junger Gott. Solche schöne Empfindungen muß freilich Derjenige entbehren, der nicht auf seiner Stube in Theorien sich einspinnen kann, sondern hinaus muß ins Leben, und selbst eingreifen und angreifen, wirken und schaffen.

Ihm klingt nicht der Göthesche Geisterchor:

Weh! weh!
Du hast sie zerstört
Die schöne Welt,
Mit mächtiger Faust;
Sie stürzt, sie zerfällt!
Ein Halbgott hat sie zerschlagen!
Wir tragen
Die Trümmer ins Nichts hinüber,
Und klagen
Ueber die verlorne Schöne.
Mächtiger
Der Erbensöhne,
Frächtiger
Baue sie wieder,
In deinem Busen baue sie auf!

Vielmehr läßt er sich das alte Luthersche:

Ein jeder lern sein Lection,
So wird es wohl im Hause stohn!

gesagt sein, und strebt an seiner Stelle treuflässig zu arbeiten, um das Vorhandene zu bessern und zu fördern. Es dürfte aber, genau gesehen, im Bau freilich mehr gefördert werden, wenn man, statt blos die alten Grundmauern zu kritisiren, und fest darauf los neue Baupläne zu entwerfen, ohne das Terrain und Material zu kennen, sorgsam Kalk und Bausteine herbeischafft, frisch die Hand anlegt, und ausdauernd beharrt auch in der Hitze des Tages.

Solche Gedanken ungefähr drängten sich mir auf, als ich in Nr. 17 des Inlandes für 1858 „Ein zweites Wort über unser Volksschulwesen“ las, welches mir vielfach an Illusionen zu krankem scheint.

Gegen diese Illusionen, welche mit dem anonymen Verfasser dieses „Wortes“ wohl noch so manche Andere theilen, möchte ich mich zunächst wenden, um durch Wegschaffen des Irrthums wo möglich der Wahrheit Bahn zu machen. Dann soll in einem eingehenderen Berichte später, so Gott will, in eben diesen Blättern der Nachweis geliefert werden, daß es mit dem Volksschulwesen keineswegs so verzweifelt schlecht in unserem Lande steht, als jener Anonymus meint, wenigstens in Livland nicht.

Und hier stoßen wir sofort auf eine Illusion. Pastor Brasche hatte in Nr. 15 des Inlandes „Ein Wort über unser Schulwesen zu-

nächst in Kurland“ gesprochen, und mannichfache Mängel desselben eben in Kurland beklagt. Der Verfasser des „zweiten Wortes“ überträgt nun die dort gegebene Schilderung des Volksschulwesens oder Unwesens in Kurland sofort ohne Weiteres auf alle 3 Ostseeprovinzen. Das ist aber ein arger Fehlgriff. Schon die Wahrnehmung, daß Pastor Brasche namentlich das Fehlen eines Schulreglements in Kurland beklagt, hätte ihn davor warnen sollen, die drei Provinzen über einen Illusions-Kamm zu scheeren, da er ja selbst weiß, daß in Livland „ziemlich eingehende Schulverordnungen“ existiren. Denn es macht doch in der That einen großen Unterschied, ob es dem Belieben jedes Gutsherrn oder gar jeder Gutsgemeinde überlassen bleibt, Schulen zu gründen, und zwar in jeder beliebigen Art und Ausdehnung, und dem freien Willen jedes Pastors, sich ihrer anzunehmen oder nicht, oder ob eben beide Theile dazu verpflichtet und genöthigt sind. Dieser Unterschied existirt aber. Livland hat eine „Instruction für Einrichtung und Verwaltung der Landschulen“, welche sich auf die Agrar-Verordnung von 1849, so wie auf die Bauer-Verordnung von 1819, also auf kaiserliche Gesetze stützt, während es Kurland an einem solchen Reglement mangelt, und auch Estland keine eigentlich verpflichtende Vorschrift hat. Daher denn die Schule hier wie dort ganz von dem guten Willen der einzelnen Gutsherrschaften oder resp. dem Talente und Eifer des einzelnen Pastors abhängig ist, und demgemäß sich sehr verschiedenartig gestaltet; während in Livland das Schulwesen nach der Norm des Gesetzes in großen Parthieen sich schon gebildet hat, oder aber doch in anderen Gegenden demgemäß fortschreitend in der Gestaltung begriffen ist. So hat der ganze estnische Theil Livlands durchgehends Dorfschulen, also die eigentliche Basis des Volksschulwesens. Diese fehlen zwar im lettischen Theile Livlands noch meist, ihre Zahl ist aber auch dort stets im Wachsen, und wo sie noch nicht vorhanden sind, werden sie gewissermaßen ersetzt durch den dort in der That vortrefflichen häuslichen Unterricht, der bedeutend mehr prästirt als blos nothdürftiges Lesen. Vielmehr bringt die Mehrzahl der Kinder es bei demselben zu fertigerem Lesen, lernt den Katechismus nebst einer Menge von Bibelsprüchen und Kirchenliedern auswendig, lernt die biblische Geschichte kennen, und übt eine bisweilen bedeutende Anzahl von Kirchenmelodien ein. Die estnischen Dorf- oder Gebietschulen bringen natürlich die Kinder weiter, wo sie nicht mißbräuchlich, wie noch in einzelnen Kirchspielen des Werroschen und Pernauschen Sprengels, bloße Strassschulen zum Einbläuen mechanischen Lesens für solche Kinder sind, welche zu Hause absolut Nichts lernen. Eine normale Dorfschule bringt natürlich hauptsächlich ver-

ständiges Lesen, biblische Geschichte und Gesang bei, welcher in sehr vielen Schulen auch mehrstimmig getrieben wird. Ferner wird von ihr noch Erklärung des Katechismus verlangt; denn natürlich kann man nicht an ein Bauerweib (also eben beim häuslichen Unterrichte an die Mutter), wohl aber an einen Schulmeister die Anforderung stellen, daß er ordentlich zu katechisiren verstehe. Und in der That habe ich von einigen Dorfschulmeistern Katechesationen gehört, die man als wahre katechetische Meisterstücke bezeichnen konnte. Endlich wird getrieben Kopfrechnen, und, meist nur mit den Fähigeren, Rechnen auf der Tafel, Kalligraphie und Orthographie. Und ich meine, wenn die Volksschule das Alles wirklich gründlich und bleibend beibringt, so ist es genug. Wozu sollen einem Bauerjungen oder gar einem Bauer-mädchen „einfache Sätze aus der Planimetrie und Stereometrie“ dienen? — nach Pastor Brasche's Programm; ferner: „einige geographische, geschichtliche und naturgeschichtliche Begriffe“? — Nun ja, ich lasse es mir gefallen, wenn der Schulmeister, falls er die Gabe dazu hat, den Kindern etwas aus der mathematischen Geographie, etwa von der Umdrehung der Erde, von Sonnen- und Mondfinsternissen, ferner von merkwürdigen geschichtlichen Personen und Begebenheiten, sowie auch einiges den Kindern Interessante aus der Naturgeschichte zur Abwechselung und Erholung erzählt. Aber zu Gegenständen des eigentlichen Unterrichtes mache man sie doch ja nie und nimmer. Wollen wir doch unsere Volksschulen vor der Pest der Biellernerei und Biellwisserei bewahren, die in den höheren Schulen fort und fort grassirt, und von welcher die Volksschulen z. B. in Preußen durch einen heilsamen Cordon auszuscheiden, der Anfang gemacht worden ist. Ueber den Dorfschulen stehen die Kirchspiels- oder Parochialschulen. Sie bestehen im lettischen Theile Livlands meist schon lange und in allen Kirchspielen, und gewinnen auch im estnischen mehr und mehr Raum. Ihr Hauptzweck ist, Dorfschulmeister heranzubilden. Für Ausbildung von Parochialschulmeistern und Küstern ist durch eine, auf Kosten der Ritterschaft angelegte, Küsterschule (so und nicht „Schullehrer-Seminar“ genannt) gesorgt. Diese sowohl wie die meisten Parochialschulen leisten Erfreuliches.

Man wolle aber diese meine kurze Schilderung livländischer Schulzustände nicht dahin mißverstehen, als fänge ich ihnen unbedingt das Lob. Ich bin keineswegs ein *laudator Livoniae*: ich kenne und empfinde unsere großen Mängel und Schäden auch auf diesem Gebiete gar wohl. Aber dafür haben wir Gott zu danken, daß er uns Männer in den höheren bestimmenden Kreisen, namentlich auch aus den Reihen des livländischen Adels, erweckt hat, welche ein Herz hatten

auch für das geistige Glend unseres Landvolkes, und es erwirkten und durchsetzten, daß die Gesetzgebung sich auch auf dieses Gebiet erstreckte, und für das Volk auch in dieser so höchst wichtigen Beziehung sorgte. So liegt bei uns der Riß des Gebäudes fertig vor, und sind die Fundamente und Mauern aufgeführt; es gilt nur, ihnen ein festes Dach zu geben, und im Innern Alles gehörig nach dem Riße auszubauen und herzurichten. Und das ist nun Sache der verschiedenen Instanzen: der Ober-Landschul-Behörde, und in ihr namentlich des Schulrathes, der Kreis-Landschul-Behörden, und in ihnen namentlich der Schulrevidenten, so wie der Kirchspiels-Schulverwaltungen, und in ihnen namentlich der Pastoren.

Es lern hier jeder sein Lection,
So wird es wohl im Hause stohn.

Wenn ich nun, wie ich hoffe, ob auch nur in kurzen Zügen nachgewiesen habe, daß das Volksschulwesen in Livland nicht auf gleichem Niveau mit den übrigen Ostseeprovinzen und nicht unterm Niveau aller übrigen protestantischen Länder steht (was, wie gesagt, in späterer Zeit einmal ausführlicher, namentlich auch in Zahlen, nachgewiesen werden soll), — so wäre damit der Ausgangspunkt gezeigt, von welchem aus unser Gegner in das Labyrinth seiner Illusionen gerathen ist, und damit zugleich unsere Aufgabe eigentlich schon gelöst. Denn er schließt so: Der Zustand des Landschulwesens ist in allen drei Ostseeprovinzen gleich sehr unter aller Kritik; die Geistlichkeit hat die Leitung desselben, also trägt sie die Schuld; daher nehme man ihr dieselbe und gebe sie dem Adel, — so wird's gut werden. Ist nun aber der Zustand der Schulen unter der jetzigen Leitung gar kein so ganz übler, ist namentlich die gesetzliche Norm sogar eine sehr gute, und wird an deren Erreichung fleißig gearbeitet, so ist's also gar nicht nöthig, eine andere Leitung zu suchen. Aber wir wollen dem Anonymus in seinen Folgerungen, in denen der Mann der Stube in der That wie in einem Irrgarten von Illusionen umhervandelt, folgen: es dürfte vielleicht lehrreich sein. — Also die Kirche resp. die Geistlichkeit (denn ein Unterschied zwischen beiden sich doch gar nicht deckenden Begriffen wird nicht gemacht) wird für alle Mißstände des Volksschulwesens verantwortlich gemacht, weil sie die Leitung desselben habe. Ist's aber nicht denkbar, daß mancherlei Umstände die Anstrengungen der vielleicht besten Leitung paralytirten? Wenn also z. B. ganze Gemeinden so arm sind (und es giebt deren noch in Livland), daß kaum ein Vater seinem Kinde Brod in die Schule mitgeben kann, während es zu Hause mit Mehlsuppe, so wie alle Uebrigen, noch leidlich ernährt wird, — kann da der Pastor die ganze Gemeinde wohlhabend machen? Oder

wenn Wohnstellen 10 bis 15 Werst vom Schulhause entfernt sind, wie soll der Pastor es da möglich machen, daß arme Leute, die kein Pferd haben, ihre Kinder in die Schule schaffen, besonders wenn alle Wege ellenhoch mit Schnee bedeckt oder knietief vom Regen aufgeweicht sind? Man sei doch halbwegs gerecht, und urtheile nicht blos von der Stube aus! Aber es soll nun einmal der Geistlichkeit die Leitung des Volksschulwesens genommen und dem Adel gegeben werden. Ich hoffe, mein unbekannter oder ungenannter Gegner wird in ein freudiges Erstaunen gerathen, wenn ich ihm eröffne, daß es dessen nicht bedarf, indem der Adel die unmittelbare Leitung der Schulen schon in Händen hat. Zwar ist allerdings in allen Instanzen das geistliche neben dem adligen Elemente vertreten, aber überall in der Minorität. Die Ober-Landschul-Behörde besteht aus vier Ober-Kirchenvorstehern, einem vom Adel ernannten Schulrathe (der kein Geistlicher zu sein braucht), und nur einem Geistlichen, dem Generalsuperintendenten; in den Kreis-Landschul-Behörden sitzen drei weltliche und drei geistliche Glieder, Präses aber ist der Ober-Kirchenvorsteher, also ein adliges Glied mehr; in den Kirchspiels-Schulverwaltungen ist nur ein geistliches Glied, der Pastor; dagegen neben dem vorzugsweise adligen Schul-Kirchenvorsteher noch zwei, wenn auch nicht adlige, so doch Laien-Mitglieder: der Küster und der Kirchspiels-Schulälteste aus dem Bauerstande. Ueberdies hat der Adel auf dem Landtage, nicht etwa die Geistlichkeit auf der Synode, die das Schulwesen betreffenden Paragraphen der Bauer-Verordnungen berathen und Kaiserlicher Majestät zur Bestätigung unterbreitet. Beim Adel ist also auch die Legislation. Man kann mithin in der That nur von der Stube aus bedeutungsvoll hinüberwinkend auf die „erdrückende Zärtlichkeit, mit welcher in Frankreich und Belgien die Kirche die Schule festhält“, — von Emancipation der Schule von der Kirche in unseren Ländern und Unterstellung unter unmittelbare Leitung des Adels reden. Was hat nur der Mann der Stube sich unter „unmittelbarer Leitung“ gedacht? Doch nicht das, daß etwa ein paar „philologisch gebildete Männer für das ganze Gouvernement“ vom Adel angestellt und besoldet würden? Denn das wäre doch keine unmittelbare Leitung seitens des Adels. Und überdies würden die livländischen Edelleute, welche meist mit höchst anerkannter werthvoller Liberalität ihre Schulen aus eigenen Mitteln ausreichend dotirt haben, gewiß sehr wenig Neigung verspüren, sich in diesen von ihnen fundirten Schulen von ein paar Philologen, nicht von ihrer Corporation, Vorschriften und Befehle geben zu lassen. — Oder hat der Urheber des „zweiten Wortes“ die unmittelbare Leitung sich so gedacht, daß Edelleute wirklich die Arbeit übernehmen sollen, welche bisher die

Pastoren gethan haben? Sollte er in der That im Ernste hoffen, jederzeit über 100 Edelleute (denn es giebt über 100 Kirchspiele in Livland, und darunter überdies solche, in denen kein Edelmann wohnt) zu finden, welche bereit wären, jährlich circa 2 Monate den Schulen zu opfern, bis 1000 Werst auf theilweise herzlich schlechten Wegen zu fahren, um in drückend gefüllten Stuben, in wahrlich nicht lieblicher Atmosphäre 2000 Kinder und darüber, im Lesen, Katechismus &c. zu prüfen, und dies NB. zum Theil in der allerschönsten Jagdzeit! Ich glaube, das würde ihm nicht gelingen! und will das dem Adel nicht zu Schimpf oder Spott gesagt haben, denn solche härteste Fröhner-Arbeit kommt ihm nicht zu. Man übernimmt sie nur, wenn man im Innersten davon überzeugt ist, daß man zu derselben vor Gott und Menschen verpflichtet ist, und thut sie willig und freudig nur, wenn man weiß, daß man damit eine vom Herrn selbst uns in seinem Weinberge angewiesene Arbeit, und nicht bloß ein *opus supererogativum* der Humanität thut. Ein Pastor muß diese Arbeit thun (kann auch nöthigenfalls dazu gezwungen werden); will er es nicht, oder hat er nicht „die nöthigen Eigenschaften“, — so soll er auch nicht Pastor sein. Ein Edelmann aber hat seinen Berufs- und Arbeits-Arcis auch außerdem, und kann ein sehr wackerer Edelmann sein, ohne sich also zu plagen. Es wäre also kein „Fortschritt“, sondern ein arger Mißgriff, wollte man „die Aufsicht über die Volksschulen direct dem Adel zusprechen“, eben weil man im Adel die „geeigneten Persönlichkeiten“ in solcher Masse zu finden, nicht hoffen, und auch billiger Weise nicht präten-diren kann.

Ich hoffe, es wird nicht unnütz sein, wenn ich noch schließlich einen Gedanken berücksichtige, welchen die löbliche Redaction des Inlandes bei Gelegenheit jenes „zweiten Wortes“ ausspricht. Sie sagt nämlich dort in einer Anmerkung: „Warum denn grade dem Adel und nicht dem Staate selbst, wie in Preußen (soll nämlich die Aufsicht über die Volksschulen zugesprochen werden), wenn die Schulen durchaus der Aufsicht der Kirche entzogen werden sollen“. Es scheint mir, als befände ich mich bei dieser Frage in der mir seltenen angenehmen Lage, mit der Redaction des Inlandes einer Meinung zu sein. Denn es hat doch den Anschein, als hielte sie es für ein übles Ding, wenn die Schulen der Aufsicht der Kirche entzogen würden, und als proponire sie also nur für den Nothfall ihre Unterstellung unter die Aufsicht des Staates. Weil aber dieser Nothfall, für uns wenigstens, wie ich meine nachgewiesen zu haben, nicht vorhanden ist, so wäre diese Frage demnach eigentlich schon erledigt. Da aber diese Idee, die Volksschulen zu Kronsschulen zu machen, notorisch in manchen Köpfen spukt, ist's

doch vielleicht gut, wenn sie einigermassen beleuchtet wird. Wie sollte der Staat solche directe Aufsicht über die Volksschulen handhaben? Doch wohl durch direct von ihm ernannte und besoldete Beamtete? Zur Leitung der Volksschule würden aber, ein paar philologisch gebildete Männer“ nicht hinreichen. Denn jeder Pastor braucht für sein Kirchspiel zu Schulzwecken ungefähr zwei Monate; da aber die Schulzeit nur 6 Monate dauert, Bauerkinder auch im Sommer nicht zu erreichen sind, so müßte für je 3 Kirchspiele ein Bauer-schulen-Beamteter angestellt werden; vorausgesetzt, daß die Arbeit auch dieselbe bliebe, was aber eigentlich nicht vorauszusetzen ist, da Staatsbeamtete, wie die Verhältnisse nun einmal sind, unendlich viel mehr zu schreiben und zu berichten haben, während uns jährlich nur ein Bericht obliegt. Das gäbe für die mehr als 100 Kirchspiele Livlands allein etwa 30 Beamtete, abgesehen noch von den höheren Zwischeninstanzen, welche nun einmal zur Vollständigkeit der Maschine gehören. Diese wollen ansreichenden Gehalt, wollen Wohnungen, wollen Equipage haben: das würde dem Staate gewiß eine Ausgabe von etwa 100,000 R. S. jährlich verursachen, während jetzt das ganze Volksschulwesen dem Staate nicht einen Heller, und dem Adel auch nur die Unterhaltung der Küsterschule und die Besoldung des Schulrathes kostet, da alle übrigen Posten nur Ehren-Posten sind. Und abgesehen von dieser materiellen Rücksicht, wo will man die geeigneten Männer herbekommen? In dieser Zeit namentlich, wo alle Welt, hohe und niedere, seufzt über den Mangel an Lehrkräften? Und hier genügen auch philologisch und realistisch gebildete Männer nicht, es müßten das Männer sein, die das Volk und seine Sprache, seine Sitten und Eigenthümlichkeiten, seine ökonomische und politische Lage genau kennen, die mit ihm und in seiner Mitte leben, die ein Herz für dasselbe und einen Mund zu demselben haben, die mit ihm zu reden und zu empfinden, mit ihm zu seufzen und nöthigenfalls zu scherzen verstehen. Sonst wird es nimmer gehn! Den bloßen Etiketten vom grünen Tische her setzt die Masse einen unüberwindlichen passiven Widerstand entgegen: das Volk will persönlich angefaßt, gewonnen, überzeugt werden. Wo will man dazu Männer und zwar in so großer Zahl finden? — Auch sollte man endlich noch bedenken, daß der jetzige Zustand durch Allerhöchste Kaiserliche Befehle sanctionirt und geschützt ist, und daß, falls derselbe aufhören sollte, der Adel, welcher auf dieses ihm gewisse Prærogative in Volksschul-Sachen zugestehende Gesetz hin die Schule meist dotirt hat, gewiß geneigt und wohl auch berechtigt sein dürfte, solche Dotationen zurückzuziehen. Dadurch würde aber die Basis des Volksschulwesens erschüttert, und würden unendliche Verwickelungen und Schwierigkeiten veranlaßt.

Und wozu denkt man an eine Veränderung? Um auf einem neuen Wege, der aber ein Abweg ist, etwas zu erreichen, was man schon hat! Denn ich sage: das Volksschulwesen steht schon unter Aufsicht und Leitung des Staates! Oder regiert der Staat wirklich nur durch *sensu strictissimo* so genannte Beamtete? Regiert er nicht ebenso gut durch von ihm anerkannte Corporationen und deren Organe?

Dann müßte man sagen, der Staat regiere überhaupt nicht über Livland, weil dem Adel, den Städten, der Geistlichkeit gewisse Rechte übertragen sind, eine Art Selbstregierung geblieben ist. So auch im Schulwesen: die Gesetze, welche dasselbe regeln, sind Staatsgesetze, die Behörden, welche dieselben handhaben, sind, wenn auch vom Adel und von der Geistlichkeit erwählt, doch von Kaiserlicher Majestät bestätigt, sind Kaiserliche Behörden, — wie kann man denn sagen, unser Landschulwesen sei nicht der Aufsicht des Staates unterstellt, oder, was dasselbe ist, es möge erst der Aufsicht des Staates unterstellt werden?! Man wolle doch nicht Alles nach einer Schablone formen: Schablonen geben nimmer Kunstwerke, sondern allenfalls Handwerker-Arbeit. Man beurtheile nicht Dinge des Lebens von der Stube aus, — man sieht dann immer schief, man sieht gegen Windmühlen und baut Luftschlösser. Vielmehr:

Ein jeder lern sein Lection,

So wird es wohl im Hause stohn:

E. Maurach,

Pastor zu Oberpahlen, geistlicher Schulrevident
des Jellinsky'schen Sprengels.

3. Unterstützungs-Kasse für die Evangel.=Luther. Gemeinden in Rußland.

Nachdem bereits in Nr. 73 der Senatszeitung das von Sr. Kaiserlichen Majestät vom 8. August 1858 bestätigte Statut der Unterstützungs-Kasse u. s. w. bekannt gemacht worden war, hat neuerdings das Generalconsistorium in einem Befehl an die Consistorien, Ober-Kirchenvorsteher=Ämter, Kirchenräthe, Kirchen=Vorstände und sämtliche Geistliche der Evangel.=Lutherischen Kirche in Rußland die bestätigten Statuten übersandt und die Erwartung ausgesprochen, daß alle Kirchen=Verwaltungen die Subscription fördern und zur Bildung von Comité's schreiten werden. Dieser Befehl ist von einem Hirtenbrief unseres hochberehrten Bischofs, Dr. Ulmann, begleitet, der zunächst in ergreifender Weise den Dank des Bischofs für die Zuschriften aus-

spricht, die an ihn in Folge seiner Ernennung zum Vicepräsidenten und Bischof gerichtet worden sind. Der Bischof theilt darauf mit, wie Se. Majestät der Allergnädigste Herr und Kaiser durch Genehmigung der Statuten der Unterstützungs-Kasse einen neuen Beweis der väterlichen Liebe gegeben habe, mit der Er seine Unterthanen Evang.=Luther. Confession auf dem Herzen trage. Nunmehr sei es möglich, zahlreichen und großen Nothständen in unserer Kirche erfolgreich entgegenzutreten: den Verwiesenen in Sibirien geistl. Pflege zukommen zu lassen, an kleinen verwaisten Gemeinden im Innern des Reichs Prediger anzustellen, Kirchen und Schulen und Pastorate zu bauen, Reiseprediger abzuordnen, in großen Gemeinden dem Pastor einen Gehülfen zu geben, im Dienste der Kirche ergrante Prediger zu pensioniren, die Kinder unbemittelter Pastoren zu erziehen, die hinterlassenen Familien zu unterstützen, und Institute zur Bildung von Kirchen-Schullehrern zu gründen. Das Alles sei möglich, wenn nur Jeder an seinem Theil, Alle in allen Gemeinden, ein Scherlein beitragen. Und es sei zu hoffen, daß die Gemeinden das in sie gesetzte Vertrauen rechtfertigten, weil durch das bereitwillig dargebrachte Geld das Eine beschafft werde, was dringend Noth thue, — reichlichere Verkündigung des Wortes Gottes, das alle Schäden heile!).

4. Verzeichniß der theologischen Vorlesungen an der Universität zu Dorpat im ersten Semester 1859.

Dr. J. H. Kurz: 1) Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja und Micha, 5St. 2) Theologische Literärgeschichte, 3St. 3) Im theol. Seminar: Interpretation ausgewählter Abschnitte aus den ältesten Propheten, 1St.

Dr. A. Christiani: 1) Liturgik, 4St. 2) Praktische Anleitung zur catechetischen Behandlung des Luther'schen Katechismus, 2St. 3) Homiletische und catechetische Uebungen im theol. Seminar, 2St.

Dr. A. v. Dettlingen: 1) Dogmatik, II. Theil, 6St. 2) Die beiden Briefe Pauli an die Thessalonicher, 3St. 3) Im theol. Seminar Melancthon's loci, 1St.

Dr. W. v. Engelhardt: 1) Der Kirchengeschichte ersten Theil, 5St. 3) Symbolik, 4St. 3) Im theol. Seminar kirchenhistorische Uebungen, 1St.

Mag. J. Lütkenß: Die beiden Briefe Pauli an die Corinth, 4St.

Preis=Aufgaben für 1859:

1) Chiliasmus, qui dicitur, in ecclesia primaeva obvia ratio et historia exponantur.

2) Eine Predigt über Joh. 12, 24—26.

1) Wir brauchen hier nicht die einzelnen Paragraphen des Statuts mitzutheilen; wer sie kennen lernen will, hat dazu überall Gelegenheit. Aber Eins können wir uns nicht versagen, das ist die dringende Bitte an unsere Glaubensgenossen: laßt uns beweisen, daß wir leben und lieben, laßt uns beweisen durch die That! Laßt uns danken unserem Herrn und Kaiser, indem wir freudig Gebrauch machen von dem Recht, das Er uns gnädig gewährt; laßt uns rechtfertigen das Vertrauen, das unser theurer Bischof in uns setzt! Es wäre Schmach und Schande, wenn wir Lutheraner von unserem Glauben nicht einmal dort Zeugniß ablegen, wo es am leichtesten ist und wo es fast nur des Ehrgefühls bedarf.

II.

Aus dem Auslande.

1. Kirchliche Versammlungen.

Der Herbst d. J. 1858 hat nach der in der letzten Zeit herrschend gewordenen Sitte die verschiedenartigsten Fach- und Berufsge-
nossen zu Versammlungen aller Art vereinigt. Auch die kirchlichen
Vereine pflegen sich um diese Zeit zu versammeln, und ziehen die Auf-
merksamkeit derer auf sich, die den Zeichen der Zeit die gebührende Be-
rückichtigung nicht versagen. Zwar will des Vereinswesens in der
christlichen Kirche fast zu viel werden, und des Redens und Sprechens
ist kein Ende. Auch wird der Beobachter an Luthers Wort gemahnt:
„wenn sie das Maul auf haben und nicht mit hohem Fleiße ein jeder
seiner Schanze wartet, werden sie gar weidlich gebläuet“; oder an das
andere: „der Faulwitz — was die Griechen πολυπραγμοσύνη nennen
und die Lateiner *foris sapere, domi desipere* heißen, — der auf
den Reichstagen große Geschäfte macht, ist auch ein nützer Gast unter
den Christen, wenn er unter sie kommt und lehrt die Pfarrherrn beten
oder ein Leichteres thun, wenn sie studiren und predigen sollen“. Aber
wenn auch dieses Urtheil hier und dort seine Anwendung findet, und
ob auch die Bedeutung dieser Versammlungen oft überschätzt und mit
maßlosen Phrasen von „Pfingstfesten“ und dgl. der Welt angepriesen
wird: so läßt sich eins nicht leugnen, sie sind Kennzeichen der Zeit,
Gradmesser für Wärme und Kälte, für Bestimmung des Höhepunkts
der religiösen und kirchlichen Entwicklung; sie sind es, wenn auch oft
wider Willen.

Dieses Mal sind es die 10. Generalversammlung der
katholischen Vereine zu Köln, der 10. deutsche evangelische
Kirchentag, und die Conferenz lutherischer Freunde zu
Rothenmoor, die unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen.

Es wird ohne Zweifel Jedem einleuchten, daß die in der Ver-
sammlung der kathol. Vereine übliche Scheidung zwischen geschlossenen
und öffentlichen Versammlungen eine durchaus zweckmäßige und durch
die Sache gebotene ist. Wer nur einmal den Kirchentag besucht hat,
wird den Eindruck empfangen haben, daß eine Abstimmung auf dem-
selben so gut wie nichts bedeutet. Denn wer stimmt auf demselben?
Jedermann, der sich eine Karte als Mitglied besorgt. Deshalb auch
der höchst unbestimmte und allgemeine Charakter der zur Abstimmung
vorgelegten Sätze; deshalb die fast immer einstimmige Annahme aller

Propositionen; deshalb aber auch der verschiedene Charakter der Ver-
sammlung je nach dem Ort der Zusammenkunft. Der Kirchentag ist
eine unmorganisirte Gesellschaft; nur der Ausschuß weiß genau, was er
will. Deshalb ist es viel richtiger, solch' eine Versammlung lediglich
durch Reden anzuregen, die Abstimmungen aber einem kleineren Körper
gewählter, sachverständiger und zuverlässiger Personen zu überlassen.
Oder will man durch die Masse der Stimmen imponiren und den in
christlichem Geiste gefaßten Beschlüssen dem deutschen Volke und den
Obrigkeiten gegenüber Nachdruck verschaffen? Nur wer die Stimmen
zählt, wird sich imponiren lassen, nicht wer sie wägt. Ist nicht jenes
pomphafte Bekenntniß zur Augsburgerischen Confession spurlos vorüber
gegangen? Doch diese Ausstellungen betreffen nur die Form der Ver-
handlungen. Mehr interessant uns der Geist derselben und die Ver-
gleichung der römisch-katholischen und deutsch-evangelischen Berathun-
gen in dieser Beziehung.

Bei der Begrüßung der katholischen Versammlung, so-
wohl im engeren Ausschusse als in der öffentlichen Zusammenkunft,
spielte die Annufung der unbefleckt empfangenen Jungfrau eine große
Rolle. Das neue Dogma, in dessen nach langen Kämpfen erfolgter
Fixirung sich die moderne Entwicklung des römischen Geistes spiegelt,
durch welches der Sieg der franziskanischen Richtung innerhalb der
Kirche dokumentirt wird, das sollte gefeiert werden. Die auffallende
Absichtlichkeit beim Geltendmachen der neuen Lehre verräth nur zu sehr,
in welcher Absicht man sie dekretirt hat. Die Kirche mußte zeigen, daß
ihre alte Vollmacht nicht erloschen sei. Schloß doch auch diese Ver-
sammlung mit der Einweihung der neuen Mariensäule zu Köln. Mit
dem Segen des Cardinal-Erzbischofs v. Geißel, der im Prachtge-
wande seiner Würde erschien, wurde die öffentliche Versammlung be-
gonnen. Knieend empfingen die Anwesenden den Segen. Ein Latei-
nisch-präsidirte, der Appellationsgerichtsrath Reichensperger, eine poli-
tische Notabilität. In einem einleitenden Vortrage schilderte er die
bisherige Wirksamkeit der katholischen Vereine, ihre Ziele und Erfolge.
Selbstanopferung sei das Princip ihrer Thätigkeit. Eine Ermahnung
an die verschiedenen Stände zu lebendigem Glauben und thätiger Näch-
stenliebe, eine Aufforderung an die Jugend, in der kathol. Kirche die
wahre Weisheit zu suchen, weil die Religion das Aroma sei, das die
Wissenschaft vor Fäulniß schütze, bildete den Schluß dieser mit stürmi-
chem Beifall aufgenommenen Rede. Großen Anklang fand der am
folgenden Tage gehaltene Vortrag des Gymnasialdirectors Dr. Kiesel
über „die falsche Auffassung und Darstellung der Geschichte“. Daß
„die heilige Kirche“ bisher in der Geschichtschreibung oft eine Rolle

gespielt habe, die wenig geeignet sei, den Glauben an ihre göttliche Stiftung zu wecken oder zu bewahren, erkannte er an. Gesunde Geschichtschreibung sei dort, „wo man in der Geschichte das Walten Gottes über die Geschicke der Menschheit und die göttliche Erziehung und Hinführung der Menschheit zu dem übernatürlichen Ziele anerkenne“. Mit dieser Bestimmung ist freilich herzlich wenig gesagt und man wird höchlich überrascht, wenn man hört, daß jeder, der die Geschichte so aufsaßt, auch die Stellung und Wirksamkeit der römischen Kirche in der Geschichte richtig, d. h. im Sinne Rom's, auffassen muß. Jedoch begegnen uns in dem Vortrage mehrfach Gedanken, denen wir die Anerkennung nicht versagen können. Es sei unnützlich profane und kirchliche Geschichtschreibung zu trennen. Diese Scheidung beruhe auf dem Grundirrtum, als sei die von der Kirche bewirkte Civilisation an und für sich genügend und ausreichend für die Welt. Es sei ja Thorheit, die Sonne des Christenthums am Himmel auslöschen und den Mond der Civilisation beibehalten zu wollen. Und wer wird dem Redner nicht zustimmen wollen, wenn er behauptete, daß wahre pragmatische Geschichtschreibung nur dort sich finde, wo Christus als das Centrum der Geschichte erkannt sei? Nur wer auf Golgatha steht, kann den Zusammenhang zwischen der alten und neuen Welt finden, die Geschichte der Völker begreifen und — jene erlauchten Heldenfürsten würdigen, die auf Petri Stuhl gesessen, die Gregore und einen Innocenz. — Ein höchst unbefangener Ultramontanismus sprach sich in der Rede des Freiherrn v. Andlav aus Freiburg aus. Er schilderte der Versammlung die Bedeutung des mit der Kirche St. Maria dell'Anima in Rom verbundenen Instituts zur Erziehung deutscher Priester. Dadurch sei den Deutschen Gelegenheit geboten, aus Rom in ihre Vaterland zurückzutragen die heil. Gluth des Glaubens, welche für und für von St. Peters Stuhl ausströme. Auch die kirchliche Wissenschaft stehe in Rom in hoher Blüthe. Und er sei der Ueberzeugung, daß allmählig ganz Deutschland sich in dem Mittelpunkte christl. Glaubens und Lebens vereinen und sich nach Rom wenden werde, „das da ist die Arche inmitten der Sündfluth, über welcher leuchtet die Sonne der Veröhnung und die Taube kreist, die den grünen Friedenszweig trägt“. — Zu diesen Expectorationen paßte trefflich die Freudenäußerung eines Kölner Lehrers über den Dombau in Berlin und über die kräftige Förderung des Kirchenbaues von Seiten des Gustav-Adolph-Vereins. Man baue ja, meinte der weitherzige Mann, immer für die Zukunft, also — für die Zeit, da es nur Einen Hirten und Eine Heerde geben werde. Das klinge intolerant. Aber für den Katholiken, der nur Eine Kirche kenne, existire keine Toleranz in Glaubenssachen. Nur müsse die Intoleranz

mit der Liebe verbunden sein. — Harmloser sprach der Mainzer Domcapitular Himoblen. Er wandte sich an die Frauen und suchte sie mit viel Humor anzuregen zur Förderung der Paramentenvereine, die für den Schmuck der Altäre und für Priesterkleidungen sorgten. Dieser Verein sei ja im J. 33 n. Chr. gestiftet worden als in Folge der ersten Säkularisation — da die Kriegsknechte das Gewand des Heilandes, das er als Messgewand am Abend vorher getragen hatte, bei der ersten Feier des Messopfers, verkoosten — die Liebe der Anhänger Jesu ihm das Leichentuch, das erste Corporale, herbeigeschafft hätte. Ja, Maria sei die Stifterin des Vereins in so fern sie die Windeln für das göttliche Kind gefertigt. Das weibliche Geschlecht insbesondere sei zur Förderung dieses Vereins bestimmt; denn da es durch Eitelkeit in der Kleidung am meisten sündige, so solle es die Schuld sühnen, indem es nicht mehr den eigenen Leib, sondern den Leib des Heilandes in der Person seines Stellvertreters, des Priesters am Altare, schmücke. — Beherzigerenswerthe Worte sprach der Pfarrer Stein aus Köln über die musikalische Jugendbildung. Er riigte aufs schärfste den Unfug, der dort getrieben werde, wo man den Unterrichtsstoff aus Opern nehme, die nicht nur den Geschmack verdirben, sondern auch sittlich schädlichen Einfluß ausübten. — Berichte über das Gedeihen des Bonifacius- und Piusvereins an verschiedenen Orten, über die Gesellenvereine, über die Lage der Kirche in Palästina und in der Schweiz unterbrachen diese Vorträge. Die Begründung eines Vereinsorgans wurde in Rücksicht auf traurige Erfahrungen, die man gemacht, abgelehnt. — Der Erzbischof sprach sich zum Schluß befriedigt aus über das Resultat der Versammlungen und entließ die Gläubigen mit dem Segen der Kirche. Bei dem letzten gemeinsamen Mahl wurde vom Präsidenten ein Toast ausgebracht auf den Pabst, „den starken und muthigen Lenker des Schiffes Petri“.

Wenige Tage nach dieser Versammlung tagte der deutsche evangelische Kirchentag zu Hamburg. Während Köln's Einwohner in laugen Zügen zur Weihe der Mariensäule hinzuströmten und nirgends eine Stimme des Widerwillens gegen die Generalversammlung sich aussprach, der katholische Geist der Stadt auch von Seiten eines Redners rühmend hervorgehoben wurde, während in andern evangelischen Städten, wie Stuttgart, Wittenberg, Elberfeld, Bremen dem Kirchentage die freudigste Aufnahme zu Theil geworden war, und Vornehm und Gering sich beeiferte, den Gästen eine gute Statt zu bereiten, war in Hamburg schon mehrere Monate vor dem Kirchentage die Opposition in den Tagesblättern thätig und suchte Widerwillen und Nichtachtung desselben im Publikum zu verbreiten,

und die echten Protestanten vor dem finstern Geiste und den hierarchischen Gelüsten des Kirchentags zu warnen. Selbst Theologen¹⁾ theiligten sich an diesem widerlichen Getreibe und wehlagten über die Intoleranz dieser Versammlung, die nichts wisse von der „Dulbung, auf welcher die Religion Christi ruhe“, und vergesse, daß „die Kirche uns erziehen soll für die Religion, nicht die Religion für die Kirche“ (?). Solche Phrasen zündten im großen Haufen. Auch wird der gallige Witz nicht ohne Effekt gewesen sein, mit welchem die These aufgestellt wurde: „Beim Zusammentreffen theologischer Männer ist auf den Kirchentagen der Kuß abzustellen“; und die andere: „der Hamburger Kirchentag sei hierdurch aufgefordert, bei allen Kirchenbauten darauf Bedacht zu nehmen, daß sich das Kreuz nicht nach der Wetterfahne drehe“. Zwar wurde die öffentliche Meinung in etwas umgestimmt durch einen Artikel eines angesehenen Hamburger Kaufmannes, auch kamen die Behörden der Stadt und die Kirchencollegien in jeder Hinsicht allen billigen Anforderungen entgegen, auch fanden sich viele bereit, die Gäste zu beherbergen, — aber dennoch hielt es die Polizei für nothwendig, außerordentliche Maßregeln gegen den Straßenpöbel anzuordnen, und ein Correspondent der N. Allg. Ztg. hielt es für seine Pflicht, die Welt darüber aufzuklären, daß Hamburg's erleuchtetes Publikum zwar neugierig, aber über eine wirkliche Theilnahme an dergleichen unprotestantischen Erörterungen weit erhaben sei.

Wir können nicht leugnen, daß der diesjährige Kirchentag einer der unbedeutendsten war. Es läßt sich kaum mehr verkennen: der Kirchentag, im Unterschiede vom Congreß, geht seiner Auflösung entgegen. Der letztere wird, zu praktischen Zwecken gegründet und durch praktische Interessen von großer Bedeutung zusammengehalten, ohne Zweifel fortbestehen. Es ist auffallend, wie wenig Personen im Ganzen gesprochen haben; immer dieselben Namen. Bedauerte doch Hr. v. Bethmann-Hollweg, daß die Versammlung das Gepräge einer Pastoralconferenz an sich trage, und daß so wenig Laien discutirend sich theiligten. Sprach doch selbst Hosprediger Krummacher fast nur, um seine Unzufriedenheit über die Versammlung zu äußern. Und es fehlten dieses Mal, und sicherlich nicht zufällig, Dr. Stahl, Hr. v. Mühlner, der bisherige Vicepräsident, Dr. Hengstenberg, Männer die nach Geist und Charakter zu den bedeutendsten Mitgliedern zählten und das lutherische Element am entschiedensten vertraten. Sie scheinen die Hoffnung aufgegeben zu haben, auf diesem Wege noch

1) Thesen für den Hamburger Kirchentag. Altona 1858, von einem Jenseiter Theologen.

weiter etwas zu erreichen. Viele Andere werden's noch eine Zeit lang versuchen, aber es wird den Freunden der „Conföderation“ nicht erspart werden, den Untergang auch dieses Rettungsboots in den gewaltigen Stürmen der Zeit zu erleben. Wohl Allen, die vorher ihren Fuß auf ein festes und sicheres Schiff gesetzt haben! — Hat doch auch Hr. v. Bethmann-Hollweg, der bisher so thätige und unsichtige Präsident des Kirchentags von demselben nunmehr Abschied genommen. Er hat den Präsidentenstuhl mit der hohen Stellung vertauscht, die er im neuen preussischen Cabinet als Cultusminister einnimmt. Der Kirchentag verliert ohne Zweifel an ihm eine seiner bedeutendsten Stützen. Was die Kirchen gewinnen werden, muß die Zeit lehren.

Eröffnet wurde der Kirchentag durch eine ernste Predigt des Generalsuperintendenten Hoffmann über Röm. 12, 1. 2. Er hielt dem Kirchentag vor sein Bekenntniß — und ermahnte ihn auf Grund der reformatorischen Bekenntnisse, sich in keiner Beziehung dieser Welt gleich zu stellen, indem er ihm zeigte, daß das nur dort nicht geschehe, wo man gründlich mit der Welt breche, und Gottes Wort allein, Gesetz und Evangelium, das einzige Heilmittel für die Schäden der Zeit sein lasse, und mit allem seinem Thun und Wirken sich demüthig ihm unterordne.

Nach einer Ansprache des Präsidenten, welche gewissermaßen die Berechtigung des Kirchentags, auch nach Hamburg zu kommen, motivirte, wurde die Verhandlung eröffnet durch das Referat des Generalsuperintendenten zu Stettin Dr. Zaspis über den Anspruch der Gemeinde auf specielle Seelsorge, d. h. nach der gegebenen Erklärung: jedes Gemeindeglied kann, innerhalb gewisser Schranken, unmittelbare Einwirkung des geistlichen Amtes auf sich beanspruchen. Die Gemeinde darf erwarten, daß der Seelsorger einen Zeitraum festsetzt, in welchem er jeder Familie und jedem Einzelnen nahe tritt. Wie soll dieser Anspruch geltend gemacht werden? 1) Er muß flüchtig gemacht werden durch gläubige Geistliche. 2) Gläubige Gemeindeglieder müssen die Seelsorge mehr suchen. Selbst ein David brauchte einen Nathan, ein Petrus den Paulus, ein Paulus den Ananias. 3) Die Gläubigen müssen Alles dransetzen, die Einzelnen auf die Seelsorge hinzuweisen. 4) Die Kirchenpatronate müssen bei der Besetzung geistlicher Aemter speciell zur Seelsorge berufen. 5) Die Kirchenbehörden dürfen die Seelsorge nicht zufälligen Gestaltungen überlassen, sondern haben dieselbe zu regeln. (Vorschrift regelmäßiger Hausbesuche). 6) Die unförmlichen Gemeindecollonge in großen Städten müssen mit aller Energie amtlichen Einflusses gesprengt werden. 7) Die Hoffnung ist be-

sonders auf die Schule zu setzen. Die Kinder müssen in der Schule mehr Seelsorge erfahren. Viele Lehrer sind nur Lehrer, nicht Seelsorger, zum Theil weil manche Geistliche so wenig Seelsorger der Lehrer sind.

Der Correferent P. Taube aus Barmen bekämpft unter Anderem auch Löhle „der da will, der Pfarrer solle sich selten machen“ und beruft sich auf Aussprüche Bengels „Privatbesuch thut mehr als öffentliches Zeugniß“. Bei großen Gemeinden komme es vor Allem auf die Ersten (Kinder) und auf die Letzten (Sterbenden) an; deren Herzen habe sich der Prediger zu erobern. Und wiederum vor allen Andern hätten Kranke, Wittwen, Waisen ein Vorrecht. Der Prediger solle sich helfen lassen durch Presbyter und durch freie Vereine an Stelle der Diakonie. In der Discussion macht Probst Nitzsch darauf aufmerksam, daß der Seelsorger sich stets Zeit für das fortgehende Studium erhalten müsse. Um die specielle Seelsorge allgemeiner zu machen, fange man mit der confirmirten Jugend an und erhalte zu ihr ein väterliches Verhältniß, lasse sie einzeln zu sich kommen. Generalsuperintendent Hoffmann erklärt das Gebet für die Einzelnen, die in Noth und Elend sind, für den rechten Anfang aller Seelsorge, die sich dann von selbst machen werde. Das Ziel derselben sei, Hauspriester zu erziehen. Dr. Sander hält eine Seelsorge ohne Kirchenzucht für unmöglich. Letztere aber sei ohne Presbyterien nicht durchzuführen.

Der Vortrag des Kreisrichters Dr. Elvers über den Mißbrauch der gerichtlichen Eide constatirt zunächst die Thatsache, daß durch die massenhafte Anwendung des Eides die heilige Eiden vor demselben verloren gehe, und fordert unter Anderem Abschaffung desselben dort, wo er bloß um der Form willen geleistet wird. Die Kirche muß beim Eide eine Mitwirkung haben. Je umständlicher eine Eidesleistung desto besser. Der Referent beantragte eine Denkschrift des engeren Ausschusses über den Mißbrauch der gerichtlichen Eide, die an die höchsten und hohen Regierungen Deutschlands zu befördern sei.

Unter dem Präsidium des Probstes Nitzsch hielt am 15. Sept. Professor Herrmann aus Göttingen einen Vortrag über die Vereinigung der kirchlichen und bürgerlichen Gemeindeämter. Es sei einer der Hauptschäden der Gegenwart und ein besonders großes Hinderniß gedeihlicher kirchlicher Entwicklung, daß so oft ein bürgerliches Gemeindeamt ohne weiteres eine amtliche und einflußreiche Stellung in der Kirchengemeinde nach sich ziehe. Es habe das allerdings seine historische Berechtigung gehabt, aber die Verhältnisse hätten sich geändert; und nunmehr könne die Kirche nur gedeihen, wenn sie sich selbst

ihre Organe wähle, wenn es wahrhaft kirchliche Gemeindeämter gebe. Mallet aus Bremen protestirt aus Furcht vor Hierarchie gegen eine solche Emancipation der Kirche. „Das rechte Verhältniß von Staat und Kirche ist ein eheliches, an eine Scheidung ist deshalb gar nicht zu denken. Je mehr die Frau (Kirche) dient, desto größer ist ihr Einfluß.“ Es ist zu bedauern, daß so äußerst schwierige aber wichtige Fragen in immer wiederkehrender bildlicher Nebenweise abgethan werden. Das Verhältniß von Staat und Kirche ist eben kein eheliches. Dr. Baumgarten betheiligte sich auch an der Discussion, fand aber im Probst Nitzsch einen Gegner.

Consistorialrath Dr. Carus aus Posen hielt einen Vortrag „über die Stellung der Christen zum zeitlichen Gut“. Da er in demselben geäußert, die amerikanischen Revivalbewegungen könnten uns nicht zusagen, so bemerkte Hofprediger Krummacher, es werfe ein betäubendes Licht auf den Kirchentag, daß er so lau eine Erscheinung aufnehme, die er für eine der allerefreulichsten aus der neueren Zeit ansehe, für eine geistige Auferstehung von den Todten. Alles Reden über irdisches Gut müße nichts, bis daß Aehnliches auch in Deutschland geschehe. Im Verlaufe der Debatte hebt Prälat Kapff die große Bedeutung der Wiedererstattung des unrecht erworbenen Gutes an den eigentlichen Herrn, wo möglich an den irdischen, sonst aber an Gott, d. h. an die Armen hervor. Auch erklärt er sich mit Dr. Krummachers Wünschen in Betreff der Nordamerikanischen Erweckungen einverstanden. — Der Berichtstatter schloß mit den Worten: „Was dein ist, das ist dein, und was mein ist, das ist mein, so sagt der Gesetzesmensch. Was dein ist, das ist mein, sagt der Dieb. „Was dein ist, das ist mein, und was mein ist, das ist dein“ sagt der Communist. Der Christ aber spricht zu seinem Herrn: Was dein ist, das ist dein, aber was mein ist, das ist auch dein!“

v. Bethmann-Hollweg: „Lange nachdem das Protokoll des engeren Ausschusses geschlossen war, gelangte an mich ein Schreiben von Gliedern der lutherischen Gemeinde in Rostock, die ihren Schmerz aussprachen, daß Prof. Baumgarten seines Amtes entsetzt sei. Sie wünschten Behandlung der Sache auf dem Kirchentage. Die Ausschüsse sind zu dem Entschlusse gekommen, daß die Angelegenheit hier besprochen werden solle. Doch waren sie darüber einstimmig, daß unsere Versammlung über die dogmatische Seite der Sache kein Urtheil abgeben könne, der juristische Gang ihr auch nicht in den Acten vorliege, mithin — nur ein Ausdruck des Schmerzes möglich sei. Daher wird folgende Resolution (über die nicht discutirt werden kann) zur einfachen Annahme empfohlen. „Da die Angelegen-

heit des Professors Baumgarten durch Glieder der luth. Gemeinde zu Rostock an den Kirchentag gebracht worden ist und dieser in seinem Statut Hülfe und Rath in solchen Fällen zu bringen versprochen hat, so glauben die vereinigten Ausschüsse in ihrer Majorität sich diesem Antrage nicht entziehen zu dürfen. Der Kirchentag erklärt, daß er zwar weder ermächtigt noch im Stande sei, ein theologisches Urtheil über das Verhältniß der Lehre zu dem Bekenntniß der Kirche oder ein juristisches über die Gesetzmäßigkeit des Verfahrens gegen ihn auszusprechen, aber als eine Versammlung evangelischer Christen beklagt er es tief, daß ein schriftgläubiger und in akademischen wie bürgerlichen Kreisen so gesegneter Kirchenlehrer seiner Wirksamkeit entlassen worden, und ist der Ueberzeugung, daß in diesen und ähnlichen Fällen, wenn mit Waffen des Geistes auf beiden Seiten gekämpft wird, solche schmerzliche, die Kirche am meisten verletzende Risse vermieden werden können und müssen.“ (E. N. 3tg.)

Am 16. Sept. begannen die Verhandlungen des Congresses für innere Mission mit einem Vortrage des Oberbürgermeisters Fischke aus Eberfeld: „Ueber die bürgerliche Armenpflege in großen Städten“. Dem Referat entnehmen wir Folgendes (N. Fr. Z.). Aufknüpfend an den Beschluß des Kirchentages zu Frankfurt a. M.: „die Armenpflege der bürgerlichen Gewalten, die der kirchlichen Aemter und die der freien Vereine sind, jede in ihrem Maasse, berechtigt und haben organisch zusammenzuwirken“ erklärte er, der bürgerlichen Gewalt keine solche Gleichberechtigung der Kirche gegenüber zugestehen zu können. Es sei ein Nothstand, wenn die Kirche noch nicht für die Armenpflege ausreiche und der Hülfe des Staates, d. h. der den weltlichen Körperschaften durch das Landesgesetz auferlegten Armenpflege bedürfe. Die weltliche Obrigkeit hat nur so lange ein Recht auf Armenpflege, so lange die Kirche ihr dieselbe überläßt. So allgemein seit dem Ende des 18. Jahrhunderts das System bürgerlicher Armenpflege, so allgemein sind die Klagen über ihre Wirkungen. Die Armenpflege verschlingt ungeheure, unverhältnißmäßig große Summen¹⁾. Und ohne daß die Bevölkerung wächst, steigt die Ausgabe und die Verarmung. Alle Opfer können den Abgrund nicht füllen.

1) In den 60 großen Städten Preußens von mehr als 10,000 E. mit einer Bevölkerung von 1,730,833 E. sind durch die Hand der Behörde allein 2,775,878 Thlr. verwendet worden, wovon 1,660,832 Thlr. durch Steuern hergebracht wurden. Die Zahl der Unterstützten betrug 311,963; es kommen also 2 Unterstützte auf je 11 Bewohner, und jeder Kopf der Bevölkerung hatte durchschnittlich eine Armentlast von 1 Thlr. 18 Sgr. 2 Pf. — also eine Stadt von 100,000 E. 160,000 Thlr. zu tragen.

Es fragt sich nun, nicht was das an sich, sondern das unter den gegebenen Umständen richtige reformirende Verfahren sein soll? Jedenfalls nur ein solches, das an die bestehende bürgerliche Armenpflege anknüpft. „Der Unterschied von kirchlicher und bürgerlicher Armenpflege liegt nicht in dem Titel und Charakter der Persönlichkeiten, sondern in dem Sinne und Geiste, in welchem beide gefaßt werden“. Die Träger der weltlichen Macht im Staate sollen ihres Christenberufs eingedenk sein, und die vom Gesetz betrauten Personen im Gesetz keine Last sehen, vielmehr im Armen den Nächsten dem sie dienen. Das amtliche Thun verkläre sich zu persönlicher Hingebung und selbstverleugnender Treue, dann wird auch die durch das Gesetz bestimmte Größe der Gabe kein Hinderniß für wirksame Thätigkeit sein, denn nicht von dem Geldbetrage hängt der Erfolg ab, sondern davon, daß zur rechten Zeit und in der rechten Weise gegeben werde. — Der Redner entwickelte darauf in instruktiver Weise die Geschichte der Eberfelder Armenpflege und zeigte wie dort angefaßt einer beängstigenden Finanzverwirrung die bürgerliche Armenpflege belebt und umgestaltet worden sei. ¹⁾ Dr. Wichern trat dem Referenten insofern entgegen, als er die Scheidung der kirchlichen, bürgerlichen und freiwilligen Armen-

1) Man habe das Statut revidirt und folgende Bestimmung getroffen: die bürgerliche Commune übt ihre Thätigkeit durch Männer, die sich freiwillig dem Pflegeramt unterziehen, oder auch als Directoren der Wohlthätigkeitsanstalt wirken. 1) Die Pfleger sind unbedingt verpflichtet zu persönlicher Untersuchung und fortgehender Controlle der Verhältnisse der Armen, so wie zu persönlicher Verabreichung der Almosen an dieselben unter gänzlichem Ausschluß aller Vermittelung durch Beamte irgend einer Art. Die Uebernahme dieser Thätigkeit ist sehr schwierig — aber unentbehrlich. — 2) Die Pfleger haben selbst die Almosen zu bewilligen, und das Verwaltungscollegium stellt nur die Grundsätze fest und übt die Controlle. — 3) Es muß dem Pfleger nur ein kleines Feld angewiesen werden — sonst werden die Gaben regelmäßig, und ohne rechte Grundlage geräth das Verfahren in Neujährlichkeit. — In Eberfeld sind unter 53,000 E. 252 Pflegebezirke. Höchstens 4 Arme für einen Mann. Jeder Bezirk hält seine Sitzungen alle 14 Tage, alle Gaben werden nur für 14 Tage bewilligt, innerhalb der 14 Tage muß jeder seine Armen besucht haben. — Alle Bezirke stehen unter der Armen-Verwaltung, und neben ihr ein Wirthschaftsausschuß, der sowohl für die Anstalten als auch für die Armenpflege die Lebens-Mittel beschafft. Ausscheidung aller Nichtberechtigten ist sehr wesentlich. Trunkenbolde, Taugenichtse, Vagabunden werden der Polizei oder der Provinzial-Arbeits-Anstalt übergeben. Arrest, Executionen und andere Verwaltungs-Maßregeln werden angewandt gegen Männer, die ihre Familien nicht unterstützen; gleiche Mittel gegen Kinder, die ihre Eltern nicht unterstützen. So ist die Zahl der zu Unterstützten auf die beschränkt worden, die sich nicht selbst helfen können und für welche zu sorgen Niemand verpflichtet und befähigt ist. — Die Gesamtkosten der Armenpflege haben sich bedeutend gemindert. Die Zahl der Armen war (abgerechnet die Anstalten) 1851: 4224; trotz der Theuerung 1855: 2744; 1856: 1427, und diese Zahl ist geblieben; der Straßenbettel geschwunden; Hausbettel selten.

pflege unter allen Umständen aufrecht erhalten wissen wolle. Er zeigt, daß die Synode von Tours im 13. Jahrhundert zuerst den Anspruch an die weltliche Macht stellte, sich der Armen anzunehmen, und daß in England zuerst, unter Eduard II., von der weltlichen Macht eine Armen-taxe auferlegt worden sei. Der Protestantismus fordere die Anerkennung der Pflicht der Obrigkeit in dieser Sphäre. Eigenthümliches Gebiet der Kirche sei die Hauspflege der Armen. Prälat Dr. v. Kapff weist auf die Presbyterien hin, als auf die natürlichen Pfleger der Armen und erwähnt des segensreichen Erfolgs der mittelst Presbyterien in Württemberg erzielt worden sei. Generalsuperintendent v. Hoffmann hebt als das wichtigste aus dem Referat hervor: unbezahlte Armenpfleger und höchstens 4 Familien auf Beden.

Am Nachmittage desselben Tages wurde das 25jährige Jubiläum des Rauhen Hauses von den Gliedern des Kirchentags begangen. Es wurden 12 Brüder in das evangel. Johannesstift nach Berlin abgeordnet, und zugleich verabschiedete sich der dort als Inspector eintretende Candidat Oldenberg, bisher Inspector des Pensionats des Rauhen Hauses. An seine Stelle tritt der Candidat Niehm.

Aus dem Vortrage des Professors Dr. Wuttke über den heidnischen Aberglauben im deutschen Volke berichten die öffentlichen Blätter leider sehr ungenügend.

Der Besuch der Kirchen an den Abendgottesdiensten war ein äußerst zahlreicher. Besonders hatte Dr. v. Kapff in der Petrikirche großen Zubrang. Auch Dr. Baumgarten hatte sich gemeldet, und erhielt nachträglich vom Senat den Zutritt zur Kanzel in der Kirche des ehemaligen Waisenhauses.

Wenn wir neben dem Berichte über den Kirchentag und über die kathol. Vereine jetzt zum Schluß mit wenigen Worten die im August 1858 gehaltene luther. Conferenz zu Rothenmoor berühren, so geschieht es nicht, um an die große Glocke zu hängen, was ursprünglich gar nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt war. Wir wollen nicht fördern, was wir selbst für verderblich halten, nämlich jene unselige Eucht, Alles und Jedes sofort zu publiciren, und dadurch jedes stille Wachsthum zu hemmen, jede ungestörte Entwicklung unmöglich zu machen. Die Oeffentlichkeit ist durchaus nicht in jeder Beziehung heilsam. Es läßt sich deshalb ohne Zweifel auch sehr viel sagen für die Sitte der Alten, Streitigkeiten je nach dem Gegenstande deutsch oder lateinisch zu behandeln, und sie durch die fremde Sprache auf ein kleineres und urtheilsfähiges Publikum zu beschränken. — Wenn wir trotzdem die Verhandlungen der Rothenmoorer Conferenz besprechen, so geschieht, weil sie eben doch schon und zwar entstellt zur Oeffentlichkeit gelangt

sind und in der Form, in welcher sie bekannt geworden sind, vielfach gerechten Anstoß erregt haben¹⁾

Scheint es nicht das Uebermaß confessioneller Beschränktheit zu verrathen, wenn Rostocker Docenten und Mecklenburg'sche Pastoren, sowie Pastoren der separirt-lutherischen Kirche Preußens aussprechen, daß ein echter Lutheraner mit einem Reformirten nicht einmal beten könne? In der That, wir erschrecken, als wir's nacht und dürr in der Zeitung lesen²⁾. Wir konnten den Zusammenhang nicht errathen, in welchem man sich zur Besprechung dieses Thema's, zur Erörterung einer solchen Frage gedrängt fühlen konnte? Wir konnten nicht begreifen, was zum Aufbau des Reiches Gottes beigetragen sei durch eine Erklärung für oder wider? Wie soll ich anders dazu kommen, mit Jemand zu beten, der einer andern Confession angehört, als wenn ich mich trotz mannigfacher und tiefgreifender Gegensätze mit ihm, sei es persönlich, sei es auf Grund des noch gemeinsamen Glaubens, verbunden weiß? Wenn er bittet um was ich auch bitte, wenn er es so thut, wie ich es auch thun kann, so werde ich mit ihm beten; wenn das erste unmöglich geworden ist, so wird auch das zweite nicht geschehen; und es erscheint mindestens überflüssig in diesem Fall von „erlaubt“ oder „verboten“ zu reden. Gemeinschaftliches Gebet ist ja nicht dasselbe wie Abendmahlsgemeinschaft. Das Gebet ist ja kein Gnademittel. Kam doch gerade das Gebet auf den allermannigfaltigsten und unentwickeltesten christlichen Standpunkten ein wahres sein. Wie soll es daher unmöglich sein, daß zwei Christen verschiedener Confession bei aller Treue gegen die eigene Kirche mit einander eins werden im Gebet? Und nun gar ein Lutheraner und Reformirter. Wir vermutheten daher, daß ganz andere Fragen den eigentlichen Differenzpunkt bildeten, und daß diese, nur unter gewissen Gesichtspunkten zur Erörterung gebracht, nicht unbefangen behandelt wurde. Auf unsere Nachfrage sind uns denn auch von zwei Theilnehmern jener Versammlung, von einem Inländer Pastor Carlblom in Roddafer, und aus dem Auslande von Professor Dr. Dieckhoff höchst dankenswerthe Mittheilungen zugekommen, die in mancher Hinsicht Aufklärungen geben. Insbesondere ist uns der Brief des Herrn Professors Dr. Dieckhoff deshalb von Werth, weil er in den Berichten als der einzig gemäßigte dargestellt wurde.

1) Auf dem mecklenburg'schen Landtage ist es in Veranlassung dieser Conferenz zu höchst ärgerlichen Ausfällen gekommen.

2) Vgl. Augbb. Allg. Ztg. 1858 Nr. 247, 250 u. 255.

Dr. Dieckhoff schreibt an Prof. v. Dettingen :

Göttingen, den 15. November 1858.

Gern komme ich, ih. Freund, Ihrem Wunsche nach, mich mitarbeitend an Ihrer neuen Zeitschrift zu betheiligen. Es ist nur die Erfüllung einer Pflicht, wenn ich, so viel ich kann, an der Lösung der so wichtigen Aufgabe helfe, die dieser Zeitschrift gestellt ist. So will ich denn auch gleich Ihrer ersten Aufforderung folgen, und Ihnen in der Kürze mein Urtheil über die Conferenz lutherischer Freunde in Rothenmoor mittheilen. Freilich ist das nicht leicht, nachdem durch die Art, wie die Zeitungen auf Grund der ersten Berichte in „Norddeutschen Correspondenten“ jene Versammlung und ihre Verhandlungen besprochen haben, Alles in ein sehr schiefes Licht gestellt ist.

Was nämlich diese Berichte betrifft, so wird man denselben eigentliche Unrichtigkeiten nicht vorwerfen können, noch viel weniger wird man die Wahrheit dessen in Zweifel ziehen dürfen, was der Referent am Schlusse sagt, daß er sich bemüht habe, ein möglichst objektives Bild derselben zu geben. Man kann nicht sagen, daß gewisse harte Worte, die der Ref. nicht hat beschönigen oder unterdrücken wollen, und welche dann der Gegenstand so geschäftiger Besprechungen in den Zeitungen geworden sind, in der Versammlung nicht wirklich gefallen wären. Am wenigsten habe ich selbst einen Grund, irgend einen mir zugeschriebenen Satz von mir abzulehnen. Aber dennoch ist die Darstellung keine richtige. Längere Vorträge werden in ein paar hervorgehobenen Sätzen wiedergegeben, welche dem Nachschreibenden als die hervorstechendsten, zusammenfassenden in dem Vortrage erschienen. Wo die Debatte zum Zwiesgespräch zwischen Einzelnen, nicht selten zu einem sehr lebhaften, wurde, schweigt der Bericht entweder ganz oder hebt nur irgend ein einzelnes prägnantes Wort hervor. Es leuchtet ein, wie gefährlich für den Stun der einzelnen mitgetheilten aus ihrem lebendigen Zusammenhange herausgerissenen Sätze eine solche scheinbar protokollarisch genaue, der Debatte in allen ihren oft unregelmäßigen Wendungen folgende, Darstellung werden mußte. Irgend ein einzelner Satz, einsam festgehalten, steht so als unbedingte Behauptung abgerissen da, der doch in der lebendigen Streitdebatte nur zur Opposition, „*γυμναστικῶς*“, hingeworfen, und bald verlassen und vergessen wurde, oder im unmittelbaren Zusammenhange der Streitdebatte bleibende Limitation fand, die das nicht prämeditirte Wort selbst im ekkenden Ausdrücke entbehrte. So erkennt man oft in den Sätzen, welche mitgetheilt sind, obwohl sie ausgesprochen sein mögen, doch die eigentliche Meinung nicht wieder. Nur eine Seite der Sätze ist zur Oeffentlichkeit gelangt. Wir wollen mit dem Allen dem Referenten keinen Vorwurf machen. Aber es wäre wohl das Richtige gewesen, von einer derartigen Veröffentlichung ganz abzusehen, und sich mit einer allgemeinen Nachricht über die Verhandlungen zu begnügen. Bei den durchaus freundschaftlichen Verhandlungen auf der Conferenz lutherischer Freunde dachte Niemand an eine derartige Veröffentlichung und wog deshalb auch nicht jedes im Streite hingeworfene Wort so genau, wie man es in einer für die Oeffentlichkeit bestimmten parlamentarischen Verhandlung thut.

Die obigen Bemerkungen habe ich nicht unterdrücken dürfen, um etwaden gerecht zu werden, denen ich in der Versammlung als Gegner gegenüber gestanden habe. Der wohlwollende Beurtheiler wird daraus erkennen, daß manches Wort, das in seiner abstoßenden Schroffheit Gegenstand des öffent-

lichen Unwillens geworden ist, keineswegs so, wie es in die Oeffentlichkeit gelangt ist, der eigentlichen Intention derer entspricht, auf deren Namen es nun geht. Das möchte u. a. auch besonders von Philippi gelten, an dessen Person Sie ja mit Recht ein näheres Interesse knüpft, und der durch seine Rolle zwischen den Gegensätzen zu vermitteln, am leichtesten in die Lage kommen konnte, mißverstanden oder einseitig aufgefaßt zu werden.

Noch ein anderer Punkt ist es, in welchem ich der durch die Berichte begründeten Auffassung über die Versammlung entgegenzutreten muß. Nach den Zeitungsberichten soll ich ziemlich allein die „Linke“ der Versammlung gebildet haben. Bei einer Versammlung, in der nicht abgestimmt wird, ist es schwer, ein sicheres Urtheil darüber zu gewinnen, wie Viele der Anwesenden auf jeder Seite stehen. Aber das kann ich versichern, daß ich keineswegs allein stand: nicht wenige der Anwesenden haben ausdrücklich es gegen mich ausgesprochen, daß sie die „milderen“ Auffassungen, als deren fast einzigen Vertreter die Berichte mich hingestellt haben, durchaus theilten. Und was den Hauptpunkt der Verhandlungen betrifft, nämlich das Verhältniß der lutherischen Landeskirchen zu den lutherisch-Gesinnten in der Union, so habe ich ja da auch in der Debatte keineswegs allein gestanden. Außerdem daß Herr v. Thadden, welcher selbst zu den preussischen Lutheranern außer der Landeskirche gehört, nach den Berichten seine Zustimmung zu den von mir vertretenen Sätzen aussprach, und die Fragen, die er aufgeworfen hatte, offenbar in dem von mir vertretenen Sinne beantwortet zu sehen wünschte, standen in dieser Frage Superintendent Brömel, so wie Dr. Philippi auf meiner Seite, und ich wenigstens habe überhaupt den Eindruck gehabt, als ob in diesem Punkte, in welchem die preussischen Lutheraner selbst keineswegs einig zu sein schienen, die große Mehrzahl der Versammelten mehr auf meiner Seite als auf der meiner Gegner stand. Freilich fand ich in der Art, wie ich meinen Satz sagte und begründete, nicht bei Allen volle Zustimmung. Bei dem Allen muß man bedenken, daß die Meisten ganz unvorbereitet in diese Debatte eintraten, da ja vor der Versammlung nichts über die zu verhandelnden Gegenstände sicher bekannt war; und daß es sich bei diesen freundschaftlichen Verhandlungen darum handelte, erst durch dieselben zu einer sichereren Verständigung zu gelangen.

Noch einige Worte über die Punkte der Verhandlungen, um die sich die Debatten des ersten Tages bewegten. An diesem Tage wurde über die Fragen, wer für einen härtesten Menschen zu halten und als ein solcher nach der Schrift zu meiden sei? und man mit frommen Reformirten Gebetsgemeinschaft halten dürfe? und wie sich die lutherischen Landeskirchen zu lutherisch-Gesinnten in der Union in Betreff der Zulassung zum heil. Abendmahl zu verhalten hätten? verhandelt. Die beiden ersten Fragen schienen nur Vorfragen zu sein, in welchen sich die letzte anfänglich verbarg, oder durch deren Beantwortung man eine Grundlage für die Beantwortung der letzten zu gewinnen suchte. Darauf erklärte sich der scheinbar ungeordnete Verlauf, den die Debatten des ersten Tages nahmen. Man debattirte über die ersten Fragen mit Hinblick auf die letzte. Ein eigentliches Interesse an der Verhandlung dieser ersten Fragen selbst schien man nicht zu nehmen. Manche meiner Freunde, die den Widerstand in der letzten Frage als die Hauptsache des Tages ins Auge gefaßt hatten, meinten ebendeshalb in diesen „unpraktischen“ Vorfragen möglichst nachgiebig, entgegenkommend verfahren zu dürfen. Man drach daher auch die Debatten über diese Verhandlungen auf das Drängen zum Hauptpunkte hin, das sich in der Versammlung geltend

machte, ab, nachdem sich zeigte, daß man bei der Debatte darüber keinen festen Punkt gewinnen würde. Man brach diese vorläufigen Debatten ab, ohne daß sich die entgegengesetzten Meinungen auch nur gehörig in ihrem Verhältnis zu einander hätten darlegen können. Man brach sie ab, weil die Versammlung keinen Gefallen daran fand, sondern sich unbehaglich dabei fühlte. Die Versammlung schlen mir die einzelnen „schroffen“ Sätze keineswegs adoptieren zu wollen. Was den letzten, allerdings praktisch zunächst wichtigsten Punkt betrifft, so wurde auch da keine Verständigung erzielt. Aber auch da kam es am wenigsten dazu, daß sich die Versammlung für das entschieden hätte, was die preußischen Lutheraner forderten (nämlich Ausschluß lutherisch bekennender Glieder der Unirten Kirche vom Abendmahl luther. Landeskirchen d. N.). Ich will mich darauf beschränken, den Eindruck auszusprechen, der mir geblieben ist. Es sind von Einzelnen der Brüder aus Preußen Sätze aufgestellt, welche auf einen Begriff von der Kirche zurückweisen, der die Gefahr der tiefsten Verwirrung in sich schließt, der von der rechten und wahren Dokumentalität der Kirche weit abführt, und wenn er festgehalten und in seinen Konsequenzen geltend gemacht wird nur die größte Verwirrung zur Folge haben kann. Es schlen mir, nach einzelnen Äußerungen, als ob die Landeskirchen als solche verurteilt würden. Ich wiederhole es, als die Gefahr, die dort droht, trat sie mir entgegen. Und wie mich überhaupt in der jetzigen Zeit, wo die Sache der lutherischen Kirche in unserem deutschen Vaterlande in eine so entscheidungsvolle Krise gestellt ist, nichts mehr bewegt, als wenn ich sehe, daß man im Kampfe für Wahrheit und Recht der lutherischen Kirche von der rechten ökumenischen Mitte derselben abweicht, so hat mich auch jene Wahrnehmung aufs tiefste bewegt, und das ist wohl der Grund gewesen, daß ich erregter sprach, als es Manchem gegründet scheinen mochte. Aber ich freue mich, daß es unter den preußischen Brüdern nicht an Solchen gefehlt hat, von denen ich weiß, daß sie es verstanden haben, daß es die Liebe zu derselben Sache und auch zu ihnen selbst war, die mich bewegte. Ich leugne es nicht, viel schwerer liegt seit jenen Tagen auf meiner Seele der Schmerz über die Leiden, die durch die Union über die lutherische Kirche und ihre Bekenner verhängt sind, und unergessene Eindrücke von dem Ernst des christlichen Lebens habe ich in jenen Tagen empfangen, eben auch von Solchen, die mir gegenüber standen, und deren Sätze um der Sache des lutherischen Bekenntnisses willen, das uns vereinigt, mit dem größten Ernst zu bekämpfen ich nicht aufhören kann. Wie der Hr. Landrath v. Matkan diese Conferenzen lutherischer Freunde auf Nothenmoor schon seit längerer Zeit alljährlich zu versammeln pflegt, um Mitglieder der lutherischen Kirche in Preußen außer der Landeskirche mit Lutheranern aus den lutherischen Landeskirchen zu vereinigen, damit sie sich gegenseitig mit ihren Gaben fördern und erbauen, so habe ich diesen Segen in reichem Maaße erfahren. Die preußischen Brüder sind wohl im Stande, und unser Gewissen zu schärfen. Nur daß wir uns unerseits wohl hüten müssen, daß unsere Gewissen nicht verwirrt werden. Wir müssen vielmehr dazu helfen, die Wunden zu heilen, die den lutherischen Bekennern in Preußen so leicht durch ihre unglückliche Gegensatz- und Kampfstellung gegen die unirte Landeskirche geschlagen werden.

Das ist es etwa, was ich zu sagen hätte. Ich kann jedoch diese Worte über die Conferenz zu Nothenmoor, zu denen Sie mich beauftragt haben, nicht schließen, ohne ein Wort des Dankes gegen den freundlichen Wirth. Der Un-

terzeichnete hatte dieses Jahr zum ersten Mal die Ehre, zu dieser Versammlung eingeladen zu werden. Nothenmoor, das Schloß des Herrn v. Matkan, am Malchiner See in einer reizenden Gegend gelegen, von schönen Parkanlagen umgeben, bietet den Gästen für die Tage der Vereinigung den schönsten Aufenthalt dar. Das Bild der reizenden Landschaft erquickte und prägte sich tief ein, wenn man allein oder mit einzelnen Fremden die Einsamkeit des Parks aufsuchte, der an mehreren Stellen außerordentlich schöne Durchblicke über den See und die umgebende Landschaft gestattet. Die, welche sich auf dem Grunde des lutherischen Bekenntnisses eins wissen und als Gäste in dem gastfreundlichen Hause vereinigt sind, schließen sich bald enger und inniger zusammen; herzlicher und offener bewegt sich das Gespräch. Die freundliche und doch edel ernste Art des Wirths, des „alten Herrn“, giebt der Versammlung in seinem Hause von Anfang an jenes Gepräge einer herzlichen Offenheit und zugleich einer gehaltenen Würde. Obwohl ich zum erstenmale an dieser Versammlung Theil nahm und deshalb als ein Fremder in dieselbe eintrat, fand ich mich doch so gleich von diesem Ton der Versammlung umfassen, dem man sich gern hingiebt, so daß ich kaum einen Augenblick das Gefühl des Fremdseins empfunden habe.

W. Dieckhoff.

Wesentlich in demselben Sinne äußert sich Pastor Carlblom über die Conferenz zu Nothenmoor; wenn er sagt:

„Der Gegensatz zwischen den Andern und Dieckhoff ist offenbar nicht so groß, wie die Zeitungen wollen. Wenigstens konnte ich durch die Differenz hindurch eine principielle Einheit bemerken. Als die Frage über das Verhältnis der lutherischen Kirche zur Union und speciell über die Abendmahlsgemeinschaft mit lutherisch Gesinnten aus der Unirten Kirche verhandelt wurde, stand der Prof. Dieckhoff mit „seinen mildereren Ideen“ nicht vereinzelt da¹⁾. Philippi und Brömel behaupteten vereint mit ihm gegen die lutherischen Pastoren Preußens, daß Lutheraner aus der Union zum Abendmahl in der lutherischen Kirche zugelassen seien, weil das Bekenntniß Grund der Kirche sei. Dagegen meinten die Preußen und einige Lutheraner Mecklenburgs: die Union sei Sünde, wie andere Sünde; die Union habe ein anderes Bekenntniß als die lutherische Kirche, und wer mit dem lutherischen Bekenntniß in Wahrheit einig sein wolle, müsse von der Sünde der Union lassen. Will er das nicht und wird doch zum Abendmahl zugelassen, so finde durch solche Zulassung eine Theilhaftigkeit an der Union Statt und man mache sich theilhaft fremder Sünde. Mag man über diese Argumentation der „Strengen“ urtheilen, wie man will, wenn wir Lutheraner zugestehn, daß Menschen, die die Union vertheidigen und von einem göttlichen Recht der Union reden, lebendige Christen sein können, so müssen wir noch viel mehr behaupten, daß wahres Glaubensleben sehr

1) Augbb. Allg. Ztg. Jahrg. 1858, Nr. 255.

wohl zusammen sein kann mit übertriebenem Abweisen der Union. Denn die Union, wie sie historisches Faktum ist, ist nun einmal ein schlechtes Ding, ein unberechtigtes Menschenwerk gegenüber der Kirche, welche ist — ein Werk Gottes.“

Wenn nun auch in Betreff der Ansicht, es sei Gebetsgemeinschaft mit Reformirten unstatthaft, Pastor Carlblom bemerkt, das sei so verstanden worden, daß Gebetsgemeinschaft dann nicht zu gewähren sei, wenn sie als ein Beschönigen des entschieden und beharrlich festgehaltenen Gegensatzes gegen die evangelische Wahrheit aufgefaßt werden könne; an sich sei das Beten mit Andersgläubigen wohl möglich; so kann Referent doch nicht umhin, diese ganze Erörterung als eine völlig verfehlt zu betrachten, und seinerseits aus den oben angegebenen Gründen sein Bedauern darüber auszusprechen, sowohl daß überhaupt diese Frage aufgeworfen, als auch daß sie in diesem Sinne von vielen Stimmführern beantwortet wurde. Wozu Fragen aufwerfen und beantworten, die völlig „unpraktisch“ die größte Erbitterung und allgemeines Mißbehagen hervorrufen müssen? Das gehört doch nicht zu dem Bekenntniß des Namens Jesu? — Was über Heresi, über den Chiliasmus, über die Bedeutung des Gesetzes für die christliche Kirche gesagt wurde, übergehen wir billig, da uns keine authentischen Berichte vorliegen.

2. Ausichten der unirten Kirche Preußens.

Wer die neuere und neueste Geschichte des Protestantismus verfolgt hat, wird ohne Zweifel eingestehen, daß die von oben dekretirte preussische Union einen wesentlichen Einfluß auf den Entwicklungsgang der Kirche geübt hat. Es wird aber auch heutzutage nicht leicht Jemand gefunden werden, der, sei er auch ein noch so entschiedener Freund der Unionsdoctrin, die äußerliche Art, in der die Union durchgeführt wurde, billigen wird. Die Thatfachen legen zu laut Zeugniß ab gegen ein derartiges Verfahren auf einem Gebiete, wo freie Entwicklung von innen heraus allein zum Ziele führen kann. Wer die Verwirrung in's Auge faßt, welche die Union in die Köpfe und in die Gewissen gebracht hat, hat kein Recht vom Segen der Union zu reden, und im Gegensatz zu ihm über den leider vorhandenen heillosen Zwiespalt im lutherischen Lager zu spotten. In der lutherischen Kirche kommt der Zwiespalt aus der Sünde, in der unirten stammt er aus dem Wesen dieser Union: dort kann er mit Gottes Hilfe überwunden

werden, hier muß er dauern. Dieser Behauptung kann nur der entgegengetreten, der die gegenwärtige Stellung der evang.-luther. Kirche in Preußen als eine der Geschichte und dem Rechte vollkommen entsprechende betrachtet. Und wer will das wagen? die Forderung der *restitutio in integrum* ist eine menschlich und göttlich berechnete und wird zweifellos durchdringen.

Indeß, was geschehen ist, läßt sich nicht ungeschehen machen. Und wichtig ist nur die Frage: wie wird die Verwirrung sich wieder lösen? Es ist daher begreiflich, daß Aller Augen auf Preußen gerichtet sind. Was dort geschieht, geht nicht bloß Preußen, es geht das ganze evangelische Deutschland, es geht auch die lutherische Kirche aller Orten an.

So hat sich denn unser Blick mit großer Spannung den neuesten Ereignissen in Berlin zugewandt. Der Regierungswechsel und der Eintritt des Geheimraths v. Bethmann-Hollweg ins Ministerium als Kultusminister an Stelle des Herrn v. Kanmer wird ohne Zweifel auch für die kirchliche Entwicklung von Einfluß sein. Die Stellung des neuen Kultusministers zu den brennenden Fragen der Gegenwart ist bekannt. Hr. v. Bethmann-Hollweg hat als Präsident des Kirchentages, und als Theilnehmer an der Versammlung der evangelischen Allianz niemals ein Hehl daraus gemacht, daß er ein entschiedener Freund der Union sei. Er hat aber auch ebenso entschieden zu jeder Zeit auf eine freie und selbstständige Stellung der Kirche im Staate gedrungen. Man kann sich daher in Betreff seines Verhaltens zu dem naturgemäßen Entwicklungsgange der Kirche des Besten versehen. Er wird nicht störend eingreifen. Und es ist daher nicht nöthig, lediglich in der selbstständigen Stellung des Kirchenraths die Garantie für die Zukunft zu suchen. Dagegen ist es von großer Bedeutung, ob die Glieder des Kirchenraths dieselben bleiben werden? Ein Wechsel in unionistischem Sinne könnte unberechenbare Folgen für Preußen haben. Neue Ernennungen oder Verabschiedungen der Glieder des Kirchenraths gehen naturgemäß vom obersten Bischof der Kirche aus. Wir haben demnach mit dem höchsten Interesse gelesen, was die Kreuzzeitung Nr. 276 in Uebereinstimmung mit dem Haub. Correspondenten und der Augsb. Allg. Ztg. aus der Rede Sr. Königl. Hoheit des Prinz-Regenten an das Staatsministerium mittheilt:

„Eine der schwierigsten und zugleich zarresten Fragen, die in's Auge gefaßt werden muß, ist die kirchliche, da auf diesem Gebiete viel vergriffen worden ist. Zunächst muß zwischen beiden christl. Confessionen eine möglichste Parität obwalten. In beiden Kirchen muß aber mit allem Ernste den Bestrebungen entgegen getreten werden, die dahin abzielen, die Religion zum Deckmantel politischer Bestrebun-

gen zu machen. In der evangelischen Kirche, wir können es nicht leugnen, ist eine Orthodoxie eingelehrt, die mit ihrer Grundanschauung nicht verträglich ist, und die sofort in ihrem Gefolge Henschler hat. Diese Orthodoxie ist dem segensreichen Wirken der evangelischen Union hinderlich in den Weg getreten, und wir sind nahe daran gewesen, sie zerfallen zu sehen. Die Aufrechterhaltung derselben und ihre Weiterbeförderung ist Mein fester Wille und Entschluß, mit aller Berücksichtigung des confessionellen Standpunktes, wie dies die dahin einschlagenden Decrete vorschreiben. Um diese Aufgabe lösen zu können, müssen die Organe zu deren Durchführung sorgfältig gewählt und theilweise gewechselt werden. Alle Heuchelei, Scheinheiligkeit, kurzum alles Kirchenwesen als Mittel zu egoistischen Zwecken ist zu entlarven, wo es nur möglich ist. Die wahre Religiosität zeigt sich im ganzen Verhalten des Menschen; dies ist immer in's Auge zu fassen und von äußerem Gebahren und Schaustellungen zu unterscheiden. Nichts desto weniger hoffe ich, daß, je höher man im Staate steht, man auch das Beispiel des Kirchenbesuchs geben wird. — Der katholischen Kirche sind ihre Rechte verfassungsmäßig festgestellt. Uebergriffe über diese hinaus sind nicht zu dulden.“

M. v. Engelhardt.

III. Literarisches.

1. Kritische Beiträge zur prophetischen Theologie.

Erster Artikel. Anzeige der Schriften von:

Althaus (Pastor zu Galb): Die letzten Dinge. 1858. 127 S. 8. Werden bei Steinhöfel.

Diedrich: Wider den Chiliasmus. 1857. 53 S. 8. Leipzig, Dörfling und Franke.

Diedrich: Wider den Chiliasmus. II. (Gegen Löhe's Predigt) über Phil. 3, 7—11). 1858. 8., in demselben Verlage.

1. Hiermit eröffnet der Unterzeichnete eine Reihe von Betrachtungen über Lehrpunkte der prophetischen Theologie, die er allmählig in dieser Zeitschrift veröffentlichen will, und zwar in der Weise, daß er dieselben mit Anzeigen von Schriften, welche diesen Gegenstand behandeln, verbindet. Er glaubt damit den Lesern der Zeitschrift, namentlich unter seinen Amtsbrüdern, einen Dienst zu thun. Es liegt nicht in seinem Plan, förmliche Recensionen zu liefern, sondern es sollen die

anzuweisenden Schriften ihm nur zum Inhaltspunkte dienen, um über die verschiedenen und einander widersprechenden Lehrmeinungen, die auf diesem Gebiete in der jetzigen Theologie vertreten werden, sich auszusprechen. Je weniger grade hier die Akten als geschlossen anzusehen sind, je weiter wir noch von einer festen Dogmenbildung entfernt sind, desto mehr gilt es hier prüfen und das Gute behalten (1 Thess. 5, 20), damit allmählig durch eindringende und vorurtheilsfreie Schriftforschung sichere Resultate erzielt werden.

Es ist eine bekannte Thatsache, daß die theologische Forschung unserer Tage sich den eschatologischen Fragen und der Erklärung des prophetischen Inhalts der Schrift mehr zugewandt hat. Es ist die Frage nach der Zukunft, sowohl der einzelnen Christen, als der ganzen Kirche, auf Grund des prophetischen Worts, mehr in den Vordergrund getreten. Indem die evangelische Theologie diesem bisher sehr zurückgestellten Lehrstoffe ihre Arbeit gewidmet, hat sie einerseits einem Bedürfnisse der Kirche entsprochen, andererseits auch dazu beigetragen, einem gesund biblischen Realismus, durch Ausschmeidung der rationalisirenden und spiritualistischen Anschauungen, die selbst der gläubigen Schriftauslegung noch ankleben, Bahn zu brechen. — So anerkenntswerth diese Bestrebungen sind, so läßt sich, namentlich bei der Reaction dieses Realismus gegen die willkürlichen Einlegungen der spiritualistischen Schriftauslegung, nicht leugnen, daß viele Erscheinungen auf diesem Gebiete etwas Bedenkliches haben und wirklich Gefahr vorhanden ist, daß durch eine vorwiegend eschatologisch bestimmte Theologie, — besonders wenn sie über der Zukunft der Kirche das Interesse für die Gegenwart vergißt oder abschwächt und zugleich mit massivem Realismus in Beziehung auf die Zukunftsgestalt der Kirche einen bodenlos spiritualistischen Subjectivismus in Beziehung auf die Gegenwart verbindet, — einer Verflüchtigung aller Realitäten der Gegenwart und aller kirchlichen Ordnung herbeigeführt werde. Diese Gefahr wächst aber in dem Maße, als auch auf dem Gebiete des praktisch kirchlichen Lebens der moderne Sectengeist bemüht ist, die Aufrichtung seiner angeblichen Gemeinden der Jetztzeit und seine Mahnung aus Babel auszugehen und sich in das Zion der letzten Tage zu flüchten durch das prophetische Wort der Schrift zu stützen und zu begründen. So erscheint die Kirche der Gegenwart einerseits bedroht durch eine Theorie, welche ihr, als der sogenannten „Heidenkirche“, kaum berechnete Existenz, geschweige denn eine Zukunft zugestelt, während sie andererseits einer Praxis gegenüber steht, die ihr ihre Glieder entziehen will, indem sie dieselben mahnt aus Babel (d. h. aus der gegenwärtigen Kirche) auszugehen, um ihre Seelen zu retten. Es erscheint daher gewiß berechtigt, wenn ernst-

gesamte Theologen und Geistliche der lutherischen Kirche sich gedrungen fühlen, ihre Stimme zu erheben gegen das bunte Gewirr von Meinungen und Ansichten über die eschatologischen Lehrpunkte in unsern Tagen, — und es liegt gewiß, besonders wenn man weniger das wissenschaftliche, als das praktisch kirchliche Interesse „der suchenden Seelen“ im Auge hat, die Voraussetzung sehr nahe, es käme hauptsächlich darauf an, gegenüber den neueren Ansichten über diese Lehrpunkte die Lehre der alten Dogmatiker als die altkirchliche geltend zu machen. Das ist wenigstens der Weg, den Pastor Althaus eingeschlagen hat, während Past. Diedrich eine Widerlegung des Chiliasmus aus der Schrift versucht zu haben scheint. Da aber beide, der streng lutherischen Richtung angehörend, gleichsam im Namen und als Vertreter lutherischer Kirchenlehre zu reden scheinen, so sieht sich Referent dadurch, als lutherischer Theologe und praktischer Geistlicher, getrieben, seine Bedenken auszusprechen, und das ist der Grund, warum er diese Schriftchen, deren wissenschaftliche Bedeutung er keineswegs hoch anschlügt, hier zur Anzeige bringt. Uebrigens bemerkt er in Beziehung auf die Althaus'sche Schrift, daß er keineswegs den ganzen Versuch einer dogmatischen Lehrbildung über den locus de novissimis, sondern vorzugsweise nur die beiden Lehrpunkte über den Antichrist und das Millennium kritisch lenchten, also sich nur auf den prophetisch-apokalyptischen Lehrstoff im engeren Sinne beschränken will. Da es dem Referenten bei dieser kritischen Beleuchtung keineswegs darum zu thun ist, seine eigenen etwaigen Theorien, die sich ihm aus vieljähriger Beschäftigung mit der Prophetie herausgestellt haben, positiv geltend zu machen, so wird auch das Wenige, was er als positive Behauptung im Gegensatz zu den genannten Schriften ausspricht, nur anzusehen sein als etwas, was er hienit der weiteren Prüfung der Sachkenner anheimstellt; sein Zweck aber bei diesen Zeilen ist vorzugsweise dahin gerichtet, auf negativem Wege nachzuweisen, wie die Behauptungen der Herren Verfasser sich mit dem klaren Wortlaute der Offenbarung nicht vereinigen lassen; daß dieselben sich entweder in Widersprüche mit der Schrift verwickeln oder zu einer gezwungenen Schriftauslegung führen. Dem Referenten wenigstens ist es aus der Lectüre völlig klar, daß die Verfasser, selbst wenn man die Beantwortung der beiden Fragen: was lehrt die Schrift über den Antichrist? — und lehrt sie ein zukünftiges tausendjähriges Reich? ganz *in suspenso* lassen wollte, doch den Beweis für ihre Behauptungen über den Antichrist und das Millennium nicht aus der Schrift geführt haben. Darum ist auch durch Schriften dieser Art dem „Hin- und Herreden“ nicht abgeholfen, und wir sind, da die altkirchlichen Dogmatiker die Fragen nicht befriedigend gelöst haben und auch vom

Standpunkte ihrer Auslegung der Apokalypse nicht lösen konnten, nur auf die Schrift allein gewiesen.

2. Fassen wir zunächst die Althaus'sche Schrift ins Auge. Pastor Althaus spricht sich in der Vorrede über den Zweck seiner Schrift dahin aus, daß, um dem bedenklichen Hin- und Herreden über die Lehre von den letzten Dingen ein Ende zu machen, es jetzt nur die Aufgabe sein könne, das schon von der Kirche gewonnene Lehrgut in seiner Schriftmäßigkeit zu prüfen und zu erweisen und, von diesem gewonnenen Grunde aus, zur Ausführung eines festen und zusammenhängenden Lehrgebäudes einen Versuch zu machen, — und als einen solchen bietet sich uns sein Schriftchen dar. Wir haben im Allgemeinen gegen dies Verfahren nichts einzuwenden, nur scheint uns bei der Lehre von den letzten Dingen, ein Umstand zu beachten, den der Verfasser zwar anerkennt, aber in seinem weiteren Verfahren doch wieder übersieht. Er sagt nämlich p. 1 in der Einleitung ganz richtig: daß das Bekenntniß der protestantischen Kirche eine ausgebildete Lehre von den letzten Dingen noch gar nicht besitze, sondern was davon in den Symbolen vorkäme, bestehe nur in eingestreuten Aeußerungen zc. ohne dogmatische Begründung. Dies findet er auch erklärlich, da die Reformation keine Lehrbildung über diese Punkte vorgefunden und es den Reformatoren an einer geschichtlichen Führung vom Herrn zu einer neuen Lehrbildung gefehlt habe (p. 3). Das ist vollständig richtig, aber wenn dem so ist, warum hat der Verf. seine Prüfung des kirchlichen Lehrguts nur auf die Dogmatiker des 16. und 17. Jahrh. beschränkt? Woher gehören nur ihre Ansichten zum kirchlich gewonnenen Lehrgut — und woher sind die Arbeiten der neuern Theologie ausgeschlossen von dieser Prüfung? Wo die Kirche in ihrem Bekenntniß noch keine Lehrbildung über einen locus besitzt, sind wir da nicht zunächst darauf gewiesen die Schriftlehre zu befragen und eine biblische Begründung zu versuchen? Jeder Versuch zu einem festen Lehrgebäude kann hier nur von der Schrift ausgehen und zwar nach Analogie des Glaubens. Wenn es nun gar leicht nachweisbar ist, daß die alten Dogmatiker über die beiden fraglichen Lehrpunkte, wegen des mangelhaften Standpunkts apokalyptischer Auslegung, keine richtige Auffassung haben konnten, mit welchem Recht kann man denn hier ihre Ansicht die kirchliche nennen, da die Bekenntnisse hier noch nichts Festes geben? Es ist dies ein verwirrender Sprachgebrauch, gegen welchen vom Standpunkt kirchlicher Theologie protestirt werden muß. Kirchlich kann auf dem Gebiete lutherischer Lehre nur sein, was schriftmäßig ist. Uebrigens müssen wir, wenn es sich darum handelt, was die alten Dogmatiker über den ganzen locus de novissimis gelehrt haben, hier auf einen Unterschied in der

Behandlung des Lehrstoffes hinweisen, der sehr wichtig ist und in der Schrift selbst liegt, nämlich auf den Unterschied desjenigen Lehrstoffes, der sich auf die Seligkeit oder Unseligkeit des Einzelnen bezieht, von demjenigen, welcher die dereinstige Vollendung des Reichs Gottes zum Inhalte hat. Der erstgenannte Lehrstoff wird uns in der Schrift meist in einfacher, didaktischer Redeweise mitgetheilt und das Verständniß ist hier sehr leicht, während der letztgenannte nur in der prophetisch-apokalyptischen Form uns gegeben wird und daher schwerer zu verstehen ist. Nun haben zwar unsere Bekenntnisse den ganzen *locus de novissimis* nicht erschöpfend behandelt, aber was sie auch nur gelegentlich über Tod und Auferstehung, Seligkeit und Verdammniß und das letzte Gericht durch Christum aussprechen, steht in so genauem Zusammenhang mit den Grundlagen des Heils, daß man nach Analogie des Glaubens nicht anders lehren konnte, während sie sich auf die andern, im prophetischen Wort begründeten Lehrpunkte über den Antichrist, die Sure Babylon, den falschen Propheten, das Millennium und das himmlische Jerusalem gar nicht einlassen. Das Wenige, was sie darüber gelegentlich äußern, besteht aber nur in gelegentlicher Application biblischer Aussprüche über den Antichrist auf den Papst und auch auf Muhammed (Apol. p. 208) und in einer ganz kurzen Verwerfung des Chiliasmus, wie er ihnen bei den Wiedertäufern praktisch vorlag. Wenn nun die alten Dogmatiker auf Grund der Symbole den *locus de novissimis* weiter dogmatisch begründen, so gestaltete sich ihr System, nach unsrer Meinung, in Beziehung auf den erstgenannten Lehrstoff viel vollkommener, weil sie hier getragen waren von der Gesamtauffassung der symbolmäßigen Heilslehre, und Referent ist vollkommen mit der Auffassung derselben in der Hauptsache einverstanden, ob er auch hin und her manches vermißt. Anders verhält es sich aber mit ihrer Weiterbildung des prophetischen Lehrstoffes. Wenn sie hier an den gelegentlichen Aeußerungen der Symbole festhielten und diese weiter auszuspinnen versuchten, konnten sie, bei dem mangelhaften Auslegungsprincip der Prophetik und namentlich der Apokalyptik, wie es der traditionellen Auslegung innerhalb der Kirche zu Grunde lag, nicht zu genügender dogmatischer Lehrbildung in diesen Lehrpunkten gelangen. Pastor Althaus scheint die Leistungen der alten Dogmatiker gerade umgekehrt zu beurtheilen. Obgleich er im Allgemeinen dem Lehrsystem derselben zugethan ist, so ist er doch in den eschatologischen Lehrpunkten, die sich auf die einzelnen Menschen beziehen, sehr geneigt, Mängel des alten Systems anzuerkennen und von Lücken zu sprechen, die ausgefüllt werden müssen; ja er versucht sogar über den Zustand der Seele zwischen Tod und Auferstehung eine neue Begrün-

dung aus der Schrift, wobei er auch neuere Forschungen auf diesem Gebiet benutzt, ja er wagt sogar über die Fürbitte für Verstorbene Ansichten geltend zu machen im Gegensatz zu den alten Dogmatikern. Wir wollen ihm dazu keineswegs das Recht bestreiten, ob wir auch, was die Fürbitte anlangt, es lieber mit Chemnitz halten, als mit ihm. Um so auffallender erscheint es uns aber, wenn er gerade dort, wo der schwächste Punkt unsrer alten Dogmatiker liegt, also in der Lehre *de Antichristo* und *de Millennio* ihnen unbedingt zufällt, und sich eigentlich nur begnügt, ihre Meinungen zu wiederholen. Es tritt sichtlich hervor, daß es dem Verfasser an selbstständigen Studien der prophetischen Schriften des Alten und Neuen Testaments mangelt und daß ihm die neueren Leistungen auf diesem Gebiete nicht bekannt sind. Daher möchte das Schriftchen des Verfassers, selbst im Interesse der suchenden Seelen ziemlich unpraktisch erscheinen; denn das von ihm blos den alten Dogmatikern entnommene und entworfenere Bild des Chiliasmus möchte schwerlich diejenigen Erscheinungen kennzeichnen, welche in unsern Tagen etwa als chiliaistische Schwärmerei zu bekämpfen sein möchten.

3. Gehen wir nun auf die Behandlung der beiden Lehrpunkte über den Antichrist und das Millennium, wie sie in der Althauschen Schrift vorliegt, etwas näher ein. Der Verf. beginnt seine Lehre vom Zwischenzustande im weitern Sinne damit, daß er ausspricht, wie die Bekenntnisschriften hierüber nur eine Behauptung und eine Ablehnung festgestellt, und wie die alten Dogmatiker auf diesem Grundstocke die weitere Lehrbildung entfaltet haben. Zuerst wird die Lehre vom Antichrist dargestellt. Voran stehen die Aeußerungen der Symbole über den Papst als Antichrist. Hieran schließt sich eine kurze anschauliche Darstellung der Lehre der alten Dogmatiker über den *locus de Antichristo* an. Darauf schickt sich der Verf. an, die Lehre unserer Kirche vom Papst als dem Antichrist im Abendlande, und vom Gog und Magog, dem Türken, als dem Antichrist im Morgenlande nach ihrer innern Wahrheit zu prüfen, wobei er sich in Betreff des ersteren auf Bengels Zeugniß beruft, der seinerseits geltend gemacht, wie die Deutung auf den Papst schon sehr alt, und von den Wiceliten, Hussiten und Waldensern auf die Reformatoren übergegangen sei. Die entgegenstehenden neuern Ansichten anlangend, wird nur die Dr. Hengstenbergs kurz charakterisirt. Der Verf. läßt sich auch auf eine Widerlegung Hengstenberg's ein, die zum Beweise für die kirchliche Ansicht dienen soll. Nachdem nunmehr der Verf. seiner Seits versucht hat die Weissagungen der Apokalyptik von dem Thier aus dem Meere und aus dem Abgrunde (c. 13 u. 17) als im Papstthum erfüllt nachzuweisen, bezeichnet er das andere Thier,

oder den falschen Propheten, als die falsche päpstliche Lehre. Mit kurzen Behauptungen wird das sogenannte andre Stück vom antichristlichen Reich, oder die Lehre vom Gog und Magog, als dem Türken, abgemacht und der Verf. schließt mit der kategorischen Behauptung ab: daß bis zum Ende der Tage der Papst und der Türke die beiden Hauptfeinde der Christenheit bleiben werden, „denn beide stellen die zwei Hauptseiten „des gegen das Evangelium stehenden alten Menschen dar, dort das „Losfeinwollen von der Buße und von Christo durch falsche Lehre, die „in Lichtgestalt einhergeht, hier die Empörung gegen den Herrn durch „offne Längnung seiner Herrlichkeit.“ Zum Schluß wirft der Verf. noch die Frage auf: ob ein persönlicher Antichrist noch zu erwarten sei? und entscheidet sich, obgleich die alten Dogmatiker die Frage verneinen, für die Möglichkeit desselben, und zwar so, daß er aus dem Papstthum hervorgehen werde. — Die Lehre vom tausendjährigen Reich schließt sich nun unmittelbar an. Voran steht die bekannte Verwerfung des Chiliasmus aus Art. 17 der Augustana und hieran knüpft der Verf. so gleich eine Widerlegung des Einwandes, als sei in dem Art. 17 nur der größere Chiliasmus verworfen. Der Verf. entscheidet sich mit den alten Dogmatikern für die Verwerfung eines jeden Chiliasmus, wir erfahren aber nicht, worin der Unterschied zwischen feinem und grobem Chiliasmus besteht. Darauf giebt uns der Verf. allerdings eine kurze Darstellung der chiliasmischen Lehre, wie sie etwa von den Dogmatikern, nach ihren Erfahrungen im 17. Jahrhundert, dargestellt wird, und an diese schließt sich eine sehr dürftige historische Beweisführung, welche auch den Chiliasmus der alten Kirche kurz und summarisch schildert und von der neuern Zeit nur zu sagen weiß, daß auch jetzt der Chiliasmus eine weite Verbreitung habe. Anlangend die Widerlegung des Chiliasmus durch die alten Kirchenlehrer, so rühmt es der Verf., daß sie nicht mit exegetischen Gründen angefangen, sondern gezeigt haben, wie die Annahme eines künftigen tausendjährigen Reichs der Natur des Reiches Christi und der Lehre von der Auferstehung widerspreche. Diese Beweisführung der Kirchenlehrer wird kurz dargestellt, und endlich sollen die Schriftstellen, welche der Chiliasmus für sich anführt, beleuchtet werden. Dies geschieht aber nur mit der wichtigsten Stelle Apoc. 20, 1—6. Die Kirchenlehrer sehen in dieser Stelle nur eine Beschreibung des gegenwärtigen Zustandes der Kirche auf Erden. Da sie aber die 1000 Jahr eigentlich nehmen, so versetzen sie ihren Anfang in solche Zeiten, wo die Kirche nach trüber Verfolgung wieder aufgelebt sei. Darum sei die erste Auferstehung Apoc. 20, 4 nicht leiblich, sondern geistlich zu verstehen vom Ausleben im Glauben. Die Kirchenlehrer lassen das tausendjährige Reich mit Constantin beginnen und im

Jahre 1300 schließen. Da sei der Teufel wieder losgelassen, mithin leben wir in der letzten Zeit des Gog und Magog oder des Türken, der auch noch wüthte. Der Hauptsache nach, fährt der Verf. fort, sei auch der neueste und bedeutendste Ausleger der Apoc. nämlich Dr. Hengstenberg derselben Ansicht, nur daß nach ihm der Anfang des Millemiums ins Jahr 800 und der Schluß 1800 zu setzen sei. Auch habe Hengstenberg aus der Schrift aufs gründlichste nachgewiesen, daß die erste Auferstehung nur geistlich zu verstehen sei. Endlich spricht der Verf. seine eigene Ansicht dahin aus: daß bei der Uebereinstimmung in der Hauptsache die Abweichungen in Nebensachen nicht viel austrägen. Er ist daher geneigt die tausend Jahre nicht eigentlich, sondern prophetisch (soll wohl soviel heißen, als symbolisch) zu fassen, und er sieht darnach in der Stelle Apoc. 20, 1—6 nur eine Beschreibung vom gegenwärtigen Sein der Kirche bis zur Parusie. Hieran schließt sich noch eine kurze Auslegung der genannten Schriftstelle, die übrigens nichts Eigenthümliches hat, sondern nur kurz wiederholt, was auch schon Hengstenberg gesagt hat. Von seiner Auslegung behauptet der Verf. schließlich, sie harmonire ganz mit der Art und Weise der Apokalypse und den einzelnen Gesichtgruppen. Somit soll es nach des Verf. Meinung bis zur Evidenz klar sein, daß die Weissagungen vom Antichrist im Papstthum erfüllt sind und daß kein zukünftiges tausendjähriges Reich zu erwarten sei. Ehe nun Ref. seine Bedenken gegen diese Auffassung, sowohl vom Standpunkte der Schrift, als der Geschichte, geltend macht, will er zunächst einen Punkt erledigen in Beziehung auf die vom Verf. hervorgehobenen Aussprüche der Bekenntnißschriften; und er glaubt im Sinne derselben zu handeln, wenn er sie der Prüfung unterzieht (*Form. conc. pag. 572*).

4. Die vom Verf. (p. 42) aus den Symbolen, namentlich aus der Apologie und den Schmalkalder Artikeln, beigebrachten Stellen sagen deutlich aus, daß die Reformatoren das Papstthum als ein Stück des antichristlichen Reichs und den Pabst als Antichrist bezeichnet haben, und es wird namentlich das 2 Thess. 2 von Paulo Geweissagte auf den Papst angewandt, ohne übrigens der Apokalypse und des Thiers aus dem Abgrund zu erwähnen. Ebenso kommen auch, namentlich in der Apoc. p. 208, Aeußerungen vor, daß das Reich Menhammeds ein *regnum Antichristi* sei. Das Hauptmoment der Anwendung jener Paulinischen Stelle auf den Papst und den Türken, welches hervorgehoben und betont wird, ist: das Sichsetzen über Christum, die Einföhrung von Culten und Menschengeboten, von denen die Seligkeit abhängig gemacht wird. Daß diese Aeußerungen nicht im Zusammenhange stehen mit irgend welcher Lehrbildung der biblischen Eschatologie,

wird selbst Hr. Past. Althaus zugeben (vgl. S. 141); daß sie ferner auch von den Reformatoren nicht als nothwendig aus der Gesamtaufassung der reformatorischen Heilslehre resultirend dargestellt werden, sieht jeder, der sie vorurtheilsfrei liest; denn unser gutes Bekenntniß vom *sola fide Dei gratia* bleibt unangetastet, ob man in dem Papstthum den Antichrist, oder sonst eine gesehwidrige Gestaltung des Geheimnisses der Bosheit sieht, welches übrigens noch offenbar werden wird. Auch haben die Reformatoren in diesen Stellen nicht die Erfüllung der biblischen Weissagung vom Antichrist nachgewiesen und auch wohl nicht nachweisen wollen, denn sonst konnten sie die ausführlichste Weissagung in der Apokalypse nicht übergehen. Sie finden aber, daß das in der Schrift Geweissagte sich „auf den Papst reime“ — und auf diese Aehnlichkeiten berufen sie sich, wenn sie 2 Thess. 2 citiren, und zwar thun sie das ein Mal beim Papstthum, das andere Mal beim Islam. Sie haben wenigstens in den Symbolen keine Theorie über einen Antichrist des Abendlandes und einen des Morgenlandes aufgestellt. Von dieser unbiblischen Lehre, so wie von einer Erfüllung der Weissagung von Gog (Ez. 38; Apok. 20) durch die Türken, lehren unsere Symbole nichts; und wenn Hr. Past. Althaus mit einer gewissen Emphase des modernen Lutherthums es ausspricht: daß mit dem Streichen der Worte: „Und sten'r des Papsts und Türken Nord“, unserem guten Bekenntniße Gewalt angethan sei, so halten wir solche Kraftsprüche nicht für Zeichen der Kraft und Stärke im Bekenntniß der Wahrheit. Es handelt sich bei diesen Stellen weder um einen Nachweis der Erfüllung der Weissagung, noch eigentlich um Schriftauslegung, sondern einfach um Schriftanwendung, welche einzelne Züge der Aehnlichkeit in's Auge faßt, wie auch schon Hengstenberg ganz richtig sagt (vgl. Dffbg. Joh. II, 1 p. 84). Wir können also solche Aeußerungen nicht zur Substanz des Bekenntnisses rechnen, sondern höchstens zur theologischen Beweisführung, welche ja nicht für alle Zeiten bindend sein kann. Aber wie? Trift man nicht bei solcher Auffassung der inneren Wahrheit dieses Zeugnisses unserer Symbole zu nahe? Wir sagen: keineswegs; denn das, was die Bekenntnisse haben ausdrücken wollen, bleibt immer in der Hauptsache wahr, wenn auch an dieser Stelle der Schriftbeweis etwas präciser und genauer hätte geführt werden müssen. Die Reformatoren haben im Papstthum und in dem Islam gottwidrige, antichristliche Erscheinungen erkannt, sie haben auch den Zusammenhang solcher Erscheinungen mit dem, was die Schrift von der letzten Entwicklung des Geheimnisses der Bosheit weissagt, erkannt und ihren tiefen Abscheu gegen den großen Abfall, der im Papstthum zu Tage gekommen, mit dem stärksten Ausdruck bezeichnet, —

und darin hatten sie Recht. Sie folgten dabei der traditionell gewordenen Auslegung der Weissagung und namentlich der Apokalypse, welche darin bestand, die Erfüllung der Weissagung aus der Kirchengeschichte nachzuweisen. Auch in Beziehung auf diesen Punkt, daß der Papst der Antichrist sei, waren ihnen Waldenser, Wiceliten und Hussiten vorgegangen. Sie unterschieden, von dem damaligen Standpunkte prophetischer Auslegung, noch nicht genau zwischen den verschiedenen gottwidrigen Entwicklungsspielen des Geheimnisses der Bosheit, von welchen die Apokalypse weissagt, sondern deuteten alle drei antipapistisch sowohl den Antichrist, als den falschen Propheten und die Hure Babylon, woher sie auch ein ander Mal wieder von einer babylonischen Gefangenschaft unter dem Papstthum reden. Wenn nun die neuere Auslegung darin weiter fortgeschritten ist, daß sie die Weissagungen in ihrem heilsgeschichtlichen Zusammenhange besser unterscheidet und nicht aus der Kirchengeschichte, sondern aus der Schrift erklärt, daher also ihre volle Erfüllung eschatologisch, aber doch im Zusammenhange mit der vorgängigen geschichtlichen Entwicklung auffaßt, wenn sie auf diesem Wege das Papstthum nicht als Offenbarung des Thiers aus dem Abgrunde ansehen kann, wohl aber in ihm die gottwidrigen Elemente, aus denen dereinst (wenn auch nicht allein aus dem Papstthum) die Hure, welche auf dem Thier sitzt (Ap. 17), sich herausstellen wird, so ist damit die innere Wahrheit jener reformatorischen Behauptungen nicht aufgehoben, wenn auch etwas anders bestimmt. Denn alles Pseudochristenthum dient ja nur dazu, dem Antichristenthum Platz zu machen. Das Thier zertritt doch zuletzt die Hure und macht Babel zur Wüste. Wir wollen daher an dem, was die Reformatoren haben sagen wollen, nichts schwächen; wir geben nur vom Standpunkte unseres exegetischen Gewissens nicht zu, daß aus ihren gelegentlichen Aeußerungen und Anschauungen ein eschatologisches Lehrsystem gebaut werde, das mit der heiligen Schrift nicht übereinstimmt. Die Reformatoren hatten in der Hauptsache Recht, aber die alten Dogmatiker hatten, indem sie das Lehrgebäude ausbeuteten, nicht Recht, wenn sie die Annahme: „der Papst ist der Antichrist“ sich zur Richtschnur dienen ließen, und, weil sie diese Weissagung für erfüllt ansahen, darnach die übrigen Weissagungen bestimmten, statt selbstständig an der Schrift zu prüfen. Sie besserten deshalb nicht, weil sie in Beziehung auf die Apokalypse derselben einseitigen Auslegungsmethode zugethan waren.

Das ist unsere Auffassung der Sache, womit wir freilich etwas Anderes sagen, als Hengstenberg's Behauptung enthält, wenn er sagt: damals sei diese Erklärung des Papstthums natürlich, ja nothwendig gewesen, jetzt aber unter veränderten Verhältnissen passe sie nicht, weil

ein ärgerer Feind als der Papst offenbar worden sei. Doch scheint uns, wenn wir auch diese Ausdrucksweise Hengstenberg's etwas schief finden, des Hrn. Verf. Polemik gegen diesen Satz Hengstenberg's eine ungerichte. Denn daß Hengstenberg damit nicht hat sagen wollen: eine Auslegung, welche damals richtig war, ist jetzt falsch, liegt auf der Hand, namentlich wenn man den Unterschied beachtet, den Hengstenberg macht zwischen Auslegung und Anwendung, den wir richtig finden. Nur scheint uns der Verf. darin Hengstenberg gegenüber allerdings im Rechte zu sein, wenn er bei letzterem eine gar zu günstige und von den Reformatoren abweichende Beurtheilung des Papstthums voraussetzt, und eine Abschwächung jener reformatorischen Behauptung sehen will. Das kann nun freilich uns nicht in Erstaunen setzen, wenn wir bedenken, daß nach Dr. Hengstenberg gerade die Blüthenperiode des Papstthums, etwa von Gregor VII. bis Bonifaz VIII., in das tausendjährige Reich fällt, hiernach also unmöglich das Papstthum antichristlich sein kann. Aber den Hrn. Past. Althaus hätte doch sein Widerspruch gegen Hengstenberg in diesem Punkte etwas bedenklich machen sollen in Beziehung auf seine eigene Theorie vom Millemio! Wir halten ehrlich mit den Reformatoren das Papstthum für gottwidrig, wenn wir auch ihre Auffassung der Weissagung vom Antichrist und deren Erfüllung nicht theilen, sondern nur ansehen als ein Zeugniß, wie sie damals diese Schriftsteller auffaßten. Wir halten uns jedoch zur Prüfung nach der Schrift für berechtigt (Form. conc. p. 572).

Was endlich die Ablehnung des Chiliasmus anlangt, wie sie in Art. XVII der Augsb. Conf. vorliegt, so ist sie insofern allerdings von größerem dogmatischen Gewicht, als sie einen Theil eines Lehrstückes *de novissimis*, nämlich über die Wiederkunft Christi, ausmacht, und daher keine gelegentliche Aeußerung ist. Der Chiliasmus hatte jedoch seit Augustin keine Bedeutung mehr für die Kirche gehabt. Die Reformatoren fanden hier keine Lehrbildung vor, es existirte zwischen ihnen und ihren papistischen Gegnern darüber keine Differenz. Veranlaßt wurden sie zur Aufstellung dieses negativen Bekenntnißsatzes durch die schwärmerischen Lehren und fleischlichen Versuche der Wiedertäufer, welche das Reich der Herrlichkeit nicht bloß etwa verkündigten, sondern aufzurichten versuchten. Daher paßt auch dies Verwerfungsurtheil *sensu strictissimo* nur auf die Gestalt des Chiliasmus, welche den Reformatoren damals vorlag. Die Wiedertäufer glaubten nämlich in ihrem schwarmgeistlichen Hochmuth sich berufen, jetzt, nachdem in dem Papst der Antichrist offenbar worden war, das verheißene Reich der Herrlichkeit auf Erden aufzurichten (wie sie es auch in Münster zu realisiren begannen), die Gottlosen zu vertilgen mit der Schärfe des Schwerts.

Auf dies Treiben nur paßt die reformatorische Verwerfung Wort für Wort, und höchstens können die *opiniones judaicae* ein allgemeineres, wenigstens auf die Vergangenheit rückweisendes, Moment enthalten. Es wird verworfen: ein weltlich Reich (wobei nicht einmal der besondere Umstand der tausend Jahre erwähnt wird), welches eitel Heilige haben und alle Gottlosen vertilgen werde und zwar vor der Auferstehung der Todten. Jedenfalls wird dem Unpartheiischen es bald einleuchten, daß jene Ablehnung des Chiliasmus nicht auf alle und jede Annahme eines tausendjährigen Reichs, die man mit Recht oder Unrecht chiliaistisch nennen kann, anzuwenden ist. Die alten Dogmatiker freilich haben dies Urtheil auf jeden Chiliasmus ausgedehnt und den groben und feinen Chiliasmus verworfen; und sie mochten bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts, gegenüber dem Chiliasmus, den sie kannten, noch ziemlich im Rechte sein. Pastor Althaus aber acceptirt das Urtheil der alten Dogmatiker schlechtweg, weil zwischen grobem und feinem Chiliasmus kein Unterschied sei. Wir erfahren aber in seiner Schrift, wie gesagt, nicht, was der feine Chiliasmus sei, namentlich nicht, welche Art von Chiliasmus jetzt in allen Köpfen spucke; denn seine Beschreibung des Chiliasmus (pag. 60) paßt nicht auf diejenige Annahme eines zukünftigen 1000jährigen Reichs, wie wir sie bei vielen namhaften Theologen unserer Zeit finden. Er bringt auch in seiner Bekämpfung des Chiliasmus keine eigene Schriftbegründung vor, sondern nur die Argumente der alten Dogmatiker. Wenn nun anerkannte Schriftforscher, wie der „ehrwürdige“ Bengel und nach ihm alle diejenigen, welche unter den neuern Theologen auf dem Wege der Schriftforschung, namentlich der Propheten Alten und Neuen Testaments, zur Annahme eines noch künftigen 1000jährigen Reichs sich gedrungen sehen, doch behaupten: ihre Lehre sei nicht durch Art. 17 verworfen, da ja wirklich die in Art. 17 gegebenen Kennzeichen nicht passen; wenn sie von Bengel bis auf Huberlen das Verwerfungsurtheil des rasenden wiedertäuferischen Chiliasmus rechtmäßig finden, — wer soll und kann dann entscheiden? Es steht eine Menschenmeinung — der andern gegenüber. Wer anders, als die *sola sacra scriptura, ad quam seu ad Lydium lapidem omnia dogmata sunt exigenda et judicanda an vera, an vero falsa?* Pastor Althaus hat diesen Beweis gegen den Chiliasmus aus der Schrift nicht geführt und so lange der Beweis für oder gegen den Chiliasmus aus der Schrift noch nicht geführt ist, möchte es gerathener erscheinen, die Frage offen zu lassen, weil *adhuc sub iudice lis est*.

(Fortsetzung folgt.)

2. Zur biblischen Rechtfertigungslehre.

Dr. Joh. Ed. Guther: Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief des Jakobus. Göttingen, 1858. VIII und 208 S. 22 1/2 Sgr. — Zugleich die XV. Abthl. des kritisch-exeg. Komment.'s über das N. T. von Dr. H. A. W. Meyer.

In dem Maaße, als unsre Zeit dazu neigt, den Ernst der aus dem lebendigen Glauben erwachsenen Heiligung zu verkennen, auf welche ein Paulus ebenso sehr dringt als ein Jakobus, thut es noth, den Charakter des so oft verkannten und mißgedeuteten Jakobus-Briefes in seiner wahren und lebendigen Einheit mit der paulinischen und der biblischen Gesamtanschauung sich klar zu machen. Ist doch — leider Gottes — das voreilige Urtheil Luther's von der „strophern Epistel“, welche „kein evangelisch Art an ihr hat“, auch heutzutage noch nicht verklungen.

Luther meinte, so wegwerfend urtheilen zu müssen über diese Epistel, weil sie „stracks wider St. Paulum und alle andere Schrift den Werken die Gerechtigkeit giebt“; — denn „es ist stracks wider einander, Glaube macht gerecht, und Glaube macht nicht gerecht. Wer die zusammen reimen kann, dem will ich mein Varetz aufsetzen und will mich einen Narren schelten lassen.“

Dieses Urtheil Luther's ist nun neuerdings nicht bloß von der Tübinger Schule für ihre Tendenzen utiliter acceptirt worden, sondern von angeblichen Gnesio-Lutheranern wiederholt worden, wie z. B. die voreilige Aeußerung Ströbel's (in einer Recension des Wiesinger'schen Commentars in der Zeitschr. f. d. luth. Theol. v. Guericke u. Rudelbach, 1857. II. S. 365) beweist: „Man fasse nun den Jakobusbrief, wie man wolle, immer widerstreitet er der gesammten heiligen Schrift.“ — Also hinaus mit ihm aus dem Canon!

Wenn nun auch gläubige Schriftforscher unserer Tage in diese Form des unbedachtsamen Verwerfungsurtheils nicht so leicht mehr einstimmen, so ist doch der Schein einer durchgreifenden Differenz mit paulinischer Anschauung so groß, daß für viele der Ausweg aus diesem Dilemma unmöglich scheint. Auch Referent ist sich bewußt, lange innerlich gekämpft und erst allmählig im Lichte des biblischen Gesamtzusammenhanges sich eine bestimmte und klare Ueberzeugung errungen zu haben. In der Lösung der schwierigen Kernfrage über das Wesen der Rechtfertigung (*δικαιοῦσθαι*) bei Jakobus (2, 14—26) und Paulus hatte Ref. eine Lösung versucht, die er in dem Bewußtsein, mit ihr allein zu stehen, etwas schüchtern schon in einer Vorlesung

vor anderthalb Jahren durchführte. Um so mehr war es ihm erfreulich und gereichte ihm zu starker Befestigung seiner Ueberzeugung, in dem vorliegenden Commentar dieselbe Anschauung der Sache, sogar mit denselben Motiven (ja zum Theil mit denselben Worten) entwickelt zu finden, mit welchen er damals seine Auffassung begründete. Nur schien es ihm damals und noch jetzt von Wichtigkeit, — was Luther nicht thut, — von vorne herein die harmonistische Frage so zu stellen, daß es sich nicht bloß um Vereinbarung zwischen Paulus und Jakobus 2, 24—26 handelt, sondern daß das ganze N. Testament die Rechtfertigung des Menschen vor Gottes Gericht von den Werken bedingt sein läßt, und daß also mit der Jakobusstelle auch alle diese, häufig vorkommenden Aussagen (auch aus des Herrn eigenem Munde), als der paulinischen Rechtfertigungslehre widersprechend, verworfen werden müßten.

Wenn z. B. der Herr sagt (Matth. 12, 37): aus deinen Worten wirst du gerechtfertigt werden (*δικαιωθήσῃ*) und aus deinen Worten wirst du verdammet werden, so ist mit den „Worten“ nur ein Gebiet der Lebensbethätigung als Grund der Rechtfertigung bezeichnet, während Jakobus überhaupt die Werke nennt; — wenn der Herr Matth. 7, 21 im Gegensatz zum todtten Lippenbekenntniß sagt: „wer da thut den Willen meines Vaters, wird eingehen ins Himmelreich“; oder wenn er (Matth. 25, 34 ff.) diejenigen, die das Reich ererben beim letzten Gericht, nach ihren Liebeswerken beurtheilt und gerechtfertigt werden läßt; und wenn Johannes demgemäß (ApoK. 20, 12; cf. 14, 13) sagt, daß die Todten gerichtet — also frei gesprochen oder verdammt wurden — nach ihren Werken (*κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν*) und der Herr selbst in seinem feierlichen Schlußwort an Johannes (ApoK. 22, 12) es ausspricht, daß er komme, zu geben einem jeglichen nach seinem Werk (*ὡς τὸ ἔργον αὐτοῦ ἔσται*); und wenn endlich auch Petrus (1 Petr. 1, 27) von Gott dem Vater sagt, daß er uns, seine Kinder, richten wird ohne Ansehen der Person nach eines jeden Werk (*κατὰ τὸ ἐκάστου ἔργον*, d. h. nach seiner gesammten Lebensbethätigung in der *ἀναστροφῇ*); — stimmt denn das nicht ganz und gar mit Jakobus überein, wenn er, ebenfalls im engsten Zusammenhange mit dem Endgericht (2, 12—14) und der allendlichen Seligkeit (*σωσαι* v. 14) die Freisprechung und Rechtfertigung (*δικαιοῦσθαι*) von den Werken herleitet, die er als aus dem Glauben geflossene Erfüllung des Gesetzes der Freiheit (*νόμος τῆς ἐλευθερίας* 2, 12; 1, 25) ansieht?

Jakobus also steht nicht isolirt da. Soll er „aus dem Canon verworfen“ werden, so muß es der Herr Christus selber auch und mit

ihm die herrlichsten Zeugnisse seiner Apostel, ja — im gewissen Sinne Paulus selbst! Denn sein Urtheil stimmt durchaus mit den genannten Stellen, die wir durch viele alttestamentliche vermehren könnten (vgl. z. B. Jes. 1, 15—18; Ezech. 18, 9. 27; Sprichw. 17, 15 u.). Sagt er doch Rom. 2, 13, wo durchaus eine ähnliche Tendenz der Polemik vorliegt, wie bei Jakobus, nämlich Polemik gegen den toden Orthodoxismus in dem sicheren Bewußtsein des Wahrheitsbesitzes (vgl. B. 6—12): „nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht vor Gott (*παρὰ τῷ Θεῷ*) sondern die Thäter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden (*δικαιωθήσονται*)“. — Allerdings ist dies die einzige paulinische Stelle, wo der Begriff des *δικαιοῦσθαι* genau mit dem des Jakobus übereinstimmt; aber dem Sinne nach wiederholt sich, im Hinblick auf das Endgericht, dieser Gedanke noch oft; so 2 Cor. 5, 10, wo gesagt ist daß vor Christi Richterstuhl ein jeglicher empfangen wird nach seiner Lebensbethätigung (*πρὸς ἃ ἐκράξεν*) bei Leibes Leben. Vgl. auch 1 Cor. 3, 13 ff. *ἐκάστων τὸ ἔργον φανερὸν γινήσεται* scil. in der *ἡμέρᾳ κρίσεως*; Rom. 2, 6 f. *Θεὸς ἐκάστω ἀποδώσει κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*, und zwar allen, die da suchen im Ausscharen guten Werkes (*καθ' ὑπομονὴν ἔργον αγαθοῦ*) Herrlichkeit und Ehre und Unvergänglichkeit, ewiges Leben. Ihm sind die Gläubigen nothwendig *δοῦλοι ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην* (Rom. 6, 16) und ein *ποίημα Θεοῦ*, in Christo Jesu geschaffen *ἐπὶ ἔργοις αγαθοῖς* (Eph. 2, 10). Und er kennt keinen andern rechtfertigenden Glauben, welcher in Christo etwas gilt, als „den Glauben, der durch die Liebe thätig ist.“ (Gal. 5, 6 *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*).

Widerspricht sich nun Paulus selbst, wenn er doch behauptet, und mit so vorherrschender Energie behauptet, daß wir aus Gnaden selig geworden (*σεσωσμένοι*) durch den Glauben, nicht aus den Werken (*οὐκ ἐξ ἔργων* Eph. 2, 8 f.), und daß der Mensch gerechtfertigt werde (*δικαιοῦσθαι*) im Glauben mit Ausschluß der Werke des Gesetzes (*πίστει χωρὶς ἔργων νόμου* Rom. 3, 28; Gal. 2, 16; 3, 24 u.)?

Die einzig mögliche Lösung für dieses Dilemma, und zwar die von der gesammten heiligen Schrift, wie von dem Zusammenhange in Jak. 2, 20—26 an die Hand gegebene Lösung, glauben wir mit Luther darin finden zu müssen, daß der Begriff des *δικαιοῦσθαι* ein zwiefaches, unterschiedliches, aber keineswegs sich ausschließendes Moment umfaßt, und zwar so, daß bald das Eine, bald das Andere mehr in den Vordergrund tritt. — Allerdings heißt im biblischen Sprachgebrauch Rechtfertigen, sowohl das N. T.liche *δικαιοῦν* als das A. T.liche *צדק* immer: „jemanden

durch Freisprechung von der Schuld für einen Gerechten erklären“ (Luther S. 116 f. die einzelnen Stellen); also es wird stets *sensu forensi* gebraucht, ohne daß „über die Rechtschaffenheit dessen, der freigesprochen wird“, etwas ausgesagt ist (S. 117). — „Es ist aber wohl zu beachten (S. 129), daß mit dem Worte *δικαιοῦν* entweder dasjenige Gerechte oder Freisprechen Gottes bezeichnet werden kann, durch welches der Gläubige — mittelst der Zurechnung des Verdienstes Christi — in das neue Kindesverhältniß zu Gott gesetzt wird“ (wie gewöhnlich bei Paulus), oder: „dasjenige Gerechte oder Freisprechen Gottes, durch welches der zum Kinde Gottes (im Glauben) Wiedergeborene im Gerichte (*ἐν τῷ κρίνεσθαι*) die *σωτηρία* zurertheilt erhält“ (so vorzugsweise bei Jakobus). Dort handelt es sich um das „Versetztwerden in das neue Verhältniß zu Gott“ (S. 128), welches dadurch bedingt ist, ob und wie Gott „bei sich selbst ein Urtheil fällt“ (S. 122), oder — möchten wir bestimmter sagen — in seinem Herzen den im Glauben das Verdienst Christi ergreifenden Sünder annimmt und ihm „seinen Glauben zur Gerechtigkeit rechnet“. (Der Alttestamentliche Schriftausdruck dafür ist *צדק* *ל* *י* *שׁוּן* 1 Mos. 16, 6; oder passivisch Ps. 106, 6: *שׁוּן* *צדק* *ל* *י*, was Jakobus, Kap. 2, 23, übereinstimmend mit Paulus Rom. 4, 3; Gal. 3, 6 durch den Ausdruck: *ελογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* wiedergiebt.) Im andern Falle aber handelt es sich um die im Endgericht vollzogene oder zu vollziehende Promulgation des göttlichen Urtheils, durch welche der in das Kindesverhältniß zu Gott durch den Glauben eingetretene Mensch die Seligkeit, die *σωτηρία* erlangt. (Dafür ist der N. T.liche Schriftausdruck einfach *צדק*, z. B. 2 Mos. 23, 7; 5 Mos. 25, 1; Jes. 5, 23; Sprichw. 17, 15; und dieselbe Bedeutung hat das *δικαιοῦν* im N. nicht bloß bei Jakobus 2, 21. 24. 25, sondern auch bei Paulus Rom. 2, 13, und in den oben genannten Stellen besonders Matth. 12, 37.) — Während nun Paulus seiner ganzen Tendenz und Grundanschauung gemäß den Hauptnachdruck darauf legt, daß der in seinem gesetzlich-werkeiligen Sinn Befangene nicht durch sein Thun, sondern lediglich aus Gnaden durch den Glauben gerechtfertigt werden, als ein Kind Gottes in ein neues Verhältniß zu Gott treten könne, — hebt Jakobus gemäß seinem Zweck: „die lebendige und nothwendige Einheit vom Glauben und Werken gegenüber dem toden, eingebildeten Glauben zu betonen, — mit besonderer Energie hervor, daß nur der seinen Glauben in Werken der Liebe und des Gehorsams bethätigende Mensch im Gerichte (*ἐν τῷ κρίνεσθαι*

2, 12. 14) die Seligkeit (*σωτηρία* cf. 2, 14 *σῶσαι*) erlangen und freigesprochen, also durch das Gottesurtheil gerechtfertigt werden könne. — Aber wohl zu merken, an der einzigen Hauptstelle (Rom. 2, 6—13), wo Paulus ganz denselben Gegensatz im Auge hat, wie Jakobus, nämlich den leeren, hochmüthigen Stolz über den Besitz der geoffenbarten Wahrheit, — läßt er ausdrücklich das Gerechtfertigtwerden im Gericht (daher futur. *δικαιωθήσονται* v. 13) von den Werken, also übereinstimmend mit Jakobus von der Bewährung des Glaubens in der Liebesbethätigung abhängen. Und Jakobus wiederum setzt auf's entschiedenste bei seinem Begriff der Rechtfertigung im Gerichte voraus, daß nur derjenige die *σωτηρία* dort erlangt, welchem Gott seinen Glauben zur Gerechtigkeit anrechnet und ihn wegen dieses Glaubens als Kind, als Freund aufnimmt (2, 23), nachdem er ihn durch sein Wort der Wahrheit wiedergeboren (1, 18). Wie sagt Jakobus (Huther S. 17 f.), „daß der Mensch durch seine *ἔργα* in jenes neue Verhältniß zu Gott gesetzt wird“, vielmehr „nur in diesem Verhältnisse kann er jene Werke thun.“ — Dazu kommt (Huther S. 131), „daß Jakobus, wiewohl er sagt, daß das *δικαιοῦσθαι* nur ἐξ *ἔργων* statt findet, dieses dennoch als ein Gnadenwerk Gottes betrachtet; denn er weiß, daß auch die Gläubigen, bei denen der Glaube nicht todt, sondern lebendig, nicht aufhören Sünder zu sein (Kap. 3, 2), und er setzt Kap. 2, 11 deutlich genug voraus, daß ein Bestehen im Gerichte nur möglich ist, sofern das Gericht selbst ein barmherziges ist,“ von dem Vater ausgehend, der „durch sein Wort uns wiedergeboren“ (1, 18) zur Erfüllung des „Gesetzes der Freiheit“ (1, 25); und welcher bei Voraussetzung des Glaubens an den Herrn Jesus (*πίστις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* 2, 1) die Armen erwählt hat, welche reich sind im Glauben (2, 5).

Es findet also auch schlechterdings keine Polemik statt zwischen Jakobus und Paulus, da das *δικαιοῦσθαι* bei Jakobus, zunächst mehr an den alttestamentlichen Sprachgebrauch sich anlehnend und mit dem *σώζεσθαι* (2, 14) zusammenfallend, den paulinischen Rechtfertigungsbegriff gar nicht trifft; vielmehr wird der letztere schon in Kap. 2, 23 ausdrücklich von Jakobus anerkannt, aber in dem Ausdruck: „*λογισθῆναι εἰν δικαιοσύνην*“. — Darin jedoch können wir Huther nicht beistimmen, daß er Jak. 2, 23 das *ἐμπληρωθῆναι* im Sinne von „erfüllen“, d. h. verwirklichen, nimmt, da doch der Zusammenhang offenbar fordert mit Theile von einem „per experientiam demonstrari et confirmari“ zu reden und Hofmann richtig hervorhebt, daß in diesem Gehorsam der Opfe-

rung der Nachweis geliefert wird (es sich bestätigte und erfüllte), daß Gott den Glauben Abraham's richtig gewerthet hatte. — Ferscheint es uns bedenklich, wenn Huther den schwierigen Ausdruck 2, 22 *καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη* so versteht, daß nach Jakobus der Glaube „erst, indem er die Werke hervorbringt, immer mehr das wird, was er seiner Natur und Bestimmung nach sein soll und in sofern erst durch die Werke zu seiner Vollendung gelangt“. Vielmehr ist bei Jakobus das *τέλειος* und so auch hier das Verbium *τελειοῦσθαι* immer mit dem Begriff der inneren Ganzheit in der Erreichung des gottgewollten Zieles verbunden (vgl. 1, 4. 15. 17. 25). Daher ist ihm der *ἄνθρωπος τέλειος* (3, 2) im geistlichen Sinne nur dort vorhanden, wo der Glaube, die *πίστις* nicht *μόνη*, *ἀργή*, *καθ' ἑωτὴν* ist, sondern zu ihrem Ziel, zu ihrem *τέλος* gelangt, zu ihrer Bewährung in den Werken. Daher wird der Glaube aus den Werken „vollendet“, das heißt zu seinem Ende und Ziel geführt. — Sehr fein hingegen ist die Auffassung Huther's beim schwierigen Ausdruck *πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις*, welchen er so umschreibt, daß „der Glaube der *συνεργός* seiner Werke war“ die er wirkte nicht als alleiniger (*μόνη*) sondern mit seinen Werken zur *σωτηρία* Abrahams. Auch ist die in der lutherschen Uebersetzung absolut unverständliche Stelle Jac. 4, 5. 6 — wie Referent erscheint — durchaus richtig aufgefaßt und mit scharfer Argumentation in den Context hineingefügt.

Alein es würde uns zu weit führen, auf das Einzelne näher einzugehen. Möge das Gesagte dazu hinreichen, zum nähern Studium dieses in der That vortrefflichen Commentars anzuregen.

Die richtige Gesamtauffassung in demselben ist wesentlich bedingt durch die sehr treffende Darlegung der Tendenz des Briefes (S. 13 ff.), wornach weder eine Polemik gegen Paulus selbst, noch gegen einen Mißbrauch der paulinischen Rechtfertigungslehre vorliegt, sondern „das in den Gemeinden herrschende träge Sichverlassen auf eine der Werke ermangelnde *πίστις*“ dasjenige ist, was Jakobus durchweg bekämpft. „Seinem Wesen nach entspricht gerade dies dem jüdischen Charakter; wie die Juden in ihrem Gesetze die Bürgerschaft der *σωτηρία* zu haben meinten, auch ohne wirkliche Bethätigung des Gesetzes (Rom. 2, 17 ff.) so diese Christen in ihrer *πίστις*, wiewohl sie der Werke derselben ermangelten.“ Huther stimmt daher Thiersch ganz bei, wenn er sagt: „Was Jakobus im Auge hat, ist lediglich jüdischer Orthodoxismus, der sich als todt, unfruchtbarer Gottes- und Messiasglauben unter den Jüdenchristen

geltend machte.“ — In dem Maaße aber als auch in unseren Gemeinden heut zu Tage ein solch träges Namenschristenthum um sich greift, ist es zu wünschen, daß grade der kräftige Brief des Jakobus ihnen mehr zum Bewußtsein gebracht werde.

Dr. A. v. Dettingen.

Inhaltsübersicht.

	Seite
I. A b h a n d l u n g e n.	
1) Theologie und Kirche, von A. v. Dettingen in Dorpat	1
2) Die Ehe des Propheten Hosea nach Hosea I—III, von J. G. Kurtz in Dorpat, und zwar: A. Das erste Stadium dieser Ehe (Hos. I. II.)	45
II. M i t t h e i l u n g e n.	
I. Aus dem Inlande	95
1) Bericht über die litländische Provinzialsynode vom Jahre 1858, von M. v. Engelhardt in Dorpat	95
2) Ueber das litländische Volksschulwesen „Nicht von der Stube aus“, von Pastor C. Maurach zu Oberpahlen	112
3) Ueber die evang.-luth. Unterstützungsclasse und das Schreiben des Bischofs Dr. C. Ulmann	120
4) Vorträge der theologischen Facultät in Dorpat	121
II. Aus dem Auslande:	
1) Ueber „Kirchliche Versammlungen“, von M. v. Engelhardt, und zwar:	
über die katholischen Vereine	122
über den Kirchentag in Hamburg	125
über die Conferenz in Mothenmoor	132
(Berichte des Prof. Dr. W. Dieckhoff in Göttingen und des Pastors W. Carlblom in Kodafer.)	
2) Ausichten der unirten Kirche Preußens	138
III. L i t e r ä r i s c h e s.	
1) Kritische Beiträge zur prophetischen Theologie, von A. Christiani in Dorpat.	
Erster Art. Beleuchtung der eschatologischen Schriften von A. t. haus und Diederich	140
2) Zur biblischen Rechtfertigungslehre über Luther's Kommentar zum Jakobus-Brief, von A. v. Dettingen	152

I. Abhandlungen.

Die Ehe des Propheten Hosea.

nach Hosea I—III.

Von

Prof. Dr. J. H. Kurb.

B. Das zweite Stadium der Ehe.

(Hosea III.)

Wir kommen endlich zu demjenigen Abschnitte unsres Berichtes, welchen die Vertheidiger der visionären sowohl wie die der bloß allegorischen Auffassung als ihre eigentliche feste unbezwingliche Burg ansehen, aus welchem sie ihre schlagendsten, unüberwindlichsten Argumente hernehmen zu können wähnen, nämlich zu **R. 3, 1—3**; — und doch wird sich zeigen, daß auch dieser Abschnitt die zwingendsten Data für die realistische, die schärfsten Waffen gegen die idealistische Deutung darbietet.

„Unübersteigliche Schwierigkeit, sagt Hengstenberg S. 212, macht bei der äußern Auffassung das dritte Kapitel, so daß der hierauf beruhende Grund eigentlich schon für sich allein ganz hinreichend ist.“ Und Simson, nachdem er eine ganze Reihe nichtiger Gründe gegen die realistische Auffassung als unbrauchbar befeitigt hat, fährt S. 68 fort: „Nicht also das ist es, was gegen die Geschichtlichkeit der Erzählung entscheidet, vielmehr scheint, was zu solcher Entscheidung nöthigt, ganz wo anders, in R. 3, 1, zu liegen.“

Die betreffenden Worte lauten: „1) Und es sprach Jehova zu mir: Wiederum gehe, liebe ein Weib, geliebt vom Genossen und ehebrechend, gemäß der Liebe Jehova's zu den Kindern Israels, und sie sind wendend sich zu andern Göttern und liebend Traubenkuchen. 2) Und ich bedingte (al: kaufte) sie (eam) mir um 15 Sckel Silbers und ein Chomer Gerste und ein Letech Gerste. 3) Und

Zum Druck befördert im Namen des Conseils der Kaiserl. Universität Dorpat.

Dorpat, am 29. Decbr. 1858.

Rector Widder.

ich sprach zu ihr: Viele Tage sollst du sitzen für mich, nicht sollst du huren, und nicht sollst du sein für einen Mann, und so auch ich zu dir.“

Es handelt sich zunächst um die vermeintlich entscheidende Frage, ob das Weib, welches zu lieben dem Propheten hier geboten wird, als identisch mit der Gomer angesehen werden könne, die zu ehelichen ihm im ersten Kap. geboten wurde? Muß sie verneint werden, so falle, meinen die Gegner, auch rettungslos die realistische Auffassung. Denn die Vermählung des Propheten mit einem zweiten Weibe, sagen sie, würde auf Seiten Jehova's die Erwählung eines andern Volkes statt Israels voraussetzen („zwei verschiedene Frauen würden ganz natürlich auf den Gedanken an zwei verschiedene Völker hinführen.“ Hgstbg.), wodurch die Analogie des Bildes mit der abgebildeten Sache völlig zerstört worden wäre. Bei dieser Argumentation ist aber nur Eins gar sehr zu verwundern, nämlich daß die idealistische Ausleger, welche sie gegen die realistische Deutung geltend machen, so ganz unbefangen übersehen können, wie ganz dasselbe, wenn es begründet wäre, auch von ihrer eigenen Deutung, sowohl der allegorischen, wie der visionären, gelten würde, und zwar von ihr in noch ungleich höherem, in absolutem Maße. Denn, nehmen wir es als ausgemacht an, daß das Weib in R. 3, 1 als persönlich verschieden von dem in R. 1, 2 zu denken sei, dann würde dadurch allerdings unsere realistische Auffassung gedrückt, aber doch nicht erdrückt werden, während die idealistische Auffassung durch das Gewicht derselben Thatsache vollständig erdrückt und zerdrückt werden müßte. Bei beiden Auffassungen würde dann, da doch das Bild der Sache im Wesentlichen entsprechen muß, die Sache darauf herauskommen, daß Jehova statt Israels ein andres Volk zum Ehegemahl sich erwählt habe, oder erwählen werde, — was eben so sinn- als zweckwidrig wäre und mit B. 5 im klaffendsten Widerspruch stehen würde. Aber bei der realistischen Auffassung gäbe es doch noch einen, wenn auch etwas kümmerlichen, doch keineswegs unzulässigen Ausweg. Denn man könnte dann immer noch durch die Annahme, daß Gomer inzwischen gestorben sei, alle Schwierigkeiten beseitigen. Man könnte sagen: Es lag

dem Propheten so viel daran, in seiner Ehe ein Bild des Bundes Gottes mit dem abtrünnigen Israel kontinuierlich darzustellen, daß er nach dem Tode Gomers sogleich ein neues gleichartiges Ehebündniß einging, das als solches nicht im Gegensatz zum vorigen stand, sondern es nur erneuerte und fortsetzte. Die dabei obwaltende Incongruenz zwischen Abbild und Urbild wäre dann durch die äußere Nothwendigkeit bedingt und entschuldigt, — ebenso wie derselbe Umstand in zwei ganz analogen Fällen aus der Symbolik des Cultus¹⁾. Ganz anders aber läge die Sache bei der allegorischen oder visionären Auffassung. Da bei ihr nämlich Alles bloß innerlich oder ideal ist, also durch äußere Umstände und Eventualitäten hemmender oder beschränkender Art die Gestaltung des Gleichnisses oder der Vision in keiner Weise bedingt war, so fehlt jede Rechtfertigung, jede Entschuldigung der obwaltenden Incongruenz zwischen Bild und Sache. Stand es ganz und gar im Belieben des Propheten, dem Gleichnisse oder Symbole eine Gestalt zu geben, welche er wollte, ohne durch etwas Anderes als allein durch das Bedürfniß der Analogie des Bildes mit der Sache beherrscht zu sein, — oder war es ein inneres von äußeren Umständen ganz abhängiges Erlebnis, das er um seiner symbolischen Bedeutsamkeit willen berichtete, so bleibt die Incongruenz völlig unerklärt und unerklärlich.

Denn es ist eitel Selbsttäuschung, wenn Hengstenberg sich einredet (S. 215): „die Frage, ob Gomer oder eine andre, fällt bei der Annahme eines innerlichen Vorgangs ganz weg.“ Sein vermeintlicher Beweis für diese Behauptung lautet: „War Gomer nur eine ideelle Person, so galt, was von ihr, auch von der andern ideellen Gattin des Propheten, da beide dasselbe abbildeten, und ohne eine selbstständige Existenz zu haben, nur als abbildend in Betracht kamen.“ Der erste dieser beiden Gründe beweist aber gar nichts, weil er auf eine reale Bigamie des Propheten in völlig gleichem Maße Anwendung findet, wie auf eine ideale;

1) Ich meine nämlich den Aktus mit den beiden Vögeln bei der Reinigung des Ausfägigen Lev. 14, und den der beiden Vögel bei der Opferhandlung am großen Versöhnungstage Lev. 16.

— und der zweite beweist gerade das Gegentheil von dem, was er beweisen soll, da, wenn „beide Gattinnen“ ohne selbstständige Existenz nur als abbildend in Betracht kamen, grade deshalb ein um so strengerer Anschluß des Abbildes an das Urbild gefordert werden muß, und wenn dieses seinem eigentlichen nothwendigen Wesen nach ein monogamisches Verhältniß darstellte, jenes um so weniger als ein bigamisches gesetzt werden konnte. Ich muß also mit aller Entschiedenheit dabei beharren, daß, wenn Hengstenbergs Satz: „Zwei verschiedene Frauen würden ganz natürlich auf den Gedanken an zwei verschiedene Völker hinführen,“ von einem zweimaligen Heirathen des Propheten in der äußern Wirklichkeit gilt, er ganz eben so, und noch in viel höhern Maße von einem (auch an sich völlig zweck- und sinnlosen) zweimaligen Heirathen desselben in der Vision gilt. Und dies um so mehr, wenn wie Hengstenberg uns anderswo so oft versichert, das in der Vision innerlich Erlebte dieselbe Wahrheit und Realität hat, wie das im sinnlichen Bewußtsein äußerlich Erlebte.

Prüfen wir nun auch die Gründe, durch welche gegnerischerseits dargethan werden will, daß hier nicht mehr von der Gomer, sondern von einem andern namenlosen¹⁾ Weibe die Rede sei. Hengstenberg sagt (S. 212): „Mehrere Ausleger nehmen an, das Weib, welches der Prophet aufgefordert wird zu lieben, sei seine frühere Gattin, Gomer. Mit dieser solle er sich wieder ausöhnen. Allein hieran kann gar nicht gedacht werden. Dagegen ist die ganz unbestimmte Bezeichnung: אִשָּׁה (Weib); dann Vs. 2 der Kauf des Weibes, welcher voraussetzt, daß sie früher noch nicht im Besitz des Mannes gewesen; dann auch, daß das: geliebt von ihrem Freunde und ehebrechend — nach der richtigen (?) Auslegung

1) Schon diese Namenlosigkeit des vermeintlich andern Weibes bezeugt die Identität derselben mit der Gomer (zumal wenn, wie Hengstenberg will, auch den Namen Gomer und Diblaim entschieden symbolische Dignität zukommen sollte). Denn das Bedürfnis, die Idee einer Israel abbildenden Gattin des Propheten durch Fügung derselben in einem bestimmten, persönlichen Namen concret und anschaulich zu machen, war bei der Darstellung desselben Verhältnisses in einer zweiten Parabel oder Vision ebenso dringend und nahelegend, wie in der ersten. Nur bei der unzweifelhaften Voraussetzung der persönlichen Identität beider Weiber, erklärt sich die Namenlosigkeit des an zweiter Stelle eingeführten.

nur heißen kann: die, ungeachtet sie von ihrem treuen Gemahle geliebt wird, doch die Ehe brechen wird (!), so daß also auf die Wiedervereinigung mit der Gomer bezogen, angenommen werden mußte, daß sie nach der Wiederannahme wieder untreu geworden, wofür sich nichts sachlich-Entsprechendes nachweisen läßt. Endlich das „liebe“ kann nicht heißen: „liebe wieder“, *restitue amoris signa*. Denn die Liebe des Propheten zu seinem Weibe muß der Liebe Gottes zu dem Volke Israel entsprechen. Daß diese aber nicht auf die Liebe beschränkt werden darf, welche Gott der Gemeinde nach ihrer Befehring bezeugen wird, zeigt der Zusatz: Und sie wenden sich zu andern Göttern und lieben Traubenkuchen. Daraus geht hervor, daß die Liebe Gottes auch neben der Untreue hergeht, und folglich auch die sie abbildende Liebe des Propheten.“

Sammlen wir uns aus der Betäubung, in welche dies Pelotonfeuer von Gründen uns etwa versetzt hat, und sehen zu, ob sie getroffen. Der erste, aus der Unbestimmtheit des Objectes in dem Befehle Jehova's: „Gehe, liebe ein Weib etc.“ entlehnte Grund ist allerdings ein nicht ungewichtiger. Denn, ist das im Vorigen so vielbesprochene Weib, Gomer, Diblaim's Tochter, gemeint, so sollte man allerdings erwarten, daß es durch den Artikel oder durch das entsprechende Suffix (dein Weib) der Unbestimmtheit des Ausdrucks enthoben worden sei. Da aber Derartiges gänzlich fehlt, so liegt es vorerst und von allem Andern noch abgesehen allerdings näher, an ein bisher noch ungenanntes und unbekanntes Weib zu denken, daß jetzt zum erstenmal eingeführt wird. Ist aber diese grammatische Schwierigkeit absolut zwingend, absolut unüberwindlich? Ewald (I, 137), dem man doch in *grammaticis* ein geübtes Auge zutrauen darf, hat sich dadurch nicht abhalten lassen, mit aller Entschiedenheit in dem unbestimmten Ausdruck „Weib“ dennoch die bestimmte Persönlichkeit der Gomer wieder zu erkennen. Er läßt sich aber leider auf eine nähere Erörterung der Schwierigkeit nicht ein. Hofmann (S. 207) meint, ihr durch die Uebersetzung: „Gehe, liebe wieder als Weib die vom Manne Geliebte und doch Ehebrechende“ entgegen zu sein. Wir können aber weder diese Uebersetzung als zu-

läufig, noch auch wenn sie zulässig wäre, die beregte Schwierigkeit als dadurch überwunden anerkennen¹⁾.

Wenn wir demnach zugeben müssen, daß der Ausdruck „Weib“ in R. 3, 1 an sich als ein unbestimmter eingeführt ist, und somit auf jedes beliebige Weib angewandt werden kann, das den durch die Prädikate: „geliebt vom Genossen und ehebrechend“ gestellten Forderungen entspricht, so fragt es sich doch immer noch, ob diese Unbestimmtheit nicht etwa durch andere Bestimmtheiten in dem Satze aufgehoben, und dadurch die formale Unbestimmtheit jenes Wortes zur materialen Bestimmtheit erhoben worden sei. Und diese Frage müssen wir entschieden bejahen. Schon die Bestimmtheit des Suffixes in der Aussage (Vs. 2): ich erwarb sie mir (אִכְרָה) bezeugt es. Denn Ewald hat ohne Zweifel Recht, wenn er behauptet:

1) Die Worte des Textes lauten: עוֹד לְךָ אֶהְבֵּת אִשָּׁה אֶהְבֵּת רַע וּבִנְנַפְתָּ. Hofmann legt nun Gewicht darauf, daß das אֶהְבֵּת mit dem אִשָּׁה durch מאסף verbunden ist, wodurch es mit demselben als einen Begriff ausmachend bezeichnet sei. Wie anderwärts (Nah. 1, 8) עָשָׂה כְּרָה („Ende-machen“ für „zerstören“) und Gen. 37, 31 הִכָּה נַפְשׁוֹ („Seele schlagen“ für „töden“) mit einem Objecte verbunden vorkomme, so auch hier אֶהְבֵּת אִשָּׁה in dem Sinne von „Weib lieben“, d. h. als Weib lieben, ehelich lieben. Die Pointe der Beweisführung liegt darin, daß אֶהְבֵּת nun nicht mehr als Object, sondern nur als nähere Begriffsbestimmung des Verbs gilt, und daher der Mangel des Artikels oder des Suffixes bei demselben nichts verschlägt. Als Object des Verbs gelten dann die beiden Participia: אֶהְבֵּת וּבִנְנַפְתָּ. Diese schließen sich aber so leicht, natürlich und regelrecht an אִשָּׁה an, daß man sich schwer wird überreden können, sie seien nicht, wie sonst allenthalben in entsprechenden Verbindungen, Apposition zu אִשָּׁה, sondern vielmehr selbstständige Objecte des Verbs. Auch ist die vermeintliche Analogie in Nah. 1, 8 und Gen. 37, 21 nur eine täuschende. Diese Beispiele gehören den zahlreich vorkommenden Fällen eines Verbs mit doppeltem Accusativ an, während hier die Eliminierung des einen Accusativs gerade die Hauptsache ist. Auch wird der Mangel der Bestimmtheit des Objectes, der durch diese allzukünftliche Construction beseitigt werden soll, keineswegs wirklich beseitigt, denn die neu gewonnenen Objecte אֶהְבֵּת רַע וּבִנְנַפְתָּ entbehren ja ebenfalls der Bestimmtheit. Auf das מאסף wird aber ein ungehörliches Gewicht gelegt, denn dieses maforetische Zeichen dient ganz andern als material-eyergetischen, nämlich nur formal-recitativen Zwecken (vergl. Ewald's Lehrb. 6. Aufl. S. 166 f.). Und endlich ist durch diese Deutung das Gebot in Vs. 1 mit der Ausführung in Vs. 3 in unversöhnlichen Widerspruch gebracht, — denn zu dem „als Weib d. h. als Eheweib lieben“ gehört doch vor allen Dingen auch die eheliche Bewohnung (ebenso wesentlich wie zur ehelichen Gemeinschaft Gottes mit Israel die sacramentale Cultusgemeinschaft gehört), — und diese versagt ihr nach Vs. 3 der Prophet auf „viele Tage“, ebenso wie Jehoda nach Vs. 4, 5 seinem Volke jede sacramentale Cultusgemeinschaft auf lange Zeit entzieht.

das Pronomen in: „Ich kaufe sie mir“ könne nach dem einfachen Wortsinne nicht auf jede beliebige, entlaufene Ehebrecherin, sondern nur auf eine schon bekannte gehen, müsse also auf R. 1 zurückweisen; wonach der Sinn deutlich der sei, Hosea habe sein eigenes entlaufenes Eheweib um Geld und Geldes-Verth zurückgebracht. Denn es liefert den Beweis, daß trotz des unbestimmten Ausdrucks „Weib“, der auf jedes beliebige Weib angewandt werden konnte, dennoch die Worte des göttlichen Befehls anderweitig Momente von solcher Bestimmtheit dargeboten haben müssen, daß doch nur an ein bestimmtes und schon bekanntes Weib gedacht werden konnte¹⁾. Und solche Momente sind allerdings in reicher Fülle vorhanden.

Wir müssen, ehe wir dies nachweisen, uns zuvor über den Sinn der Worte אֶהְבֵּת רַע וּבִנְנַפְתָּ (geliebt vom Freunde und ehebrechend) verständigen. Daß die von Ewald und Simson empfohlene Uebersetzung: „Geliebt von einem Andern“ irrig und irreführend ist, läßt sich leicht darthun²⁾ רַע heißt stets der Freund, der Genosse, derjenige, mit dem man Umgang und Gemeinschaft hat. Der רַע eines Weibes, der dasselbe liebt (wo also Geschlechts-

1) Analoge Fälle, wo man nach der durch den Zusammenhang geforderten Bestimmtheit auch den Artikel erwarten sollte und er doch fehlt, finden sich bei unserm Propheten mehrere. Man vgl. z. B. das אֶהְבֵּתָּ in R. 4, 11 und das אֶהְבֵּתָּ in R. 5, 11. Im ersten Falle wird Niemand übersetzen: „Huren, Wein und Moß benimmt irgend ein Herz“, sondern: „benimmt das Herz“ sc. das Herz, das sich ihnen hingiebt. Noch zutreffender ist die Analogie von R. 5, 11: „Ephraim ist willig (nicht: irgend einem, sondern:) dem Gebote nach getwandelt“, d. h. dem Gebote, der Satzung, die er sich selbst aufgeladen hat, nämlich dem von Jerobeam I. zur Staatsreligion gemachten Kälberdienste.

2) Es ist ein seltsam unbedachtes Quid pro quo, das sich diese Ausleger hier zu Schulden kommen lassen. אֶהְבֵּת kann allerdings der Andere heißen, aber nur der Andre in der Gemeinschaft, von welcher gerade die Rede ist (z. B. Richt. 6, 20 von den Bewohnern einer Stadt: „Sie sagten Einer zu dem Andern“, oder 1 Sam. 20, 41 von dem Freundschaftsbunde Davids und Jonathans: „Sie küßten sich Einer den Andern“). So kann der אֶהְבֵּת eines Weibes natürlich auch nur den Andern der Gemeinschaft bezeichnen, von welcher hier die Rede ist, sei es nun eine Ehe oder eine Buhschaft. Simson's Uebersetzung: „geliebt von einem Andern“ (d. h. doch wohl „geliebt von einem Andern, als ihrem Ehemann“) stellt den אֶהְבֵּת nicht als einen Andern neben das Weib, was allein zulässig ist, sondern als einen Andern neben deren Gemahl, wodurch der wesentliche Begriff des אֶהְבֵּת gänzlich aufgehoben wird. Bei Ewald tritt dies noch greller als bei Simson hervor, indem er, das אֶהְבֵּת als Collectivum ansiehend, übersetzt: „ein von Andern geliebtes, ehebucharisches Weib.“

liebe die Basis der Gemeinschaft ist), kann nur der Gemahl des Weibes, oder dessen Buhle, sein. Als Bezeichnung des Gemahls kommt das Wort unzweifelhaft Jer. 3, 1. 20 (Hohel. 5, 16) vor; zur Bezeichnung eines (hurerischen oder ehebrecherischen) Buhlen aber nirgends. Schon dadurch wird es wahrscheinlich, daß auch an unserer Stelle der Gemahl des Weibes darunter zu verstehen ist. Noch mehr wächst diese Wahrscheinlichkeit durch das Epitheton „ehebrend“, welches augenscheinlich einen Gegensatz zu dem „geliebt vom Genossen“ bildet, indem durch die Liebe des Gemahls die Schuld des Ehebruches noch greller hervortritt. Zur Gewißheit aber wird sie erhoben durch die Parallele in der zweiten Hälfte des Verses: „wie die Liebe Jehova's zu den Söhnen Israels, und sie sind wendend sich zu andern Göttern¹⁾. Auch würde die Deutung des אהבת רע, derzufolge das Weib als ein von ihren Buhlen geliebtes bezeichnet worden, dem Urbilde widersprechen, von welchem R. 2, 9 gerade das Gegentheil ausgesprochen ist: „Und sie läuft nach ihren Buhlen und erreicht dieselben nicht, sucht sie und findet sie nicht, und spricht: Ich will gehen und zurückkehren zu meinem ersten Manne, denn besser war mir damals als jetzt.“ Denn daß hier in R. 3, 1 derselbe Zeitpunkt gemeint ist, wie dort in R. 2, 9, beweist ohne Möglichkeit eines Zweifels R. 3, 2. 3. Die Bemerkung Hengstenberg's aber (S. 311), die nach seiner Versicherung „von großer Bedeutung für die Einsicht in den ganzen Abschnitt (R. 3)“, nach unsrer Meinung aber das leicht erkennbare *πρωτον ψεδος* seiner Mißdeutung des ganzen Abschnitts ist: — „Daß nämlich unsere symbolische Handlung geradewie die R. 1, das Ganze

des Verhältnisses des Herrn zum Volke Israel umfaßt, nicht wie die meisten Ausleger annehmen, nur einen Theil, die Zeit vom Beginnen des Exils an,“ — diese Bemerkung erweist sich auf den ersten Blick als unbegründet, und macht auch sogar die einzige richtige Erkenntniß, welche Hengstenberg über unsern Abschnitt gewonnen hat, nämlich die Anerkennung der Identität des *רע* in Vs. 1 mit dem Propheten zu einer Pandorabüchse neuer Irrthümer, wie sich sogleich zeigen wird.

Die Identität des *רע* (= Genosse, Gemahl) mit dem Propheten ergibt sich 1) aus dem Verhältniß des Abbildes zum Urbilde, das in einem so wichtigen, grundlegenden Punkte ein congruentes sein muß. Denn wäre der hier gemeinte Gemahl nicht der Prophet selbst, so wäre ausgesagt, daß das abbildliche Weib (neben ihren hurerischen Buhlen) zwei rechtmäßige Ehemänner nach einander gehabt hätte, während doch Jehova immer und zu allen Zeiten der einzige und alleinige rechtmäßige Gemahl Israels gewesen und geblieben ist. Das Bild würde dadurch völlig zerstört und dem Urbilde in dem, worauf Alles ankommt, gänzlich inadäquat sein. 2) Wir haben hier ein Weib vor uns, welches schon vermählt war, als dem Propheten befohlen wurde: „Gehe, bezeuge ihr deine Liebe“, ein Weib, die zwar den Gemahl verlassen hat, aber von ihm nicht durch förmliche Ehescheidung entlassen worden ist, denn sie ist ja eben noch „geliebt vom Gemahl.“ Da nun aber das „Lieben“, welches dem Propheten geboten wird, zugestandenemassen ein eheliches ist, so muß der Genosse in Vs. 1, der sie trotz ihrer Ehebrecherei noch liebte, der Prophet selbst sein, denn sonst hätte Jehova dem Propheten befohlen, sich in ein fremdes, noch bestehendes eheliches Verhältniß einzudrängen, eines Andern Weib sich anzueignen, d. h. Ehebrecher zu werden, was weder in der Allegorie, noch in der Vision, noch in der äußern Wirklichkeit zulässig und denkbar ist.

Was aber Hengstenberg beibringt, um jene ihm so wichtige Bemerkung zu stützen, nach welcher „die symbolische Handlung in R. 3, 1 ff. gerade so, wie die in R. 1 das Ganze des Verhältnisses des Herrn zum Volke Israel umfasse, ist nur geeignet, ihre Nichtigkeit und Bodenlosigkeit erst recht ins Licht zu stellen. Zwischen

1) Die abbildende Parallele zu dem *אהבת יהוה* der zweiten Verhältnisse ist allerdings (so viel kann Simsons Argumentation (S. 108) zugegeben werden) nicht allein und nicht zunächst in der Apposition *אהבת רע* zu suchen, sondern vielmehr zunächst und hauptsächlich in dem Hauptsatze: *אהבת אשה* — jedoch nicht ausschließlich, denn sonst würde das *אהבת רע* völlig in der Luft schweben, und ohne entsprechende Beziehung zum Urbilde bleiben. Vielmehr correspondiren mit einander die Sätze: a. 1: *אהבת אשה אהבת רע* mit b. 1: *אהבת יהוה את בני ישראל*, und ebenso a. 2: *ותנאפת* mit b. 2: *ואהבו את הרים אלהים*, indem hier das *תנאפת* in seine beiden Momente, die ehebrecherische Neigung und die ehebrecherische Handlung auseinander gelegt ist.

dem 2. Verse: Ich erwarb sie mir 2c. und dem 3.: Da sprach ich zu ihr 2c., meint er, habe man aus den beiden vorigen Abschnitten hinzuzudenken: „und ich nahm sie mir zur Ehe und liebte sie, aber sie brach die Ehe.“ Auf diese Weise läßt sich alles Mögliche und Unmögliche, alles Verständige und Unverständige zu den Worten der Schrift „hinzudenken“, aber das heißt denn auch nicht die Schrift auslegen, sondern das eigene Gutdünken hineinlegen.

Doch um zu beweisen, daß wir damit nicht zu viel gesagt haben, dürfen wir uns schon die Mühe nicht verbrießen lassen, seine zahlreichen Gründe für die vermeintliche Berechtigung zu einem solchen „Hinzudenken“ zu prüfen: „Daß dies die richtige Ansicht sei, erhellt schon aus Vs. 2. Nach richtiger (?) Erklärung kann dieser Vers nur auf den ersten Anfang des Verhältnisses zwischen dem Herrn und dem Volke Israel, auf dasjenige bezogen werden, wodurch er bei der Befreiung aus Aegypten das Eigenthumsrecht über dieses Volk gewann.“ — Aber daß es sich bei der Ehe des Propheten nicht um eine Abbildung der früheren Geschichte der Ehe Gottes mit Israel, sondern nur um die Darstellung des gegenwärtigen Zustandes derselben handelte, haben wir bereits früher gesehen, und daß es sich bei den Worten: Ich erwarb sie mir 2c. in R. 3, 2 um nichts weniger als um Erwerbung des Eigenthumsrechtes über Israel bei der Befreiung aus Aegypten handelte, wird unten noch gezeigt werden.

„Dazu kommt, heißt es dann weiter, die zweite Hälfte unsres Verses selbst: Wie der Herr liebt 2c. Hier ist von der Liebe des Herrn zu Israel in ihrem weitesten Umfange die Rede; jede Beschränkung derselben auf eine einzelne Aeußerung, auf ein Wiederlieben nach dem Abfall, auf die aus Liebe verhängten Besserungsleiden, ist willkürlich, und dies um so mehr, da durch den Zusatz: Und sie wenden sich 2c. die Liebe Gottes als dem Abfall des Volkes parallel gehend bezeichnet wird.“ Aber die Worte: „Liebe ein Weib, wie Jehova Israel liebt“ sprechen augenscheinlich nur von der gegenwärtigen Liebe zu Israel, diese freilich in ihrem ganzen Umfange, nach allen ihren einzelnen Aeußerungen, gefaßt. Wer mehr herausliest, legt nicht aus, sondern ein, und das wäre um so mehr will-

kürlich, als auch der Zusatz: „und sie sind wendend sich zu fremden Göttern“ ebenfalls augenscheinlich nur von der Gegenwart spricht, und durch diesen Zusatz die Liebe Gottes als dem Abfall des Volkes parallel gehend bezeichnet wird.

„Daselbe ergibt sich auch aus der ersten Hälfte unsres Verses. Wodurch wäre man wohl berechtigt, das: liebe, zu erklären durch: liebe wieder, oder gar durch: restitue amoris signa, wie dies die Vertheidiger der Behauptung thun, das Weib sei Homer? Das: liebe, entspricht ja genau dem: wie der Herr liebt. Muß dieses von der Liebe des Herrn in ihrem ganzen Umfange verstanden werden, bezeichnet es nicht bloß die Aeußerung der Liebe, sondern die Liebe selbst, wie könnte dann wohl bei dem: liebe, eine beschränktere Auffassung statt finden?“ — Es fällt schwer, auch nur die vermeintliche Beweiskraft dieser wenig durchsichtigen Worte zu erkennen; von einer wirklichen Beweiskraft ist aber vollends in ihnen nichts zu finden. Man ist allerdings nicht berechtigt, mit v. Hofmann das „Liebe“ durch „liebe wieder“ zu erklären, da eben das folgende „geliebt vom Genossen“ zeigt, daß der Gemahl nicht aufgehört hat, sein Weib zu lieben, trotz ihrer Ehebrecherei. Aber die *signa amoris* ihr zu erweisen, hat er allerdings nach R. 2, 11 trotz seiner Liebe aufgehört, daher die von Hengstenberg als Gipfel unverständiger Exegese hingestellte Deutung: *restituere amoris signa*, die einzig verständige ist, und nur von der Aeußerung der Liebe, nicht von der Liebe selbst die Rede sein kann, indem nicht diese, wohl aber jene sistirt worden war. Mit dem Gebote: „Gehe, liebe“, kann hier unmöglich ein bloßes Lieben in der Gesinnung gemeint sein, es drückt vielmehr nothwendig die äußere Bethätigung der Liebe und nur sie aus. Denn um bloß Liebe im Herzen zu hegen, ohne sie nach Außen hin zu zeigen, zu bethätigen, dazu hätte der Prophet nicht zu gehen gebraucht, das hätte er auch zu Hause gekonnt. Wenn also Jehova ihm gebietet: „Gehe, liebe 2c.“, so heißt das nothwendig: „Gehe hin zu dem Weibe, suche sie auf, bezeuge ihr durch Wort und That die Fortdauer deiner Liebe, deine Willigkeit zur erneuerten Liebesbethätigung.“ Wie grundverkehrt es übrigens ist, die Aeußerung der Liebe für eine „beschränktere Auffassung“

als die Liebe selbst, zu erklären, leuchtet bald ein. Denn wohl kann es Liebe ohne äußere Liebesbethätigung geben, nicht aber Liebesbethätigung (die nicht Heuchelei wäre) ohne Liebe.

„Wie dürfte man wohl, so ergießt sich die überschüttende Fluth der siegesgewissen Fragen unsres Gegners weiter, wie dürfte man wohl mit den Vertheidigern der Beziehung auf eine neue Ehe das: geliebt von ihrem Freunde und ehebrechend, auf eine frühere Ehe des Weibes beziehen, s. v. a. die von ihrem frühern Ehemann geliebt worden, und dennoch die Ehe brach? Dann erhält man ja die größte Unähnlichkeit zwischen Bild und Gegenbild. Wer soll denn der Typus des Herrn sein, der frühere Gemahl oder der Prophet? Das $\nu\tau$ kann, wenn das Bild der Sache, wenn das erste Glied dem zweiten entsprechen soll, kein andrer sein, als der Prophet selbst.“ — Mit Letztem sind wir vollkommen einverstanden. Um so weniger begreifen wir aber, was Erstes hier soll. Wer sind denn die Vertheidiger der Beziehung auf eine neue Ehe? Uns wenigstens kann es nicht einfallen, die Worte „geliebt vom Genossen“ auf einen frühern und andern Ehemann des Weibes zu beziehen, denn dadurch würden wir nicht nur die größte Discrepanz zwischen Bild und Gegenbild, sondern auch den eclatantesten Widerspruch in unsre eigene Auffassung hineinbringen. Wozu also die vielen eifernden Worte, da sie doch nur gegen ein selbstgemachtes Phantom, gegen ein **non ens** ankämpfen. —

Daß es sich aber bei dem Gebote Gottes an den Propheten in **R. 3, 1** nicht um die erste Anknüpfung eines Ehebundes, sondern, wie der weitere Zusammenhang unabweisbar zeigt, um die Wiederanknüpfung eines schon früher geschlossenen handeln kann, ergibt sich auch schon klar und unzweideutig aus den Anfangsworten: „Gehe, liebe *zc.*“ Der stehende Ausdruck für die Ehe *sch* *lie* *hu* *ng* ist im ganzen **A. T.** וָיָקַח (ein Weib nehmen). Nie und nirgends wird dafür „ein Weib lieben“ gebraucht. Und es gehört auch, denkt mich, nur wenig Einsicht in die Anschauungs- und Ausdrucksweise des **A. T.** dazu, um zu begreifen, das es Jehova nicht statt: „Gehe, nimm ein Weib“ sagen lassen könne: „Gehe, liebe ein Weib.“ Wenn aber Hengstenberg das: „Gehe, liebe

ein Weib“ so ganz unbefangenen umsetzt in: „Gehe, nimm in Liebe ein Weib,“ so ist das wieder ein neues Zeugniß jener Willkühr, welche die Schrifsworte nach eigenem Geschmac umdeutet.

Positiv für die anschließliche Richtigkeit des Verständnisses, welches in **R. 3, 1 ff.** nur eine neue Episode aus der abbildenden Geschichte der Ehe unsres Propheten erblickt, sprechen außer dem Thatsächlichen in **Vs. 2. 3** (worüber unten) folgende Zeugnisse: 1) Niemand wird es bloß zufällig und bedeutungslos nehmen dürfen, daß in **R. 1. 2** das Weib nur als Hure, nicht als Ehebrecherin, in **R. 3, 1** dagegen nur als Ehebrecherin nicht als Hure bezeichnet ist. Es hat inzwischen ein Fortschritt statt gefunden, durch welchen die frühere Hure zur Ehebrecherin sich potenziert hat. Ehe der Prophet sie zum Weibe nahm, konnte ihre Unzucht, da sie noch unverehelicht war, nur als Hurerei bezeichnet werden. Nachdem dies aber geschehen und sie doch wieder in das frühere Unzuchtsleben zurückgefallen war, wird sie billig als Ehebrecherin bezeichnet. 2) Das Weib, welches der Prophet lieben soll, wird als vom Genossen (= Gemahl) geliebt und doch die Ehe brechend bezeichnet. Da nun erwiesener- und (seitens Hengstenbergs auch) zugestandenemmaßen dieser „Genosse“ mit dem Propheten identisch ist, und andrerseits das Weib diesem Genossen schon die Ehe gebrochen hat, als dem Propheten geboten wurde: „Gehe, liebe sie“, so folgt unwidersprechlich daraus, daß wir bei **R. 3, 1** nicht im Anfange der Ehe des Propheten mit ihr stehen.

So viel also steht uns schon jetzt fest: 1) das Weib in **R. 3, 1** wird als ein vermähltes hingestellt, 2) als ein von ihrem Gemahl noch geliebtes, aber dennoch 3) die Ehe brechendes; 4) der Gemahl ist abbildlich der Prophet, urbildlich Jehova, folglich ist 5) das Weib in **R. 3, 1** identisch mit der Gomer, und es beginnt 6) mit dem Gebote: „Gehe, liebe *zc.*“ eine neue Episode in der Ehe des Propheten, deren Voraussetzung das ehebucherische Weggelaufensein des Weibes, und deren Motiv theils die dennoch fortdauernde Liebe des Propheten, theils der ausdrückliche Befehl Jehova's an den Propheten ist, sie wieder aufzusuchen und ihr die Fortdauer seiner Liebe zu bezeugen. —

Hengstenberg erkennt Nr. 1—4 dieser Resultate an, und vertheidigt sie selbst mit siegenden Gründen, Nr. 5 u. 6 dagegen erklärt er für willkürlich und unverständlich. Wie aber, fragen wir erstaunt, wie ist ihm dies möglich? Sind ja doch Nr. 5, 6 nur nothwendig aus Nr. 1—4 sich ergebende Consequenzen? Durch welche Mittel ist es seiner Logik möglich geworden, diesen Consequenzen zu entgehen? Die Antwort lautet: durch dasselbe Mittel, das es ihm auch schon bei R. 1, 2 möglich machte, ein Hurenweib zu einer reinen, unberührten Jungfrau zu machen, indem er nämlich die Worte: „geliebt vom Genossen und ehebrechend“ nicht von der Vergangenheit und Gegenwart, sondern ausschließlich von der Zukunft deutet. Man höre! Der Befehl: Liebe ein Weib zc. soll soviel heißen als: „Nimm in Liebe ein Weib, die, ungeachtet sie von dir ihrem Freunde, geliebt wird (sc. werden wird), dennoch die Ehe bricht (sc. brechen wird), mit der du, ich sage es dir voraus in einem beständigen Wettstreit der Liebe und des Undankes, der größten Verletzung der Liebe, dich befinden wirst.“ Von alle Dem steht aber kein Wort, keine Sylbe im Texte. Der Ausleger hat es Alles ganz auf eigene Hand hineingelegt. Doch hören wir auch seine Begründung und Erläuterung: „Die Participia stehen hier ganz ihrem gewöhnlichen Gebrauche gemäß, wonach sie die Handlung mit der Idee des Dauernden, des Zustandes aussprechen. Das: Liebe, bezeichnet die der Ehe vorausgehende und sie bewirkende, das: geliebt, die während der Ehe und ungeachtet des fortgehenden Ehebruches ununterbrochen fortdauernde Liebe, wenn man nicht, was auch angeht, schon in das: liebe, das: nimm aus Liebe, und das: Liebe fortwährend, zugleich legen will.“ — Wir übersehen die im letzten Satze so offen sich aussprechenden, wie uns scheint, nicht unbedenklichen Symptome einer ungesunden Hermeneutik, welche die Function der Exegese geradezu als ein „einlegen“ bezeichnet, dem „Wollen“ oder Nichtwollen des Auslegers eine solche Bedeutung zuschreibt, und das „auch angehen“ so unbefangenen hinstellt. Dagegen können wir ihm die verdiente Rüge in Betreff der aufgestellten grammatischen Regel über den Gebrauch der Participia nicht ersparen. Das Participium spricht allerdings „die Handlung

mit der Idee des Dauernden aus“, aber nie und nimmer kann es in solchem Zusammenhange eine Dauer bezeichnen, deren Anfang erst noch in der Zukunft sich entfalten soll. Ein „liebender“ Vater (das, sollte man meinen, versteht jedes Kind) ist nicht ein Vater, der erst über kurz oder lang anfangen wird, zu lieben, sondern ein solcher, der in der Zeit, von welcher die Aussage gilt, schon angefangen hat, zu lieben und noch fortdauernd liebt, — ebenso ist ein „geliebtes“ Weib nicht ein solches, das erst später geliebt werden wird, sondern ein solches, das schon vorher geliebt worden ist und zur Zeit noch geliebt wird.

Was aber so als grammatisch unmöglich sich erweist (nämlich daß die Prädicate „geliebt vom Genossen und ehebrechend“ als Weisagung von der Zukunft anzusehen), ist auch sachlich, wie sich zwingend aus Vs. 3 ergibt, unmöglich. Hier ist von einem Detentionszustande die Rede, in welchen der Gemahl das Weib „auf viele Tage“ versetzt: sie enthält sich aller Hurerei mit fremden Männern, aber auch der Gemahl würdigt sie noch nicht der Beivohnung. Und dieser Detentionszustand knüpft sich unmittelbar, logisch und sachlich, an den Kauf (?) des Weibes in Vs. 2 an; er tritt in Folge desselben und unmittelbar nach demselben ein. Man könnte nun auf diesem Standpunkte noch sagen: das Weib hat vielleicht nicht Wort gehalten, sie hat trotz ihres Versprechens doch gehurt, und somit die (nach Hengstenberg) in Vs. 1 geweissagte Ehebrecherei eben in diesem Detentionszustande begangen. Allein auch dann müßte man in Vs. 3 eine Nachricht darüber erwarten, die aber gänzlich fehlt. Und lesen wir weiter Vs. 4, 5, wo die in Vs. 3 geschilderten Zustände des Abbildes in die entsprechenden zukünftigen Zustände des Urbildes umgesetzt sind, so muß diese Auskunft vollends als unzulässig zurückgewiesen werden. Das hat auch Hengstenberg erkannt. Er hilft sich aber in dieser Noth damit, daß er zwischen Vs. 2 u. Vs. 3 sich auf eigene Hand hinzudenkt (s. oben): Und ich nahm sie mir zur Ehe, und ich liebte sie, und sie brach die Ehe. Aber welcher Schriftsteller könnte so ungeschickt, so unverständlich sein, das worauf Alles ankommt, was die nothwendige Unterlage für seine demnächst folgende Darstellung ist, dem Hinzudenken des Lesers

zu überlassen? Der Detentionszustand in Vs. 3 ist offenbar ein Strafzustand. Er setzt vorangegangene Untreue des Weibes voraus. Von einer solchen berichtet Vs. 2 nichts, wohl aber Vs. 1, wo das Weib von vornherein als ein ehebrechendes bezeichnet ist. Der Ehebruch ist also dem Kaufe (?) in Vs. 2 vorausgegangen. Wird nun zugestanden, wie Hengstenberg es thut, daß der Prophet und der Gemahl, an welchem das Weib sich durch Ehebruch versündigt hat, identisch sind, so folgt auch, daß weder Vs. 1 noch Vs. 2 von der ersten Anknüpfung des Ehebandes, sondern nur von einer Wiederanknüpfung des gelösten Ehebandes verstanden werden kann.

Wie sehr sich Hengstenbergs Beweisführung aber im Kreise der eigenen unbewiesenen Voraussetzungen herumdreht und den Wald vor lauter Bäumen nicht sieht, zeigt unter Anderm auch die Stelle auf S. 212, wo er unsre Auffassung mit den Worten bekämpft: „Die Liebe des Propheten zu seinem Weib muß der Liebe Gottes zu seinem Volke entsprechen; daß diese aber nicht auf die Liebe beschränkt werden darf, welche Gott der Gemeinde nach ihrer Befeh- rung bezeigen wird, zeigt der Zusatz: und sie wenden sich zu andern Göttern und lieben Traubenkuchen; daraus geht hervor, daß die Liebe Gottes auch neben der Untreue hergeht, und folglich auch die sie abbildende Liebe des Propheten.“ Ich antworte: Ja freilich. Aber Sinn hat diese ganze Argumentation nur unter der Voraus- setzung, daß die Prädicate „geliebt vom Genossen und ehebrechend“ sprach- und sinnwidrig ausschließlich von dem zukünftigen Ver- halten des Gatten wie des Weibes gedeutet werden könnten oder müßten, was eben nur Hengstenberg thut, nicht aber Einer der Unsrigen je gethan hat. Er sicht also gegen ein selbstgebautes Luft- schloß, wähnend, das sei eine Festung des Gegners, nach deren Er- stürmung sich dieser ergeben müsse.

Im Vorigen sind nun alle Einwürfe, welche unser Gegner auf S. 212 f. gegen die Auffassung, das in R. 3, 1 erwähnte Weib „sei seine frühere Gattin Gomer“ aufgestellt hat, sämmtlich bis auf einen erledigt, dieser lautet: „Der Kauf des Weibes in Vs. 2 setzt voraus, daß sie früher noch nicht im Besitze des Mannes ge- wesen.“ Wir aber haben eine Menge unabweisbarer Data gefunden,

welche das Gegentheil voraussetzen. Es fragt sich nun, ob der Schein der Unvereinbarkeit mit diesen Daten, der in dem Kaufe des Weibes liegt, unabweisbar sei. Um hierüber ins Reine zu kommen, prüfen wir zuvörderst die ausführliche Erörterung, welche Hengstenberg auf S. 218—20 seinem Sage widmet. Er sagt dort: „Man übersetzt gewöhnlich: da kaufte ich sie mir um 15 Silberlinge zc., und erklärt den Vers aus der im Orient herrschenden Sitte des Kaufens der Weiber von ihren Eltern. Die Bedeutung kaufen ist aber bei dem כָּרָה noch zweifelhaft.“ Heng- stenberg will nämlich auch hier, wie an den andern Stellen (na- mentlich Deut. 2, 6; Gen. 50, 5 und 2 Chron. 16, 14), wo die Bedeutung „kaufen“ angenommen worden ist, die gewöhnliche Bedeutung „graben“ beibehalten wissen. Bei Deut. 2, 6 na- mentlich, meint er, reiche man mit dieser aus: „und auch Wasser sollt ihr graben von ihnen um Geld und trinken“. Allein ich meine, v. Hofmann hat Recht, wenn er dagegen bemerkt: „Nie- mand wird Hengstenberg's Uebersetzung: Wasser sollt ihr graben von ihnen um Geld, — irgend verständlich finden, da ja die Israe- liten Wasser aus schon vorhandenen, und nicht aus erst aufzufin- denden Brunnen kaufen mußten“). Zum Graben nach Wasser, das ihnen allenthalben auf ihrem Wege frei stand, werden die Israeliten sicherlich nicht um Erlaubniß bei den Edomitern, durch deren eigentliches Gebiet sie nicht einmal hindurchzogen, nachgesucht und noch weniger ihnen dafür Geld geboten haben. Bei 2 Chron. 16, 14 kann es allerdings zweifelhaft sein, ob nicht die Bedeu- tung „graben“ vorzuziehen sei. In Gen. 50, 5 ist sie aber wie- derum ohne Zweifel unanwendbar, denn das Grab, in welchem

1) Den andern Gegen Grund v. Hofmanns: „abgesehen davon, daß man zwar sagt כָּרָה בָּאָר, aber nicht כָּרָה מַיִם“ finde ich weniger schlagend, da die Construction כָּרָה מַיִם im Sinne von: nach Wasser graben, wenn sie so auch nicht mehr vorkommt, doch durch sonstige Analogien sich hinlänglich rechtfertigen ließe. — Dagegen tritt die Unmöglichkeit der Hengstenberg'schen Auslegung noch entschiedener hervor, wenn man den ganzen Vers zusammenhängend liest: „Getreide zur Speise sollt ihr euch kaufen (אָכַל תִּשְׁבְּרוּ) von ihnen um Geld und es essen, und auch Wasser sollt ihr kaufen von ihnen um Geld und es trinken.“

Jakob begraben werden wollte, war nach Gen. 49, 29 und 47, 30 die Höhle Makpelah bei Mamre, welche Abraham nicht gegraben, sondern gekauft hatte (Gen. 23, 16. 17), und die auch Jakob, wenn sie vielleicht unterdessen wieder in fremde Hände übergegangen war, nicht von Neuem zu graben, sondern von Neuem sich durch Kauf oder Vertrag wieder zu erwerben nöthig hatte.

Also Hengstenberg zieht es vor, zu übersetzen: „Ich grub sie mir um 15 Silberlinge z.“ Was aber kam ihm dies nützen? fragt vielleicht erstaunt der Leser. Doch man höre weiter! Dies: ich grub sie mir, hat er uns, ehe man die Hand umwendet, in: ich durchbohrte sie mir umgesetzt, dies deutet er dann um in ein: Ich durchbohrte ihr die Ohren für mich, und von da gelangt er denn endlich nach noch verschiedenen andern Um- und Eindentungen zu dem Verständniß: Ich erwarb sie mir aus der Knechtschaft. Die Argumentation, in welcher dieser merkwürdige Um- und Eindentungsproceß vollzogen wird, lautete vollständig also (S. 219): „Unserer Erklärung legen wir die Annahme zu Grunde, daß die ganze Kaufsumme 30 Sckel Silbers betrug. Diese gab der Prophet halb in Geld und halb in Geldeswerth. Das Chomer hielt nach Ezech. 45, 11 zehn Epha's, ein Letech war die Hälfte eines Chomer; so haben wir also, wie 15 Silberlinge, so auch 15 Epha's, und die Annahme liegt sehr nahe, daß das Epha Gerste damals einen Sckel galt, um so näher, da in 2 Kön. 7, 1. 16. 18 in der Zeit abnehmender Theuerung und bloß relativer Wohlfeilheit $\frac{2}{3}$ Epha's Gerste einen Sckel kosteten. Warum halb in Gelde, halb in Naturalien, das läßt sich nicht mit voller Sicherheit angeben; ein Grund ist aber, da sonst kein Zug müßig steht, gewiß vorhanden. Vielleicht war es durch das Herkommen bestimmt, daß die Summe, wodurch man Leibeigene erkaufte, auf diese Weise erlegt wurde. Es wurde dadurch die Niedrigkeit ihres Zustandes angedeutet. Die Gerste wurde im ganzen Alterthum gering geachtet, vile hordeum... Auf Leibeigene oder Knechte werden wir schon durch die Angabe der Summe unwillkürlich geführt. Sie ist grade diejenige, welche gewöhnlich für einen Knecht oder eine

Magd (Exod. 21, 22) gegeben wurde. Bestätigt wird diese Erklärung durch das אָנָּחֵר („ich grub sie mir“). Dem Knechte, der seinem Herrn zu beständigem Gehorsam verpflichtet, der ihm leibeigen geworden war, wurden die Ohren durchbohrt, Exod. 21, 5. 6. Deut. 15, 17, wo noch hinzugefügt wird: und deiner Magd sollst du eben so thun. Hier steht dafür nach der Sitte, die Namen der Glieder in häufigen Phrasen wegzulassen, das bloße Durchbohren. Also s. v. a. ich machte sie mir leibeigen. Nicht eine Freie war es, die der Prophet zur Ehe begehrte, sondern eine Leibeigene, die er vorher aus der Knechtschaft loskaufen mußte, die ihm also doppelt verpflichtet war, über die er ein doppeltes Recht hatte. Die Beziehung auf die Sache (nämlich die Loskaufung Israels aus dem Diensthause Aegyptens durch den Herrn) ergibt sich ganz von selbst.“

Wir haben diese Argumentation in ihrer ganzen Ausdehnung hierher gesetzt, um sie als Ganzes unmittelbar auf den Leser wirken zu lassen. Nun aber werden wir sie auch nach ihren einzelnen Bestandtheilen zu prüfen haben.

Schon die Grundlage der ganzen Argumentation, daß die Kaufsumme grade 30 Sckel betragen habe, ist eine willkürliche, mehr als problematische. Daß die Annahme, ein Epha Gerste habe damals im Werthe einem Sckel Silber gleichgestanden, nicht schon deshalb „sehr nahe“ liege, weil 1 Chomer und 1 Letech zusammen = 15 Epha sind, und somit ebenso viel Epha's Gerste als Sckel Silbers dargeboten wurden, würde selbst dann nicht einmal zugegeben werden können, wenn statt 1 Chomer und 1 Letech die allerdings gleiche Quantität von 15 Epha angegeben worden wäre, wie man doch erwarten sollte, wenn die Uebereinstimmung der beiderseitigen Fünfzehn-Zahl so bedeutungsvoll und beziehungsreich gewesen wäre. Noch problematischer und willkürlicher ist die Ausbeutung der Stellen in 2 Kön. 7 für diesen Zweck; denn Elisa's Verkündigung, daß schon am nächstbevorstehenden Tage 2 Sea = $\frac{2}{3}$ Epha Gerste nur einen Sckel gelten würden, kann eben so gut und noch besser so verstanden werden, daß der Getreidepreis sogar unter das gewöhnliche Niveau fallen werde, als daß er nur wenig

noch über denselben stehen werde. Die Erzählung stellt den Umschwung, welchen die plötzliche Flucht der Assyrer hervorrief, augenscheinlich nicht unter den Gesichtspunct einer „bloß abnehmenden Theuerung und bloß relativer Wohlfeilheit“, sondern unter den des grellsten Contrastes zur bestehenden Theuerung und einer beispiellosen Wohlfeilheit. Die Vermuthung aber, daß es üblich gewesen sei, den Kaufpreis von 30 Sckel für einen Leibeigenen halb in Geld, halb in Gerste zu erlegen, ist eine völlig bodenlose und höchst seltsame, der wohl Niemand so leicht das Prädicat der Wahrscheinlichkeit zugestehen wird.

Den Gipfel der Willkühr ersteigt aber Hengstenberg's Argumentation im Folgenden, wo sie die beiden Gesetzesstellen Exod. 21, 32 und 21, 5, 6 für sich ausbeutet. In der ersten wird angeordnet, daß, wenn ein stößiger Ochse einen Leibeigenen, sei es Knecht oder Magd, so stößt, daß er davon stirbt, so soll der fahrlässige Besitzer des Ochsen dem Herrn des Leibeigenen eine Geldbuße von 30 Sckel erstatten, und der Ochse getödtet werden. Und daraus zieht nun Hengstenberg den Schluß, daß der stehende, gesetzliche Kaufpreis für einen Leibeigenen, gleichviel ob jung oder alt, ob gesund oder krank, ob kräftig oder schwächlich, ob Mann oder Weib, ob Hebräer oder Ausländer¹⁾, stets 30 Silberlinge betragen habe, nie mehr oder weniger habe betragen können oder dürfen! Von dem Kaufe eines Leibeigenen ist ja doch hier überall nicht die Rede, sondern nur von dem Strafersatze für einen durch Fahrlässigkeit umgekommenen Leibeigenen. Wie sollte auch das Gesetz sich darauf haben einlassen mögen, ein für allemal den Kaufpreis für einen Leibeigenen überhaupt festzusetzen? wie sollte es vollends dabei so unverständig haben sein können, zu gebieten, daß für einen kräftigen Mann nicht mehr gezahlt werden dürfe, als für ein schwaches Weib, einen vom Alter gebeugten Greis, oder ein kleines Kind, und für einen Kränklichen und Gebrech-

1) Ein hebräischer Knecht mußte nach Ablauf einer sechsjährigen Dienstzeit ohne Weiteres freigelassen werden (Exod. 23, 2), ein ausländischer dagegen war auf Lebenszeit leibeigen.

lichen nicht weniger als für ein Robusten, Kerngefunden? Ein Andres aber war es bei der Fixirung eines Strafersatzes für einen durch Fahrlässigkeit umgekommenen Leibeigenen. Einen solchen festzusetzen, war ebenso weise und verständig, als jenes unweise und unverständig gewesen wäre. Und hier war es auch ebenso zulässig und angemessen, ein und denselben Preis ohne Rücksicht auf Alter, Geschlecht und Leibesconstitution des Getödteten zu fixiren, als es bei der Feststellung eines Kaufpreises unzulässig und unvernünftig gewesen wäre, auf solche Eigenschaften gar keine Rücksicht zu nehmen¹⁾. Denn hier war die Schuld der Fahrlässigkeit nicht größer, wenn das Unglück zufällig einen kräftigen Mann in seinen besten Jahren traf, und nicht geringer, wenn es etwa einen elenden Greis, ein schwaches Weib, einen gebrechlichen Kranken oder ein unmündiges Kind traf.

Noch ungleich willkührlicher wird die gegnerische Argumentation, indem sie das in Exod. 21, 6 und Deut. 15, 17 niedergelegte Gesetz mit dem eben besprochenen combinirt und auf unsern Fall anwendet. Dort wird nämlich angeordnet, daß einem hebräischen Knechte, wenn er nach Ablauf seiner sechsjährigen Dienstzeit statt der ihm dann durch das Gesetz zugesprochenen Freilassung noch länger und auf Lebenszeit seinem bisherigen Herrn zu dienen wünscht²⁾, mit einem Pfriemen das Ohr an der Thür oder dem Thürpfosten des Hauses durchbohrt werden soll, offenbar zum Zeichen, daß er nun auf immer diesem Hause leibeigen sein soll³⁾.

1) Die Schätzung, nach welcher diejenigen, die sich durch ein Gelübde dem Heiligthum zu eigen gelobt hatten, sich loskaufen sollten (Levit. 27, 2 ff.), zeigt, wie sehr der Anschauung des Gesetzgebers die durch Alter und Geschlecht bedingten Werthunterschiede präsent waren. Ein Mann von 20—60 Jahren sollte auf 50 Sckel, ein Weib gleichen Alters auf 30 Sckel, ein Knabe von 5—20 Jahren auf 20 Sckel, ein Mädchen gleichen Alters auf 10 Sckel, ein männliches Kind bis zu 5 Jahren auf 5 Sckel, ein weibliches auf 3 Sckel, ein Greis von 60 Jahren und darüber auf 15 Sckel, eine Greisinn auf 10 Sckel geschätzt werden.

2) Wozu die Anhänglichkeit an das Haus seines Herrn sowohl, als auch die Liebe zu Weib und Kind, welche er unter Umständen (Exod. 21, 4) hätte zurücklassen müssen, ihn bewegen konnte.

3) Das Ohr ist zu dieser symbolischen Procebur schwertlich als Organ des Hörens = Gehorchens gewählt, sondern wahrscheinlich nur, weil das Ohr, oder

Wie völlig incomparabel aber diese Sitte hier ist, muß, sollte ich meinen, auch dem Kurzsichtigsten sofort einleuchten, denn es handelt sich ja hier um nichts weniger als um den ersten Ankauf eines Sklaven, geschweige denn um den Ankauf einer Sklavin behufs der Eheschließung mit ihr; und von Erlegung eines Kaufpreises ist dabei vollends nicht die Rede. Auch nicht **aus** der Knechtschaft **in** die Freiheit (zu welcher die Leibeigene als Gattin eines freien Mannes *eo ipso* gelangte, Exod. 21, 7—11), sondern umgekehrt **aus** der Freiheit **in** die Knechtschaft brachte jene Proceßur. Es ist also eine gar seltsame Mißdeutung, wenn Hengstenberg uns versichert: „Ich durchbohrte sie mir“ heiße so viel als: „ich machte sie mir leibeigen“, und dann hinzusetzt: „Nicht eine Freie war es, die der Prophet zur Ehe begehrte, sondern eine Leibeigene, die er vorher aus der Knechtschaft loskaufen mußte.“ Und wenn er sagt: „Dem Knechte, der seinem Herrn zu beständigem Gehorsam verpflichtet, der ihm leibeigen geworden war, wurden die Ohren durchbohrt“, so ist das eine Umstellung oder vielmehr Entstellung der betreffenden Gesetzesstellen, aus der kein Mensch im Stande sein wird, das herauszulesen, was sie so klar und bestimmt aussagen, die vielmehr, wenn sie darauf berechnet wäre, dem Leser die irrige Meinung beizubringen, daß einem jeden Knechte, nach dessen Eintritt in die Leibeigenschaft die Ohren durchbohrt worden wären, nicht geschickter hätte ausgedacht werden können. Denn ohne grade in ausdrücklichen und ausschließlichen Widerspruch mit der Aussage der Originalstellen zu treten, verschweigt sie doch Alles, was einem solchen handgreiflich falschen Verständniß hätte vorbeugen können, obwohl grade das Verschwiegene der Kern und die Hauptsache, das eigentlich und allein Charakteristische der Gesetzesstellen ist, das was in ihnen als die eigentliche und einzige Basis, Voraussetzung und Bedingung des Durchbohrens des Ohres angegeben ist. Freilich,

vielmehr das Ohrfläppchen (denn daß nur dies mit dem Pfriemen durchbohrt wurde, wird Niemand leugnen wollen), derjenige Theil des Körpers war, der ohne Schaden durchbohrt und angeheftet werden konnte.

hätte unser Gegner dies hervorgehoben, so würde es sogleich in die Augen gefallen sein, wie völlig incomparabel diese Gesetzesstellen sind, wie wenig sie eine derartige Combination mit Exod. 21, 32 zulassen, wie absolut unanwendbar sie vollends auf Hosea 3, 2 sind, — auch wenn man den dort befindlichen Ausdruck **וְאָבַרְרָה** übersetzen dürfte: „ich durchbohrte sie.“

Aber auch diese Uebersetzung ist wiederum nur ein neues handgreifliches *quid pro quo*. Dem **כָּרַר** kann wohl graben oder bohren heißen, nicht aber durchgraben oder durchbohren; eine Uebersetzung, die an keiner einzigen Stelle anwendbar ist, auch nicht in Ps. 40, 7¹⁾. Durchbohren heißt im Hebr. **רָצַע** (wovon **רָצַעַת** der Pfriemen), das ist auch der Ausdruck, der in Exod. 21, 6 gebraucht ist. Hätte nun Hosea in K. 3, 2 auf jene Gesetzesstelle anspielen wollen, so hätte er umsomehr denselben Ausdruck statt seines **וְאָבַרְרָה** gebrauchen müssen, als alles Uebrige in seiner Rede möglichst heterogen ist. Aber auch fogar, wenn statt **כָּרַר** das genuine **רָצַע** gebraucht wäre, würde doch auch dann noch das Object des Durchbohrens (das Ohr) nicht fehlen dürfen, da grade

1) In der ersten Aufl. der Christologie III, 29 hieß es noch: „daher die Nebenart: **כָּרַר אָזְנַי**, die Ohren durchgraben oder durchbohren, gradezu für zu eigen machen Ps. 40, 7.“ In der zweiten Aufl. ist dieser Satz gestrichen. Im Psalmencommentar II, 335 schon hatte der Verf. sich für diejenige Auslegung entschieden, nach welcher „der Sänger in diesen Worten den Gehorsam, zu dem ihn Gott innerlich angeleitet, den Opfern entgegenstellt, s. v. a.: du hast mich hörend, gehorsam gemacht.“ Und das ist ohne Zweifel die einzig richtige Deutung. Um so mehr muß es aber befremden, daß er dennoch die dazu möglichst schlecht passende Uebersetzung: „die Ohren hast du mir durchgraben“ festhält (S. 333)! Denn diese Uebersetzung zerstört in der That den Sinn der Stelle. „Du hast mir Ohren gegraben“ (s. v. a. du hast mir die Fähigkeit und Willigkeit zum Hören, Hören, Gehorsam gegeben), — diese den hebr. Worten genau entsprechende Uebersetzung giebt einen vortrefflichen Sinn. Hengstenbergs Uebersetzung mißachtet aber nicht nur die Grammatik, derzufolge man bei dieser Uebersetzung den Artikel (die Ohren) erwarten müßte, und das Legitum, indem **כָּרַר** nicht durchbohren, sondern graben heißt, sondern bürdet auch dem heil. Autor offenbaren Unverstand auf. Denn die Ohren durchbohren“ heißt entweder, wie in Exod. 21, 6, das äußere Ohr (das Ohrfläppchen) durchbohren, und hat dann mit dem „hörend machen“ nicht von ferne etwas zu thun, oder es ist der nach innen gerichtete Gehörsweg gemeint, dessen Durchbohrung aber nicht das Hören bewirken oder schärfen, sondern es zerstören und unmöglich machen würde.

darauf Alles ankommt, grade davon, und davon allein der eigenthümliche Sinn, welcher dem „Durchbohren“ vindicirt werden soll, abhängig ist. Hengstenberg meint freilich: „hier stehe dafür nach der Sitte, die Namen der Glieder in häufigen Phrasen wegzulassen, das bloße Durchbohren“, aber er hat dabei leider vergessen, den Nachweis zu liefern, daß כָּרַר אֶת „eine häufige Phrase“ ist. Dasselbe kommt auch nicht ein einziges Mal im A. T. vor, und nicht ein einziges Mal wird auch כָּרַר ohne אֶת für „das Ohr durchgraben“ gebraucht.

Auch v. Hofmann (S. 208) ergeht sich leider bei der Deutung des in A. 3, 2 angegebenen Preises auf derselben willkürlichen Fährte, welche Hengstenberg eingeschlagen, — aber freilich nach andrer Richtung hin. Er bestreitet zwar mit Recht die Beziehung des Preises auf Exod. 21, 32 und nicht minder die des כָּרַר auf Exod. 21, 6. Aber auch er hält daran fest, daß 15 Epha Gerste = 15 Sckel Silbers seien, der ganze Kaufpreis also auf 30 Sckel Silbers, oder, was damit gleichbedeutend, auf 30 Epha Gerste sich belaufen habe. Und auf dieser Grundlage rechnet er heraus, daß der Prophet dem Weibe auf 300 Tage ausreichend Nahrung gegeben. „Zunächst fällt auf, sagt er, daß grade Gerste genannt ist, wovon nur die Armen Brod aßen; sodann daß man den zehnten Theil einer Epha für die tägliche Nahrung eines Menschen rechnete¹⁾. Das buhlerische Weib ist demnach in solche Armut verfunken, daß sie für Gerstenbrod auf 300 Tage gerne ihre Buhlerei daran giebt, und sich gefallen läßt, zu warten, bis der Mann, welcher ihr das bietet, zu ihr kommt. Sollte es sich nun zufällig so treffen, daß die 65 Tage vom ersten des Monats Abib bis zum Pfingstfeste mit jenen 300 zusammen ein ganzes Jahr ausmachen. . . . Die heiligen Wochen bis Pfingsten bedeuten die Zeit, da Jehova mit seinem Volke lebt; dem übrigen Theil des Jahres vergleicht sich die Zeit, da er sein Volk auf sich warten läßt. Erst mit dem Anbruch des neuen Jahres stellt sich das zu

1) Exod. 16, 16. 36. Hier ist von der ersten Mannaspeisung in der Wüste die Rede, und es wird verordnet, daß für jeglichen Kopf täglich nur ein Omer (der 10. Theil eines Epha) davon als ausreichende Tagesportion gesammelt werden solle.

Anfang des vorigen eingegangene Verhältniß zwischen ihnen wieder her. Bis dahin reicht Jehova seinem Volke kümmerliche Lebensfristung (vgl. Vs. 4); dann aber giebt er ihm wieder als seinem Ehegemahl vollen Antheil an allen seinen Gütern (Vs. 5). Mit Jahresanfang zog Israel aus Aegypten, mit Jahresanfang zog es in Kanaan ein. Eine Zeit, wie damals, kehrt nun wieder (2, 17), aber keine Verfündigung wird beim neuen Eintritt in das heilige Land, wie beim ersten die Aussicht in die Zukunft trüben, sondern Jehova verwandelt das Thal Achor in ein Thor der Hoffnung.“

Auch hier ist, von der richtigen und aus Vs. 3 im Abbilde, aus Vs. 4 im Urbilde sich zwingend ergebenden Grundanschauung, daß der Prophet sein ehebreyerisches, aber durch Noth und Elend gebeugtes Weib in einen lange dauernden Straf- und Detentionszustand versetzt habe, in welchem er sie, jedoch nur kümmerlich, ernährt und ernährt, — davon abgesehen, sage ich, ist auch hier Alles willkürlich und phantastisch. Was in aller Welt hat unsere Stelle doch mit den 65 Tagen vom ersten Abib bis zum Pfingstfeste zu thun? Keine Sylbe in unserm ganzen Texte weist darauf hin. Warum sollen grade diese 65 Tage, nicht mehr und minder, die Zeit abbilden, da Jehova mit seinem Volke lebt? Etwa, weil mit Pfingsten die Erntezeit abgeschlossen ist? Aber grade nach der Erntezeit konnte das Volk sich ja erst recht gütlich thun an den Ernteseugnungen seines Gottes. Und warum wird grade der erste Abib als Anfangstermin des Lebens Gottes mit Israel gesetzt? warum nicht lieber der 14. Abib, mit welchem sein Auszug aus dem Hause der Knechtschaft, und das Leben Jehova's mit der aus der Knechtschaft erlösten Braut wirklich erst begann? oder der 10. Abib, an welchem das Volk durch den Jordan schreitend seinen Einzug in Kanaan hielt (Jos. 4, 19)? — Und daß ein Omer Gerste als tägliche Nahrungsportion für einen Menschen gegolten, kann aus Exod. 16, 16. 36. ebenfalls nicht erwiesen oder wahrscheinlich gemacht werden, da Manna keine Gerste, und Gerste keine Manna ist, — außerdem auch dort nicht gemeint ist, daß Israel ausschließlich von einem Omer Manna täglich je für den

Kopf habe leben sollen. Und zum Leben ohne andre Hilfsquellen (die doch hier nach Vs. 3 negirt werden müssen) gehört auf die Dauer (und es waren ja „viele Tage“ Vs. 3) doch noch etwas mehr als bloß $\frac{1}{10}$ Epha Gerste täglich; wenigstens wird auch an die nothdürftigste Kleidung gedacht werden müssen. Ich aber meine, wie die 15 Epha Gerste für die nothdürftigste Nahrung, so waren die 15 Sefel Silbers für die Beschaffung der nothwendigsten andern Lebensbedürfnisse bestimmt.

Doch kehren wir zu der noch unerledigten Frage nach dem hier obwaltenden Begriffe des Wortes כרה zurück. Da es mit Hengstenberg's „Durchbohren“ nicht geht, so werden wir mit allen Lexikographen, Uebersetzern und Auslegern ein doppeltes כרה, wenigstens eine doppelte, eventuell weit von einander abliegende Bedeutung des vielleicht ursprünglich einigen Wortes, annehmen müssen. Zu den schon oben erwähnten Stellen Deut. 2, 6 und Gen. 50, 5, wo die Bedeutung graben ebenso unanwendbar ist, wie in Hof. 3, 2, kommen noch die Stellen Hiob 6, 27 und 40, 30. Hier kommt כרה mit על construirt in der Bedeutung: um etwas handeln, einen Handel schließen, es verhandeln vor. Im Arabischen treten in den verschiedenen Conjugationen des entsprechenden Verbs كَرِهَ neben der Bedeutung des Grabens auch die des Miethens, Vermiethens, Dingens, Bedingens, An-sich-bringens, Handelns, Erhandelns, Verhandelns hervor, und das davon abgeleitete Nomen كَرِهٌ bedeutet Contract (Pacht-, Mieth-, Kaufvertrag). Es wird daher am Rathsamsten sein, als Grundbedeutung des Wortes eine solche anzunehmen, die allen jenen Begriffen gemeinsam ist, und diese kann wohl kaum eine andre sein als: dinge, handeln, einen Contract schließen ¹⁾, — welche dem Kaufen wie dem Verkaufen, dem Miethen wie dem Vermiethen gemeinsam ist. Rückert's Uebersetzung: „Ich bedingte sie mir um 15

1) Vielleicht ließe sich aber auch dieser Begriff noch auf die Bedeutung graben zurückführen, so daß das Eingraben = Aufzeichnen des Contractes, zunächst damit bezeichnet worden sei. Hat ja doch auch כרה, γράφειν, ursprünglich die Bedeutung des Eingrabens.

Silberlinge“ möchte demnach wohl die geeignetste sein, — damit stimmt auch Luther's Uebersetzung: „Ich ward mit ihr eins um 15 S.“ im Wesentlichen überein.

Das Weib hatte sich nach R. 2, 7 von seinem Manne, um ungehennt seinen Lüsten fröhnen zu können, losgesagt und entfernt. Er mußte, wenn er sie nicht ganz und gar Preis geben, nicht ganz und gar sich selbst und ihrem Verderben überlassen wollte, sie aufsuchen, sie von Neuem sich zu eigen machen. Und das Weib, das auf seinen buhlerischen Wegen in solche Noth gerathen ist, daß es schon zu sich gesagt (R. 2, 9): „Ich will wieder zurückkehren zu meinem Manne, denn besser war mir damals denn jetzt“, — ist ganz in der geeigneten Verfassung, auf seine Anträge willig einzugehen, auch unter so ungünstigen Bedingungen, wie er sie ihr zu ihrer eigenen Zucht, und zum weisfahenden Vorbilde dessen stellen muß, was dereinst auch Jehova an seinem ehebrecherischen Weibe thun wird (Vs. 4, 5). Der Prophet nahm sie nämlich nicht sofort wieder in sein Haus und Bett auf, sondern er versetzte sie (nach V. 3) zu ihrer Zucht und Besserung in eine „lange“ Detentionszeit, in welcher sie sich alles Umgangs mit andern Männern zu enthalten verspricht, ohne doch auch schon des ehelichen Umgangs mit dem beleidigten Gatten gewürdigt zu werden. Erst die Bewährung in dieser Strafzeit kann und soll sie dazu würdig machen. Aber für ihren Lebensunterhalt während dieser Zeit sorgt der Gemahl, zwar nicht mit glänzender Freigebigkeit, sondern, und zwar absichtlich, zu ihrer heilsamen Demüthigung, in nur kümmerlicher ärmlicher Weise. Zu ihrer Nahrung giebt er ihr das geringste, schlechteste Brot, Gerstenbrot, vile hordeum. Und weil der Mensch doch nicht füglich von Gerste allein leben kann, und selbst bei der ärmlichsten Lebensart noch andre Bedürfnisse sich einstellen, giebt er ihr dazu noch eine entsprechende Summe in baarem Gelde, um auch solche nothdürftig bestreiten zu können.

Ich wüßte in der That nicht, warum ein solcher Fortgang der Sache nicht als im Bereiche äußerer Wirklichkeit liegend angesehen werden könnte, und was bei solcher durch die Textesworte und den Zusammenhang dargebotenen Auffassung Unwahrschein-

liches, Unangemessenes oder gar Undenkbares sein sollte. Selbst noch in unserer Zeit, bei unsern so vielfach andersartigen Verhältnissen und Anschauungen könnte eine derartige unglückliche Ehe im Wesentlichen ganz denselben Verlauf nehmen, denselben Eventualitäten anheimfallen, denselben Maßregeln seitens des beleidigten Gemahls unterzogen werden. Und dort lag doch noch ein andres entscheidendes Moment, ein Moment von einzigartiger, unvergleichlicher Wichtigkeit vor, welches den Gemahl veranlaßte, die Sache wieder aufzunehmen und ihr grade diese Gestalt zu geben, nämlich die klar ausgesprochene Absicht, an und mit dem ehebrecherischen Weibe zu thun, was Jehova einst an dem dermalen in Abgötterei versunkenen Israel zu thun gedachte.

Wie bei K. 1, 2—6 fehlt übrigens auch hier „das: Gott hat mir aufgetragen, daß ich euch erzählen soll zc.“, es fehlt jede, auch die leiseste Andeutung, daß wir es mit einem visionären, innerlichen Erlebnis zu thun haben. Die Worte des Befehls: „Nochmals gehe zc.“ und die entsprechende Beschreibung der Ausrichtung des Befehls: „Und ich bedingte sie mir um 15 Silberlinge zc.“ stehen auch hier so nackt, bestimmt und unzweideutig da, und Letztere gehört so unverkennbar in das Gebiet des äußern Verkehrs und der äußern Handlung, daß es unmöglich ist, sie mit gutem exegetischen Gewissen anders als äußerlich geschehen zu deuten. Auch hier ist die äußerlich-realistische Auffassung nicht nur die zunächst liegende, nein, sie ist die allein vorliegende, die allein zulässige. Auch hier „haben wir Handlung und nur Handlung vor uns, ohne irgend eine Andeutung, daß sie bloß fingirt“, oder bloß innerlich erlebt sei.

Schließlich mache ich noch auf ein, so viel mir bekannt, noch nirgends geltend gemachtes Zeugniß von entscheidender Wichtigkeit für die äußerlich-realistische Deutung unserer Stelle aufmerksam. Ich meine nämlich die bedeutame Incongruenz zwischen Urbild und Abbild, welche darin hervortritt, daß die Geschichte des Urbildes weiter fortgeführt ist als die des Abbildes, also ein bedeutender, ja der bedeutendste Theil der urbildlichen Geschichte ohne die entsprechende Analogie in der abbildlichen Geschichte geblieben ist. Und

es gilt dies nicht nur von unserm Abschnitte, sondern, wenn auch weniger deutlich hervortretend, auch schon vom ersten Abschnitte (K. 1). Dieser führt die Geschichte der abbildlichen Ehe von ihrem ersten Abschlusse an bis zu der Zeit fort, wo dem Propheten von seinem Weibe drei Kinder geboren sind, deren unheilverkündende Namen Boten bevorstehender Gerichte über das Volk Israel sind. Daran knüpft sich dann unmittelbar in K. 2, 1—3 zur urbildlichen Geschichte überspringend die Verheißung an, daß dereinst nach Vollziehung der durch die Unglücksnamen der Prophetenkinder angedrohten Gerichte sich das zerstreute Volk Jehova's wieder sammeln, einmüthiglich ein Haupt, offenbar aus dem Hause Davids (nämlich den Messias), sich setzen, und nun zu denen, über welche früher verkündigt war: „Nicht=mein=Volk“ und „Nichtbegnadigte“, gesagt werden soll: „Mein=Volk“ und „Begnadigte.“ Dieser ganze Passus aus der Entwicklungsgeschichte des Urbildes entbehrt gänzlich der entsprechenden Analogie in der abbildlichen Geschichte¹⁾. Wir fragen: Warum? und wissen keine andre Antwort, als die: Weil die abbildliche Geschichte eventuell noch nicht so weit sich entfaltet hatte. Diese Antwort gilt aber begreiflich nur bei der äußerlich-realistischen Auffassung des Berichtes. Bei der parabolischen und visionären ist sie unzulässig. Denn dort war die Gestaltung der abbildlichen Geschichte von dem zeitlich-successiven und eventuellen Fortgang und Ausgang des angeknüpften Verhältnisses abhängig, hier dagegen lag sie bloß in der Willkür des parabolischen oder visionären Interesses ohne alle Abhängigkeit und Hemmung von äußern Bedingungen.

Noch viel klarer und unabweisbarer, mit viel größerer und zwingenderer Beweiskraft stellt sich dieselbe Incongruenz bei K. 3, 1 ff. dar. Hier wird die Geschichte der abbildlichen Ehe, die in-

1) Sie würde, vom Urbild auf das Abbild übertragen, etwa so sich zu gestalten gehabt haben, daß die vom Propheten adoptirten, verwahrlosten Surenkinder (1, 2) endlich nach langer Menitz (K. 2, 6) gegen die Zucht des Adoptivvaters sich in demüthigem Gehorsam und bußfertigen Danke zu demselben bekehrt hätten und nun auch zum vollen Besitze aller Kinderrechte, zum vollen Genuße der Vaterliebe gelangt wären.

zwischen sich weiter entfaltet hat, bei dem Punkte wieder aufgenommen, wo das Weib des Propheten, das wieder in ihr früheres Unzuchtsgenuss zurückgefallen ist und den Gemahl böswillig verlassen hatte, so sehr in Noth und Elend gerathen ist, daß sie auch unter den demüthigendsten Bedingungen zur Rückkehr willig ist, — und bis zu dem Punkte fortgeführt, wo der beleidigte Gemahl sie auf lange Zeit in einen Straf-, Zucht- und Detentionszustand versetzt hat. Damit verläßt der Bericht die Geschichte der abbildlichen Ehe und springt zur Darstellung des entsprechenden Detentionszustandes in der urbildlichen Ehe über (Vs. 4). Aber er führt die Entwicklung des Drama's hier noch weiter bis zum Ende der Detentionszeit und bis zu dem Momente der vollen Wiedervereinigung mit dem nun vollständig versöhnten Gemahle fort. Dafür aber fehlt in der Darstellung der abbildlichen Geschichte jede Analogie. Warum? Offenbar, weil dieselbe sich eventuell noch nicht so weit abgewickelt hatte, und daher begreiflicherweise nicht anticipirt und als geschehen hingestellt werden konnte. War die abbildliche Geschichte aber bloß Parabel oder Vision, so läßt sich dieselbe Unvollständigkeit, dieser Mangel des versöhnenden und vollendenden Abschlusses in ihr auf keine Weise erklären und rechtfertigen.

Wiederholt weisen unsere Gegner darauf hin, daß die realistische Auffassung von Hof. 1—3 die prophetische Analogie, in demselben Maße gegen sich, wie die parabolische oder die visionäre Auffassung dieselbe für sich habe. Wir sind im Verlaufe unserer Untersuchung schon öfter auf die Vergleichung analoger Darstellungsweisen geführt worden, und haben dabei jedesmal das Gegentheil jener Behauptung bewährt gefunden. Hier wird es indessen am Platze sein, noch einen zusammenfassenden Blick auf dieses Gebiet zu werfen.

Wir stellen den schon oben eingehender begründeten Kanon an die Spitze: Alles was ein Prophet als von ihm selbst gethan oder erlebt berichtet, ist, wenn nicht bestimmte Anzeichen des Gegen-

theils vorliegen, nicht als Parabel, nicht als Vision, sondern als äußerlich-wirkliches Thun und Erleben aufzufassen. Als Anzeichen vom Gegentheil können wir aber nur gelten lassen: 1) den ausdrücklichen Hinweis des Berichtes auf eine visionäre Grundlage oder eine parabolische Fiction, — und 2) die physische Unmöglichkeit des Berichteten ohne Concurrenz eines Wunders. Demnach können als mustergültige Beispiele eines Berichtes über eigenes, der äußern Wirklichkeit angehöriges und doch symbolisch oder typisch bedeutungsvolles Thun und Handeln eines Propheten Jer. 19 und 28, so wie Jes. 7, 3; 8, 3. 4 geltend gemacht werden. Namentlich können die beiden Jesaja-Stellen um so schlagender mit unserm Berichte verglichen werden, als sie sich zum Theil in demselben Gebiete (des Kinderzeugens und Kinderbenennens) bewegen, welches auch dort die Grundlage der symbolischen Vergegenwärtigung bildet. Und wie sehr hier die Analogie formal und material zutrifft, ist schon oben wiederholt gezeigt worden. Wodurch andererseits aber eine prophetische Erzählung sich als Parabel kund giebt, zeigt am Klarsten Nathans Erzählung vom einzigen Schäfflein des armen Mannes (2 Sam. 12), oder Jesaja's Parabel vom Weinberge seines Freundes (Jes. 5). Der augenfällige Mangel aller und jeder Analogie zwischen diesen Darstellungen und unserm Berichte springt auch dem Blödsichtigsten in die Augen. Als Muster der Darstellung eines unzweifelhaft visionären Erlebnisses kann unter vielen andern Ezechiel's Gesicht von der Auferstehung der Todten (E. 37) hingestellt werden, und auch hier wird Niemand irgendwelche Analogie mit Hof. 1, 2—9 und 3, 1—3 zu erkennen im Stande sein.

Aber allerdings, so klar und durchsichtig, so unzweifelhaft und selbstverständlich wie in diesen Fällen ist die Erkenntniß, welchem der drei Gebiete ein prophetischer Bericht zuzuschreiben, nicht immer. Wir werden daher die von unsern Gegnern als Analoga ihrer eigenen Auffassung uns entgegengehaltenen anderweitigen Data näher anzusehen haben. Daß sie dazu die schlagendsten oder doch scheinbarsten Beispiele ausgewählt haben, darf ja wohl vorausgesetzt werden, und diese Voraussetzung wird uns entschuldigen, wenn wir

uns auf die Beleuchtung dieser Beispiele beschränken, — um so mehr, als uns begreiflich hier der Raum fehlt, um uns auf eine erschöpfende, d. h. alle möglichen derartigen Beispiele herbeiziehende, Behandlung des Gegenstandes einlassen zu können.

Hengstenberg begnügt sich (S. 208) mit der Versicherung, daß eine ganze Anzahl unlängbar und allgemein zugestanden bloß innerlich vorgegangener symbolischer Handlungen vorhanden sei, ohne solche namhaft zu machen. Schmieder führt (S. 105) Ezech. 4 an, Simson (S. 71) Jer. 25, 15 ff. und Sach. 11, 4 ff. Prüfen wir, ob die vermeintliche Analogie dieser Beispiele mit unserem Berichte wirklich zutreffend ist.

Wie wenig die Vergleichung mit Ezech. 4 zutrifft, zeigt sich auf den ersten Blick. Denn 1) wird hier ausdrücklich gesagt, daß alles in K. 3, 24 bis zum Ende des 4. Kap. (und darüber hinaus) Berichtete innerhalb einer Vision gelegen¹⁾, wovon bei Hosea 1—3 keine Spur zu finden ist. 2) Der Bericht enthält physisch=Unmögliches²⁾, was bei Hof. 1 und 3 kein vernünftiger Mensch behaupten wird. Und 3) dem Propheten wird in Ezech. 4 zwar in der Vision gesagt: „Thue das“, nicht aber wird auch berichtet, daß er, sei es in, sei es nach der Vision, es wirklich gethan habe; während bei unserem Propheten dem Befehle: „Thue das“ auch jedesmal sofort der Bericht: „Und er (ich) that es“ folgt. Es kam also bei Ezechiel bloß auf die Darstellung der Idee, bei Hosea aber vor Allem auf die Darstellung der That an.

Nicht viel besser steht es um die von Simson angezogenen Beispiele. Dem Jeremias wird K. 25, 15 geboten: „Nimm den

1) Zuerst in 3, 22 die innere Einsprache: „Gehe ins Thal hinaus, daß ich dort mit dir rede“, dann Vs. 23 der Bericht, daß der Prophet diesem Befehle nachgekommen, und dort daselbe Gesicht von der auf dem Cherubwagen thronenden Herrlichkeit Jehova's über ihn gekommen sei, welches er bereits früher K. 1, 1 ff. geschaut und beschriebe. Zu diesem Gesichte verkündigt dann Jehova ihm, was er thun solle.

2) Denn nahezu physisch-unmöglich ist es (Vs. 4 ff.), 390 Tage erst auf der linken und dann noch 40 Tage lang ununterbrochen auf der rechten Seite zu liegen, — und vollends physisch-unmöglich ist es, sich die Schuld des Hauses Israels, und dann die Schuld des Hauses Juda's während dieses Liegens auf einer Seite aufzuliegen, und die eine 390, die andre 40 Tage lang zu tragen.

Becher Weins, diese Gluth aus meiner Hand, und tränke damit alle Völker zu denen ich dich sende, daß sie trinken und wanken und rasen vor dem Schwerte, das ich sende unter sie.“ Dann wird Vs. 17 ff. berichtet: „Und ich nahm den Kelch aus der Hand Jehova's und tränkte alle Völker, gegen die Jehova mich gesendet,“ — und als solche werden gegen 30 Völker aus allen, auch den entlegensten Welttheilen und Weltgegenden namhaft gemacht. Kein vernünftiger Mensch wird hier an eine äußerlich=wirkliche und buchstäbliche Ausführung des Befehls denken¹⁾, aber eben deshalb wird auch kein Besonnener diesen Bericht als eine zutreffende Analogie mit dem Berichte in Hof. 1—3 geltend machen, und sich dadurch berechtigt halten wollen, Hosea 1. 3 nach Analogie von Jer. 25 zu deuten. Denn bei Jeremias ist die Ausführung physisch=unmöglich und daher von vorn herein Befehl und Ausrichtung als bloß bildlich und idealistisch gekennzeichnet, während bei Hosea durchaus nichts physisch=Unmögliches geboten oder gethan wird.

Dasselbe gilt von Sach. 11. Denn ein Stab Huld liegt eben so wenig im Bereiche physisch=äußerlicher Existenz als ein Stab Verbindung (Vs. 7. 10. 14), und die drei schlechten Hirten in Vs. 8 (mag man unter diesen Hirten mit Hengstenberg die drei obrigkeitlichen Stände der ἀρχιερείς, γραμματεῖς und πρεσβύτεροι oder mit v. Hofmann die drei ersten Weltmächte, oder mit den Nationalisten drei beliebige ephraimitische Könige verstehen) im eigentlichen Sinne zu vertilgen, war dem Propheten Sacharja eben so sehr unmöglich oder unthunlich, als es dem Propheten Hosea möglich oder thunlich war, im eigentlichen Sinne ein Hurenweib

1) Auch an ein visionäres Erleben und Thun ist hier nicht zu denken. Viel mehr ist der Taumelbecher, welchen der Prophet aus Jehova's Hand empfängt, um damit die Völker der Erde zu tränken, nur reines Bild oder Allegorie von der Gericht- und Strafe- nicht bloß verkündenden, sondern auch bewirkenden Macht, die dem echten Propheten-Worte nach Jer. 1, 10 (vgl. 1 Kön. 17, 1) innewohnt. Das bestätigt sich auch durch den zweimaligen Zusatz: zu welchem ich dich sende (gesandt habe). Denn auch dies „Senden“ ist weder ein innerlich noch äußerlich ausgeführtes persönliches Gehen, sondern nur ein Gehen durch das gegen die Völker gerichtete Propheten-Wort.

zu heirathen und mit ihr Kinder zu zeugen. Auch dort ist der bloß innerliche Charakter des berichteten Vorganges also durch den Inhalt selbst indicirt.

II.

Ueber die Liturgie bei Beerdigungen.

Von

Dr. Chr. Heinr. D. Girgensohn,
Superintendenten in Rebal.

Gegen Herrn Dr. Kliefoth in die Schranken treten zu wollen, kann dem Verf. dieses Aufsatzes natürlich nicht einfallen. Wenn dennoch im Folgenden etwas vorgenommen wird, was darnach aussieht, so stehe Allen zuvor die Erklärung, daß es nur auf die Aeußerung von Bedenklichkeiten abgesehen ist, die uns bei dem Abschnitte: Vom Begräbniß, in des Herrn Doctors Liturgischen Abhandlungen Bd. 1, S. 159—340 aufgestoßen sind, und die es fast zur Gewissenssache machen, sie auszusprechen. Solche Bedenklichkeiten rundweg, wie sie im Innern entstanden sind, darzulegen, damit entweder der Irrthum in ihnen widerlegt oder das Wahre in ihnen anerkannt werde, möchte um so mehr als Pflicht eines jeden Theologen, der sie noch in sich trägt, zugestanden werden müssen, je mehr voranzusehen und sodann in einzelnen Fällen auch zu befürchten ist, daß eines solchen Mannes Aeußerungen über liturgische Dinge auch sofort in die Praxis übergehen werden; und auf diese, auf sofortige Umbildung der Praxis geht ja offenbar und eingestandenemmaßen die Absicht Hrn. Dr. Kliefoths bei seinen liturgischen Abhandlungen. Ueberdem, wie die lebendige und dadurch auch öfters scharfe und schneidende Sprache dieser Abhandlungen sie zwar einerseits im Allgemeinen höchst anziehend und anregend und so manches Mangelhafte, Irrthümliche und Falsche in unsern liturgischen Zuständen zum klaren Bewußtsein bringend macht, so kann es andrerseits auch nicht fehlen,

daß sie, bei abweichender oder gar entgegengesetzter Ansicht von der Sache, zum Widerspruch reizt, zumal wenn man die Voraussetzungen des Hrn. Verfs nicht immer theilen kann. Und dies Letztere möchte wohl vorzugsweise für Viele bei dem ebengenannten Abschnitte der Fall sein. Ueber eine der Haupt-Voraussetzungen Dr. Kliefoths, welche alle seine bisherigen liturgischen Abhandlungen durchzieht, daß wir nämlich in der Liturgie überhaupt zur reformatorischen Zeit gänzlich zurückzukehren hätten, unterlassen wir jede Aeußerung einer wenn nicht abweichenden, so doch beschränkenden, Luthers eignen, in der Vorrede zur deutschen Messe und in andern liturgischen Schriften ausgesprochenen, Grundsätzen mehr Raum gebenden Ansicht; wir unterlassen sie hier, weil Dr. Kl. in dem Abschnitte: Vom Begräbniß selbst eingesteht, daß die Reformatoren sich nur auf eine kritische Säuberung der vorhandenen Begräbnißeinrichtungen, auf ein Wegthun Dessen, was in der herkömmlichen Art die Todten zu behandeln, aus den falschen und verderblichen Vorstellungen der damaligen römisch-katholischen Kirche geflossen war, eingelassen haben, daß aber die von ihnen gegebene Lehre vom Tode und von Dem, was ihm folgt, als wesentlich noch sehr mangelhaft, nicht ausgereicht habe, um auf Grund derselben positiv eine andre gottesdienstliche und liturgische Einrichtung des Begräbnißes zu schaffen (S. 165). Aber um so ungenirter werden wir nun Dr. Kliefoths eigne dogmatische Voraussetzungen und die Konsequenzen, die er aus denselben für die Begräbnißfeier zieht, prüfen dürfen und müssen.

Denn das ist der an sich sehr zu billigende Gang, welchen er bei Behandlung dieses Gegenstandes nimmt: er stellt erstens dogmatische Prämissen auf; er berichtet zweitens historisch das Verfahren der Kirche bei den Begräbnißes, und spricht endlich drittens kritisirend und feststellend von der liturgischen Anordnung oder Behandlung des Begräbnißes. — Uns ist es vorzüglich um den ersten und dritten Theil dieser Abhandlung zu thun und wir berücksichtigen daher den zweiten nur in so weit, als es unumgänglich zur Sache zu dienen scheint.

Wir stimmen ganz damit überein, was Kliefoth zur Einleitung (S. 166) bemerkt, daß der Rationalismus, weil es ihm an den

richtigen dogmatischen Prämissen fehlte, auf diesem wie fast auf keinem andern liturgischen Gebiete „gewüftet“ habe. „Schweigen der Predigt zur Buße (S. 168) und Hoffnung an den Gräbern, statt dessen leere Sentimentalität, in widerlicher Prunksucht sich äußernde „Pietät“ gegen die „Ueberreste“, falsche Rechnung auf die „Seligkeit“ Aller, und weil dies Alles eben Nichts war, in den Gemeinden Abfall von den altherkömmlichen Begräbnißgebräuchen und die Neigung, die Leichen ohne kirchliche Ceremonien bei Seite zu bringen“. — Das, sagt er mit Recht, sei das Resultat der rationalistischen Periode für das Begräbniß gewesen. Gegen solchen Unfug habe zwar der wiedererwachte Glaube reagirt; das Bestreben in dieser Richtung sei lebendig genug. Allein (S. 169) noch sei die kirchliche Aufgabe „an keinem Punkte vollständig gelöst,“ zu „irgend festen Resultaten“ sei es „bisher nicht gekommen;“ man sei „nicht selten in römische oder doch den römischen verwandte Gedankenreihen zurückgerathen;“ man sei „in einen großen Eifer gerathen, der schlechterdings an den Gräbern Etwas thun und sogar recht viel thun will“. Wenn dann aber der Verf. hinzufügt: „Man feiert Todtenfeste, man betet für das Seelenheil der Gestorbenen, man segnet die Leichen ein, ohne klares Bewußtsein Dessen, was man damit thut, ohne eine Erinnerung daran, daß gerade dies die Dinge sind, welche der Reformation so viel mehr als bedenklich waren“ — so möchten wir zuvörderst daran zweifeln (wenigstens liegen keine bestimmten Aeußerungen der Reformatoren dafür vor), daß „gerade dies“ die Dinge gewesen seien, welche der Reformation die bedenklichen waren, und sodann ist dies Urtheil schon aus dogmatischen Prämissen geflossen, die doch noch einer Prüfung unterliegen, da, wie Dr. Kl. selbst zugiebt, die Reformation (wir fügen hinzu: auch die sogenannte orthodoxe Periode) zu einer ausgebildeten Lehre vom Tode und von Dem, was damit zusammenhängt, nicht gekommen ist, oder, mit andern Worten, den eschatologischen Theil der Glaubenslehre so ziemlich ganz einer künftigen Zeit zur schriftgemäßen Ausbildung überlassen hat, gerade den Theil also, auf welchen die Ausbildung auch der Liturgie bei der Begräbnißfeierlichkeit sich zu gründen hat.

So kommt es denn darauf an, ob die dogmatischen Prä-

missen, von welchen Dr. Kl. selbst ausgeht und auf welche er in seinem dritten feststellenden Theile der Abhandlung baut, die richtigen sind. Wenden wir uns daher zu diesen. Wir müssen dabei nur in schuldiger Berücksichtigung des Raumes, den wir in Anspruch nehmen dürfen, so viel möglich zusammenziehend verfahren. Er stellt derselben acht auf.

1. Die erste geben wir unbedenklich zu. Er faßt selbst das über dieselbe Gesagte am Schlusse (S. 175) in den Worten zusammen: Wenn wir „fragen, was der Tod in diesem jetzigen Zeitlauf für die zum Heil Verufenen sei, so hat er die drei Momente: daß er der Sünde Strafe sein, die Entwicklung der Sünde hemmen, und der Durchgang in die Auferstehung des Lebens sein soll; keines dieser Momente wird die Betrachtung oder Behandlung des Todes Seitens der Kirche je verläugnen dürfen“. Wir hätten wohl gewünscht, daß diese drei Momente nicht so ganz unbestimmt und unvermittelt neben einander gestellt worden wären, da ja doch der Tod für den Gläubigen, der sich von der Strafe für die Sünde erlöst weiß, etwas Anderes ist, als für den Ungläubigen. Indessen geben diese drei Momente je nach Befund der Umstände ohne Zweifel die Gesichtspunkte, um welche sich die Rede an Sarg und Grab, wenn man diese auch zur Liturgie der Begräbnißfeier nehmen will, bewegen muß, und deren Berücksichtigung auch in der Liturgie selbst nicht fehlen darf. Auf sie muß sich allerdings Das vorzugsweise beziehen, was symbolisch oder liturgisch an Sarg und Grab gesprochen oder gethan wird, wenn auch mehr in dem Tone, den Luther andeutet, wenn er sagt: „Es ist billig und recht, daß man die Begräbniße ehrlich halte und vollbringe zu Lob und Ehre dem fröhlichen Artikel unsres christlichen Glaubens, nämlich von der Auferstehung der Todten, und zu Trotz dem schrecklichen Feinde, dem Tode“. Daher es uns fast mehr gefällt, wenn Nißsch (Prakt. Theol. II, 467 f.) die Idee der kirchlichen Beerdigung so ausdrückt, daß diese sein solle „Bethätigung des gemeinsamen Glaubens dem Todesgeschicke der Christen gegenüber, Predigt von der Eitelkeit und Vergänglichkeit, und Zeugniß von der Hoffnung, durch welche wir die Trauer überbieten“.

2. Mehr Bedenken haben wir aber bei der zweiten dogmatischen Prämisse, wie sie Dr. Kl. dahin formulirt: „Das Moment des göttlichen Zornes und der göttlichen Strafe tritt uns nach der Seite des Leibes in der Verwerfung des von der Seele getrennten Leibes entgegen; und dies Moment, das sich so sichtlich und empfindlich giebt, darf weder beseitigt noch abgeschwächt, sondern soll fortwährend zur Buße scharf in's Auge gefaßt und hervorgehoben werden“. — In der Verwerfung? Das ist eine wenigstens von den in der Dogmatik bisher geläufigen, abweichende Vorstellung, für die wohl auch schwerlich in der Schrift Grund und Halt genug ist. Das Sterben wohl, *animae et corporis solutio* (Gerhard), Trennung der Seele vom Leibe, sieht unsre Dogmatik als Strafe der Sünde an oder als Das, worin der Fluch der Sünde uns entgegen tritt; daß aber nach geschehener *solutio* auch noch die Verwerfung, das Zerfallen des seelenlos gebliebenen Leibes, das Abfallen des irdischen Stoffes von dem Reime, aus welchem sich einst der Auferstehungsleib entwickeln soll, also etwas, was wenigstens bis zur Auferstehung dem Menschen nicht mehr angehört und von dessen Gesichte er nichts weiß und nichts fühlt, daß Das zum Fluche der Sünde gehören sollte — wo ist das in der Bibel gesagt? Will der Verf. sich für diese seine dogmatische Anschauung auf das Alte Testament berufen, so möchte er schwerlich auf dem neutestamentlichen Standpunkte bleiben, auf welchem der erstorbene Leib dem Gläubigen etwas ganz Anderes ist, als er den Gläubigen des Alten Bundes sein konnte. Und wenn unsre symbolischen Bücher (Apol. ed. Müller p. 196) zwar wohl sagen: *Corpus — mortificatur propter praesens peccatum* (deutsch: er wird täglich mehr und mehr getödtet um der Sünde willen), *quod adhuc in carne reliquum est; et mors ipsa servit ad hoc, ut aboleat hanc carnem peccati*, so fügen sie doch hinzu, bei dem Gläubigen *mors sine illo sensu irae proprie non est poena*, womit uns doch deutlich gesagt ist, oder woraus wir doch schließen müssen, daß, wenn schon das Sterben des Gläubigen *sine sensu irae* nicht mehr als Strafe anzusehen ist, so noch viel weniger die Verwerfung des Leibes, die ja *sine omni sensu* vor sich geht, als ein Moment des göttlichen

Zornes und der göttlichen Strafe von uns angesehen werden soll¹⁾. Die einzige Stelle im N. T., auf welche Dr. Kl. allenfalls sich berufen könnte, aber auch nur nach ihrem Laute in der lutherischen Uebersetzung, wäre 1 Cor. 4, 16, wo Paulus davon spricht, daß während der *ἔσω ἡμῶν ἰνδρωπος διαγδειξεται* (was Luther übersetzt: verweset, da es doch eigentlich heißt: aufgerieben wird, dem Sterben entgegenreißt), der *ἔσω ἰνδρωπος* von Tag zu Tage erneuert werde. Allein daß Paulus hier nicht von etwas spricht, was mit dem Leibe nach dem Sterben, sondern von etwas, was mit demselben während des irdischen Lebens geschieht, ist unzweifelhaft. Dürfen wir demnach die todten Leiber auch der Christen mit Dr. Kl. als etwas ansehen, woran sich der Fluch, der auf der Sünde ruht, vorzugsweise darstellt, und wovon er sich daher mit Ekel und Abscheu abwenden müsse? Ist das eine christliche Vorstellung, den todten Leib auch Dessen, den wir liebten, nur in sofern als uns angehend zu betrachten, daß er in uns den Gedanken an den göttlichen Zorn über die Sünde hervorrufen soll? Dr. Kl. will nichts von einem Auferstehungsleibe wissen. Er sagt (S. 175): „Es wird in neuerer Zeit aus 1 Cor. 15 und aus anderen Stellen heraus viel von einem Auferstehungsleibe geredet, der sich (wo? wann? und wodurch?) in dem gläubigen Menschen bilde, durch das Abendmahl ernährt werde u. s. w. Aber, wie diese ganze Lehre jetzt noch liegt, läßt sie noch viele Fragen offen. Liegt gar nichts Bedenkliches in dieser Betonung einer leiblichen Wirkung des Abendmahles? — Wie ist's mit den Bösen, die als Ungläubige keinen Auferstehungsleib haben, aber doch unzweifelhaft auch aufstehen? Alle diese Fragen werden erst klar beantwortet sein müssen, ehe wir gewiß wissen, ob und als was es wirklich einen Auferstehungsleib giebt“. Und daraus zieht er dann den Schluß: „Bis dahin ist die andre Vorstellung noch ebenso berechtigt, daß es einen besondern Auferstehungsleib nicht giebt, sondern daß dieser sterbliche Leib, nachdem er Asche und Staub geworden, vom Herrn erweckt und in einen geistlichen Leib verwandelt werden werde“. Nun, einen besondern schon im irdischen Leben des

1) Delitzsch, Bibl. Psychologie, S. 348: „Die Seele, weil das Subject des empfindlichen Leibeslebens, ist auch das eigentliche Subject des Todeslebens“.

Gläubigen sich bildenden Auferstehungsleib anzunehmen, so wie, daß dieser durch den Genuß des heil. Abendmahls genährt werde, scheint uns auch nicht gerade sehr schriftgemäß, obwohl schon die alte Kirche, selbst Luther zu Marburg, und: Daß diese Worte u. s. w. S. 132 (vgl. Kahnis Die Lehre vom Abendmahle S. 377. 463 f.) und bekanntlich mehrere neue Dogmatiker sich dazu neigen. Doch gesetzt, es wäre mit diesem Auferstehungsleibe nichts oder wenigstens eine problematische Sache — ist deshalb der todte, zerfallende Leib des Christen den Ueberlebenden etwas, was ihm, als den Fluch der Sünde repräsentirend, Entsetzen und Abscheu einflößen soll? Nein! sagen wir; der todte Leib des Christen ist den Ueberlebenden etwas Heiliges, etwas, woran sich die Kraft der Erlösung auch einst offenbaren soll, etwas, worin der Keim davon ruht, woraus einst der verklärte Auferstehungsleib durch die Wundermacht des Herrn erstehen soll¹⁾. Wir erinnern nur daran, daß der Herr selbst sich hat begraben lassen, um unsre Gräber, und das will doch wohl sagen: die todten Leiber darin, zu heiligen, wie alle Katechismen sagen in Uebereinstimmung mit den alten Dogmatikern, die immer unter den *fructus* der *sepultura Christi* auch *sepulcrorum nostrorum consecratio* angeben; z. B. der Spener'sche: „Was haben wir für Nutzen von dem Begräbniß Christi? Daß der Herr unsre Sünde in dem Grabe verscharrt und auch unsre Gräber geheiligt hat, daß wir uns davor nicht fürchten noch entsetzen dürfen;“ — oder einer der neuesten, der Caspari'sche: „Wie hat Christus damit, daß Er begraben ward, dein Elend auf sich genommen? Meine Sünde ist verscharrt und begraben, wie Der, welcher sie getragen hat, und Er hat den Todtenacker zu einem Gottesacker mir geheiligt, und mein Grab mir gesegnet zu einer Ruhkammer.“ Mit Ueberge-

1) Vgl. 1 Cor. 15, 36 ff. und Kling in Herzogs Real-Enchcl. I, 596. Eine *materia resurrectionis*, wie es die alten Dogmatiker nannten, wie unbestimmt sie solche auch bezeichneten, muß jedenfalls in den todten Leibern übrig bleiben, da ja nicht neue Leiber geschaffen, sondern die alten auferstehen sollen; „idem numero et substantia corpus, quod in hac vita gessimus, resurget.“ Duenstedt. Eben solchen Keim meinten auch wohl andre, neuere Dogmatiker, wenn sie mit Berufung auf 1 Cor. 15, 35 ff.; 6, 13; Matth. 22, 30 eine partielle Identität der auferweckten Leiber mit den diesseitigen, eine Entwicklung aus ihren edelsten Grundstoffen, e *primis staminibus*, lehrten.

hung von solchen Stellen, wie Joh. 5, 25; 1 Cor. 15., gegenüber welchen wir gar nicht verstehen, wie Kl. fragen kann: „Wie ist's denn mit den Bösen, die als Ungläubige keinen Auferstehungsleib haben?“ (wird denn aus ihrem Staube sich kein Leib erheben? kein Leib, an welchem sie die Strafe des ewigen Feuers Matth. 25, 41 erleiden werden?) — erwähnen wir nur noch die Stelle Hebr. 10, 22: „So laffet uns hinzugehen mit wahrhaftigen Herzen in völligem Glauben, besprenget in unsern Herzen und los von dem bösen Gewissen und gewaschen den Leib mit reinem Wasser (*λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρόν*).“ Wir finden zwar nicht, daß die Dogmatiker oder Theologen von dieser Stelle besondern Gebrauch gemacht hätten; aber sollte in ihr nicht ein deutliches Zeugniß dafür sein, daß es mit den Leibern der Getauften eine andere Verwandniß habe, als mit denen der Ungetauften? daß auch die Leiber der Getauften durch die Taufe eine Weihe empfangen haben, die auch sie reiniget von dem Fluche der Sünde und auch sie erlöset hat, also, daß sie nun, selbst in ihrer Entstellung durch den Tod, nicht mehr ein Gegenstand des göttlichen Zornes und der göttlichen Strafe sind? Bleek sieht sich gedrungen in diesen Worten eine Beziehung auf die Taufe zu vertheidigen; Ebrard läßt dieselben so gut wie unerklärt, oder bezieht vielmehr die Worte: *λελουμένοι* u. s. w. als sinnbildlichen Ausdruck auf eine rein innerliche Gnadenwirkung¹⁾; mit Recht aber sagt dagegen Delitsch, das sei unmöglich bei dem Gegensatz: besprenget in unsern Herzen und gewaschen den Leib, und deutet demnach, das „reine Wasser“ von der Taufe, und fährt dann fort: Wie das Wort Gottes bis in's Innerste durchdringt, so ist „die Taufe reines Wasser, welches nicht bloß wie die alttestamentlichen Waschungen unserer *σῶμα* eine nach dem Gesetz über Rein und Unrein und nach dem levitischen Urtheil reine Erscheinung giebt, sondern unser *σῶμα* vermöge einer auf den Hintergrund seines Wesens geschehenden Gotteswirkung vor Gottes

1) Leiber auch Gerlach: „Unter Bildern des A. T. stellt der Ap. die innerlichen Zustände dar“, wornach er denn auch die Abwaschung von der Reinigung des Herzens in der Wiedergeburt, von der Verteilung des neuen Geistes, der den geistlichen Menschen in uns schafft, erklärt, wogegen der Text offenbar spricht.

allesdurchbringenden Augen und für unser ethisches Verhältniß zu Gott gründlichst rein macht, indem es dasselbe entzündend und heiligend für die Auferstehung zum Leben und für die Verklärung und auch diesseits schon zur Behausung des hl. Geistes weiht. So ist also wie unser Person- (oder geistiges) Leben, so auch unser Natur- (oder leibliches) Leben in einen Stand der Heiligkeit versetzt, in welchem wir getrost vor Gott den Allmächtigen treten können. Nun wohl! Bezeugt Das der Apostel — und seine Worte können wohl kaum anders verstanden werden —, so folgt daraus, daß der Getauften Leiber vor Gott andere sind, als der Ungetauften Leiber, über welche die Schrift schweigt (weßhalb wir auch nicht mit Hollaz sagen möchten, daß sie als *cadavera deformia, pallida, foetida* hervorgehen würden). Die *σάρξ* zerfällt als Das, was der Erde nur angehört; aber das *σώμα* bleibt auch im Grabe, bis zu der Stunde, da es der Herr zu einem verklärten, für ein andres Leben taugenden Leibe erwecken und umbilden wird¹⁾. Deshalb sollen uns auch die Leichname unsrer Verstorbenen heilig sein; und daß sie es sind, daß sie zur Auferstehung bestimmt sind, soll die Kirche bekennen und bezeugen an den Gräbern mit dem Gebete: daß die Auferstehung des *σώμα* nicht sein möge eine Auferstehung zum Gerichte, sondern zum ewigen Leben, und mit dem symbolischen bei uns gebräuchlichen Werfen der Erde auf den Sarg und den dabei gesprochenen Worten. Nicht Sentimentalität ist es, sondern unser freudiger Glaube, daß der Leib, den wir in's Grab legen, ist eine „Saat von Gott gesät“, bestimmt zur Auferstehung, und dieser Glaube verlangt kein Recht beim Begräbniß und in der Liturgie desselben. Diesem nach kann es uns nur sonderbar und bedenklich lauten, wenn Dr. Kl. sagt (S. 176): „Ueberhaupt liegt in der Auferstehung gar nichts, was der Verwesung des Leibes das Moment der Strafe nähme.“ Derselbe Leib, freilich nicht ein sich apart im Leibe gebildet habender Auferstehungsleib, sondern dieser unser Leib soll doch auferstehen

1) Von der „immateriellen Leiblichkeit“ der von dem Leibe geschiedenen Seele, nach welcher diese sich auch „sichtbar“ machen kann, welche Delitzsch Psyc. S. 370 f. annimmt, gestehen wir, sie nicht fassen zu können.

durch die Macht des Auferstandenen und in Kraft der Erlösung vom Tode und ist daher selbst der Auferstehungsleib, woher wir auch nicht unterschreiben können die Worte Kl.'s (ebd.): „wir werden also der ganzen Theorie von einem Auferstehungsleibe keinerlei Einfluß auf die liturgische Gestaltung des Begräbnißes zu gestatten haben“, — wir werden vielmehr dabei beharren müssen, daß gerade in der Auferstehung Das liegt, was der Verwesung des Leibes das Moment der Strafe nimmt; denn das Moment der Strafe liegt doch gewiß in etwas Anderem, wenn es überhaupt noch bei dem erlöseten Gläubigen da ist, als in Dem, was in dem sich seiner nicht bewußten Leibe geschieht. Kl. fährt fort: „Man darf nie vergessen, daß die Auferstehung Allen geschehen, und daß es nicht blos eine Auferstehung zum Leben, sondern auch eine Auferstehung zum Gerichte geben wird; die Gewißheit, daß Der, den wir begraben, auferstehen wird, ist also für sich noch kein Trost, kann ebensowohl Furcht als Hoffnung wirken, und wirkt erst tröstlich, wenn wir das Andere hinzunehmen dürfen, daß derselbe durch Jesum entschlief.“ Wer könnte oder dürfte Das leugnen oder vergessen? Allein das ist ja eben die tröstliche Hoffnung die wir haben, daß die Unrigen in so fern in Jesu oder durch Jesum entschlafen sind, als sie Glieder an seinem Leibe, und zwar, sagen wir ausdrücklich, nicht blos psychisch sondern auch somatisch sind, und wir stehen am Grabe nicht als die Nichtenden, sondern als die Bittenden und Hoffenden. Und so wird es uns auch nicht weiter irre machen können, was Dr. Kl. in verstärkten Worten darüber wiederholt, daß in der Verwesung wir nichts als die Erfüllung des göttlichen Zornwortes 1 Mos. 3, 19 zu sehen haben. Soll dieses Zornwort für uns Erlösete noch dieselbe Bedeutung haben, wie zur Zeit des Gesetzes, dann wäre es doch sonderbar, wenn die Todesstrafe nur an dem todten Leibe sich vollzöge und nicht auch an der Seele, und wir können daher unsrerseits auch nur wiederholen: der Tod ist uns etwas Anderes, als er der Zeit war, die noch unter dem Fluche des Gesetzes stand.

3. Kommen wir uns schon bei der zweiten von Dr. Kliefoths dogmatischen Prämissen solcher doch wohl keineswegs geringer Be-

denklichkeiten nicht erwehren, so auch nicht bei der dritten. Er nimmt sie aus dem Zwischenzustande der Seele, nämlich zwischen Sterben und Weltgericht, — offenbar, wie der Verfolg der Abhandlung zeigt, um das in der Einleitung bereits verworfene „Beten für das Seelenheil der Verstorbenen“ aus der Liturgie bei Begräbnissen ganz und für immer herauszuthun. Nachdem er die Vorstellung von einer Psychopamychie oder von einem Seelenschlase in Uebereinstimmung mit den meisten Dogmatikern und mit Delitzsch Psychol. S. 360 ff. kurzweg verworfen, also sich für ein selbstbewußtes Fortleben der Seele nach dem Sterben des Leibes erklärt hat, stellt er diese seine Prämisse dahin auf (S. 177): „das im Tode liegende Moment der göttlichen Strafe trete an der vom Leibe getrennten Seele darin heraus, daß der Tod der Gnadenfrist ein Ende macht, Gericht, Vorgericht ist.“ „Ob der Mensch in seinen Sünden oder im Herrn stirbt, das, sagt der Hr. Pf., entscheidet über seine ganze Zukunft und Ewigkeit, und nach dem Tode ist Bekehrung nicht mehr möglich, aber mit dem Tode ist der im Glauben Gestorbene auch von Gott angenommen — so halten unsere Bekenntnisse, und so werden auch wir halten müssen.“ Hiermit, mit einer so entschiedenen Behauptung, scheint uns nun freilich nicht recht zu vereinigen, wenn der Pf. in den unmittelbar diesen vorhergehenden Worten „dies Kapitel“, nämlich vom Zwischenzustande, noch zu den „offenen Fragen“ zählt, und sodann, trotz der Bekenntnisse unsrer Kirche, der Frage nicht ganz auszuweichen vermag, wie es dem mit denen im Zwischenzustande sich verhalte, die in diesem Leben nicht einmal zum Heile berufen sind? ob unsre Dogmatiker nicht ein Zuviel thun, wenn sie jeden Mittelzustand auch für diese läugnen? und ferner: wohin denn die ungetauften Kinder kommen? Sonderbarer Weise meint er, die Frage darnach übergehen zu können, entschließt sich aber doch beiläufig zu dem Zugeständnisse (S. 178): es habe durchaus kein dogmatisches Bedenken, anzunehmen, daß es, „für die in diesem Leben nicht Berufenen (Neger, Chinesen, ungetauften Kinder u. s. w.) einen Zwischenzustand gebe, in welchem der Herr noch seine Mittel hat, auch ihnen noch sein Heil darzutragen, auf daß auch sie noch zum Glau-

ben oder Nichtglauben sich entscheiden.“ Das aber müsse uns ohne Frage gelten, daß es für Diejenigen, die in diesem Leben berufen waren „keinen Zwischenzustand giebt, sondern daß für sie in dem Moment des Todes die Gnadenfrist zu Ende geht, und die Entscheidung über Seligkeit oder Unseligkeit fällt.“ Diesen Satz festzuhalten, dazu zwingen uns eine Reihe von Schriftstellen, sodann die unsittlichen Rückfolgerungen, die sich sofort ergeben würden, wenn es noch „nachträglich drüber“ eine Befehung zum Seligwerden für die hier der Berufung nicht Folgenden gebe, und endlich der Umstand, daß das Zugeständniß einer Gnadenfrist noch nach dem Tode „die ganze Lehre unsrer Kirche und namentlich die Lehre von der Rechtfertigung erschüttern“ müßte, weil „wenn wir unsrer Seligkeit nicht dadurch gewiß sind, daß wir im Glauben sterben, sondern erst durch das, was wir nachher weiter werden, nicht die Rechtfertigung, sondern die Heiligung uns selig macht.“ (S. 179). — Dieser letzte Grund, so nackt wie er hingestellt ist, geht, wir bekennen es, über unsern Horizont, da wir nicht loskommen können von der Meinung, daß, wenn das Verhältniß, in welchem Rechtfertigung und Heiligung zu einander hier in diesem Leben stehen, nicht die ganze Lehre unsrer Kirche und namentlich nicht die Lehre von der Rechtfertigung gefährdet, doch unmöglich diese Lehre gefährdet und erschüttert werden kann, wenn dieses Verhältniß zwischen Rechtfertigung und Glauben auch noch eine Zeitlang nach dem Tode, etwa bis zum Weltgerichte, fort dauert, und wenn die Gnadenfrist, welche den Berufenen hier gewährt wird, auch noch im Zwischenzustande den Berufenen auf eine Zeit ausgedehnt wird, auf daß auch sie noch zum entschiednern Glauben oder Nichtglauben Raum und Zeit gewinnen. Den zweiten Grund von den unsittlichen Rückfolgerungen müssen wir zum Theil zugeben¹⁾, jedoch nur, wenn die Schrift uns durchaus verbietet, die Möglichkeit einer Befehung nach dem Tode zu hoffen; thut sie das nicht, so hätten wir die Lehre von der Möglichkeit der Befehung nach dem Tode nur

1) Obwohl es keine andern sind, als die, welche der Unbestand fort und fort aus der Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden, von der Vergebung der Sünden u. s. w. zieht.

so zu fassen, daß eben aus derselben solche Rückfolgerungen nicht gemacht werden könnten, was gewiß keine besonders schwere Aufgabe wäre. Wie steht es also mit den Schriftstellen, die es klar aussprechen sollen, daß es für die im Leben Verufenen keinen Zwischenzustand giebt, sondern daß für sie der Moment des Todes auch das Ende aller Gnadenfrist und die letzte Entscheidung über Seligkeit oder Unseligkeit sei? Indem die Schrift das Weltgericht, die letzte Entscheidung, erst an's Ende der Welt setzt, (wovon weiter unten), so setzt sie ja damit auch für die Verufenen, für Gläubige und Ungläubige gleichermaßen, einen Zwischenzustand, in welchem doch irgendwie die erbarmende, fördernde, vollendende Gnade ihr Werk treiben muß; denn wozu wäre sonst der Zwischenzustand? Und wenn die Schrift sich über diesen so ganz entschieden, ohne auch nur im Mindesten einer Hoffnung Raum zu lassen, ausdrücke, wenn es nicht andre Schriftstellen gäbe, die auch noch für die Schwachgläubigen Hoffnung ließen, oder das Empfangen Dessen, was ein Jeglicher gethan hat bei Leibes Leben (was ja überdem sehr wohl stattfinden kann, auch wenn die Zwischenzeit eine Gnadenzeit wäre¹⁾ modificirten oder milderten oder in ein andres Licht stellten, als in welches es der Hr. Vf. (S. 179) stellt — woher dann das Schwanken der Dogmatiker in ihren Bestimmungen über den Zwischenzustand in dieser Hinsicht bis auf den heutigen Tag? Woher Das, daß Dogmatiker, die unzweifelhaft zu den bekennnistreuen und orthodoxen gehören, wie z. B. Hahn, dennoch beharrlich lehren: „Wir sind zu der Hoffnung berechtigt, daß die Gnade des All-

1) Wir können hierin nicht ganz Dem bestimmen, was Hr. Dr. A. v. Dettingen in seiner Disp. de peccato in Sp. S. p. 117—124, namentlich in Bezug, auf 2 Cor. 5, 10 sagt. Je mehr er auch diese Stelle, wie die andern angeführten auf das Weltgericht bezieht, und dabei zugeföhren muß, daß in ihnen der status medius „silentio praetermittitur“ desto weniger, scheint uns, hat der Hr. Vf. ein Recht, zu behaupten, daß eben dieser status medius „minime excluditur“; desto mehr also bleibt auch der status medius für die Gnadenwirkung des Herrn offen. Auch will es uns nicht recht einleuchten, wozu denn Christus, wie der Hr. Vf. aus 1 Petr. 4, 6 erweist (p. 112 ff.), allen Todten das Ev. verkündigen läßt? Der Heiland der Sünder kann es doch vor dem Weltgericht wohl nicht thun, um vim suam criticam auszuüben und se ad maturitatem obdurationis et oblutationis in testimonium Spiritus sancti (p. 111) zu führen. Dagegen spräche 1 Petr. 4, 6 selbst entschieden.

barmherzigen in diesem Zustand zwischen Tod und Auferstehung zur Rettung derjenigen unsterblichen Geister wirken werde, welche nicht sowohl aus Bosheit und Starrsinn, als aus Unwissenheit, Leichtsinn und Uebereilung gegen Gottes Willen handelten und den Hauptzweck ihres irdischen Daseins verloren.“ (A. Hahn Lehrb. des chr. Glaubens Th. 2, 2. Ausg. 1858. S. 423)? Woher die durchgängige Geneigtheit der Dogmatiker, auch der strengsten, doch noch — so zu sagen — ein Hintertürchen offen zu lassen, durch welches auch die Verufenen, die nicht völlig im Glauben sterben, in die Seligkeit nach ihrem Tode eingehen könnten, wofür sie ihre Zuflucht zu Matth. 5, 20. 18, 34, oder zu der Höllenfahrt Christi, oder auch zu der allerdings unhaltbaren Lehre von einer Wiederbringung aller Dinge nehmen? Woher, wenn die Berufung hier in diesem Leben so durchaus entscheidend ist, woher dann bei Dr. A. selbst nicht nur die Geneigtheit, die Lehre vom Zwischenzustande zu den offenen Fragen zu zählen, sondern auch sein Zugeben eines solchen für die ungerufen Sterbenden, für Chinesen und Neger, wie er sagt, für die ungetauft Gestorbenen, in welchem „der Herr noch seine Mittel hat, auch ihnen noch sein Heil darzutragen“? Woher? Etwa aus Sentimentalität, oder aus einer gewissen Weichmüthigkeit, die sich scheute, aus der Lehre von der Rechtfertigung die letzten Konsequenzen zu ziehen? Nun, diese werden wir wohl Dr. A. nicht Schuld geben wollen. Es ist etwas Anderes, was die Dogmatiker, auch selbst strenge, wenigstens schwankend oder zu gewissen Beschränkungen geneigt macht. Es ist erstlich das Dunkel, welches die Schrift über den ganzen Zwischenzustand liegen läßt; es ist zweitens das Moment für die Milde rung, welches wirklich in der Höllenfahrt Christi und in manchen Stellen der heil. Schrift enthalten ist; es ist aber fast noch mehr drittens das nicht abzuleugnende Gefühl, daß, wenn, wie A. sagt, in den Moment des Todes für die Verufenen bereits schon die allendliche Entscheidung über Seligkeit oder Unseligkeit fallen soll, die Christen, die Verufenen, übler dran wären, wie die Heiden; es ist endlich die Besorgniß, bei solcher Entscheidung, wie Dr. A. sie annimmt, entweder in die absolute Prädestination Calvins hineinzu gerathen, oder Gott eine

offenbare Ungerechtigkeit d. h. reine Willkür in Entscheidung über Seligkeit und Unseligkeit Schuld geben zu müssen. Es soll also von der Annahme der Berufung hier in diesem Leben durchaus abhängen, ob die Seele mit dem Tode sofort in alle Ewigkeit selig oder unselig werde. Wie denn aber? Ergeht die Berufung an Alle hier in diesem Leben in gleicher Weise? In der Taufe wohl; doch diese Berufung in der Taufe, die kräftigste weil die sacramentliche, kann Dr. Kl. nicht meinen; sonst müßten alle Christen, Alle, welche die Taufe empfangen haben, selig werden. In dem Sinne, in welchem er die Berufung nimmt, kann er nur die Verkündigung des Evangeliums an die Getauften darunter verstehen, also die *vocatio specialis* der Dogmatiker im *ordo salutis*. Wird denn aber den Getauften, Denen, die durch die Taufe angenommen sind in die Gemeinschaft der durch das Evangelium fortwährend berufen werdenden, damit sie im Glauben Das, was ihnen geschenkt ist in der Taufe, sich aneignen, dazu realiter gelangen, wird Denen das Evangelium überall, in einer gleichen Kraft und mit gleicher Wahrheit (unvermischt von Menschenjümdlein) hier auf Erden verkündigt? Hat es nicht eine ganze Zeit, die Zeit des Nationalismus, gegeben, in welcher die Meisten vom Evangelium so gut wie gar nichts zu hören bekamen? Gibt es nicht jetzt noch eine Menge von Menschen, denen durch Das, was sie von Kindheit an in ihrer nächsten Umgebung sahen oder durch ihre vereinsamte Lage fast die Möglichkeit fehlt, sich im Glauben durch's Evangelium auszubilden? Hat der eine nicht einen Seelsorger, der ihn kräftig und lebendig beruft, während der Andere an einen Seelsorger gewiesen ist, der keines seiner Seelenbedürfnisse zu wecken oder zu befriedigen versteht? Inmitten der unzähligen Spaltungen und Partheiungen in der Christenheit, ist es nicht dem Einen leichter, dem Andern schwerer zur Erkenntniß der Wahrheit und damit zum seligmachenden Glauben zu gelangen? In unsrer Zeit voll Notten, voll materialistischen Spuckes, in der die sogenannte Bildung fast aus lauter Sätzen besteht, die ebenso viel Vorurtheile gegen wesentliche Grundlehren des Evangeliums enthalten und einslößen — kann man es da immer nur der Verstocktheit, dem Nichthörenwollen zuschreiben,

wenn das Wort Gottes wie auf einen hartgetretenen Boden fällt, und wenn so Viele die Todesstunde erreichen, ohne von ihrem Heilande etwas zu wissen? Kurz — was ist davon weiter zu reden! — es ist unter den Berufenen nicht bei Allen die Schuld gleich groß, wenn sie dem Evangelium bis zur Todesstunde fern blieben. Der Eine ist ein offener Verächter, weil er das Evangelium reichlich und kräftig zu hören bekam, und es dennoch verschmähte; der Andre ist noch nicht ein Verächter zu schelten, wenn bei ihm Statt findet, was Paulus sagt: Wie sollen sie glauben, das sie nicht hören? oder wenn er in dem Gezänk um ihu her, ganz irre in seinem Glauben geworden ist, und sein ganzer Glaube höchstens ein jämmerliches Flickwerk von hier und da aufgerafften Formeln ist; er ist ein Kind unsrer Zeit, die der Subjectivität so gänzlich verfallen ist, daß sie von der Objectivität der Wahrheit kaum eine Ahnung hat, wenn er von dem Bekenntniß seiner eignen Kirche, so er noch überhaupt davon etwas hört, herausnimmt, was eben dieser seiner Subjectivität zusagt, das Andre fahren läßt oder sich zurechtlegt, wie er eben kann, und so dahinstirbt. Allerdings liegen da Räthsel in dem Walten Gottes vor uns, die wir nicht zu lösen vermögen. So lange aber diese Räthsel noch da sind, so lange unlegbar die Einen in Hinsicht auf die Gelangung zum Glauben günstiger gestellt sind, als die Andern, so ist nicht einzusehen, wie man, wenn dennoch Jene und Diese im Moment des Todes mit ganz gleichem Maße gemessen werden sollen, der *praedestinatio absoluta* oder der Klage über Willkür in Gottes Entscheidung entgehen kann. Daher die Bedenklichkeit nicht nur älterer, sondern auch fast aller unter den neuesten Bearbeitern der Eschatologie¹⁾, den Tod als die letzte, allendliche Entscheidung über Seligkeit oder Unseligkeit so apodiktisch

¹⁾ Beispielsweise führen wir nur an Mayhahlen: Der Tod, das Todtenreich und der Zustand der von hier abgehenden Seelen, welcher S. 90 ff. ausführlich, daß in den Ort der Qual komme jede durch eignes Verschulden, von Gott entfremdete Seele; und den neuesten, General-Major von Rudloff: Die Lehre vom Menschen nach Geist, Seele und Leib, sowohl während des Erdentens, als nach seinem Abschiede aus demselben, Leipzig 1858, der geradezu für eine Entscheidung erst nach dem Tode das Wort nimmt. Ist Rudloff auch ein Laie, so doch gewiß ein solcher, der sich Stimmrecht selbst unter gelehrten Theologen erworben hat, wenigstens durch seine kirchenhistorischen Schriften.

zu erklären; daher auch die Willigkeit Derer, die in der Theorie, im System ihn als solchen unbedingt hinstellen, doch in der Praxis, im Einzelfalle, Ausnahmen zu gestatten, und am Sarge Solcher, die in ihren Augen nur Ungläubige sein können, die Nachbleibenden auf die Gnade Gottes zu verweisen. Es hat freilich seine volle Wahrheit, um es mit W. Hoffmanns Worten (Die letzten Dinge S. 7) zu sagen: „Wie du im Augenblicke des Todes bist, so wirst du in der Ewigkeit sein, und nach deinem Sinne und Wesen bestimmt sich dein Loos“. Nach der Richtung, welche die Seelen hienieden genommen in Sein und Wesen, und nach den Werken, die sie darnach gethan, bestimmt sich das Loos, das Ergehen der Abgeschiedenen. Aber nur Die, welche selbstbewußt und entschieden, mit Verstockung gegen das ihnen hier „dargebrachte“ Evangelium die Richtung von Gott ab nahmen, werden unzweifelhaft der Entscheidung zur Verdammniß unterliegen. Sollen wir aber Alle und Jede, bei welcher es hier noch zu keiner eigentlichen Entscheidung gekommen ist, die noch zwischen Glauben und Nichtglauben schwanken, ja irreführt von Andern, verflochten in die kräftigen Irthümer dieser Zeit, bis zuletzt sich fast mehr zu diesem neigen, weil ihnen der Glaube (objectiv und subjectiv) in seiner Herrlichkeit während ihres Lebens nicht entgegengetreten war — sollen wir die Alle mit in die ewige Verdammniß weisen — mit welchen schrecklichen Gefühlen müßte dann die Liebe an den meisten Gräbern stehen! Ja, wer könnte dann seiner Seligkeit gewiß sein, da unser Glaube durch so viel Schwankungen geht, oft ein so elend, jämmerlich Ding ist, und unser Keiner wissen kann, wie derselbe im letzten Kampfe die Prüfung bestehen wird? Scheint es nicht noch viel bedenklicher für die Lehre von der Rechtfertigung, wenn, wo es in diesem Leben noch zu keiner Entscheidung für den Glauben bei einem Menschen gekommen ist, doch der Tod allendlich über sein Schicksal in der Ewigkeit entscheiden soll, da wir doch nur eine Rechtfertigung *sola fide* kennen, die *fides salvifica* aber doch nur aus einer subjectiven Entscheidung hervorgehen kann? Doch wir lassen solche Fragen und halten uns lieber an die Antwort, die der Herr seinen Jüngern, als sie fragten: *Se, wer kann denn selig werden?* gab. Er sah

sie an und sprach zu ihnen: Bei den Menschen ist es unmöglich, aber bei Gott sind alle Dinge möglich (Matth. 19, 26). Da ist uns die Christen-Hoffnung gegeben, daß es noch eine Fortentwicklung im Glauben auch nach dem Tode gebe, daß den Schwachen im Glauben, wenn sie solche nur nicht durch Verstockung geworden sind, Dasselbe zu Gute käme, was Dr. Kl. den Heiden zugestehet, nämlich, daß der Herr sich noch jenseits ihrer erbarmen und nach seiner Gnade sie vor dem Weltgericht dazu rufen werde, daß sie sich für Glauben oder Nichtglauben entscheiden, oder mit andern Worten: daß die Verufung nicht für Alle unbedingt mit der Todesstunde ein Ende nehme, sondern auch für Getaufte, es sei denn, daß sie hier in diesem Leben die an sie deutlich ergangene Verufung durchaus nicht annehmen und ihr nicht folgen wollten, jenseits auf irgend eine Weise ihren Fortgang habe, ehe das Weltgericht die letzte Entscheidung bringt. Die Aufgabe der Dogmatik ist es — noch hat sie dieselbe nicht gelöst — diese Hoffnung nach der Schrift so zu formuliren, daß man nicht „unsittliche Rückfolgerungen“ daraus ziehen könne. Aber bei der notorisch bisherigen Unausgebildetheit der Lehre von den letzten Dingen und namentlich vom Todtenreiche, bei der ebenso notorisch bisher mangelhaften und schwankenden dogmatischen Ausführung der Lehre von der Höllenfahrt Christi, glauben wir immer noch, uns an den Gräbern der Abgeschiedenen mit Hoffnungen für sie trösten zu dürfen, deren Vernichtung Viele in Verzweiflung hineinführen würde. Wo eine Lehre noch offene Fragen läßt, wie Dr. Kl. selbst von der über den Zwischenzustand eingestehet, da darf man ihr in der Liturgie nicht den Einfluß gestatten, wie einer völlig entschiedenen dogmatischen Prämissen. Der Liturg am Grabe ist nicht Richter und muß sich sorgfältigst hüten, rein menschliche Gefühle, die aus der von Gott in's Herz gelegten Liebe hervorgehn, zu verletzen. Die liturgische Formel beim Begräbniß muß den ganzen Ernst des Gottesworts, aber zugleich jede Hoffnung, die uns das Gotteswort für die Entschlafenen, und sei es auch nur ein Schimmer der Hoffnung, zum Troste für die Nachbleibenden übrig läßt, zum Ausdruck bringen; das ist das Ziel, nach welchem sie zu streben hat. Und läßt uns die heilige

Schrift dadurch, daß sie überhaupt einen Zwischenzustand zwischen Sterben und Weltgericht setzt, dadurch, was sie von Christi Niederkunft zur Hölle oder seiner Einwirkung auf den Hades und in allen den Stellen sagt, die man fälschlich zum Beweise einer Wiederbringung aller Dinge gemißbraucht hat, -- läßt sie uns dadurch einen Schimmer der Hoffnung dafür, daß es eine Fortentwicklung auch der Verstorbenen im Glauben noch nach dem Tode gebe, und damit auch Stufen der Seligkeit, einen mehrfachen Himmel, so hat der Liturg und der Redner am Grabe nicht das Recht, diesen Trost den gläubigen Herzen der Trauernden zu rauben. Und wie wird er am Besten diesem Troste und dieser Hoffnung ihr Recht werden lassen? Wir meinen so, wie es die Kirche schon in den apostolischen Constitutionen und dann immer gethan hat: durch das Gebet für die Verstorbenen.

4. Gehen wir nun zu Dr. Kliefoths vierter dogmatischer Prämissen über, so scheint es zuerst, der verehrte Mann sei keineswegs gesonnen, uns die eben erwähnten Hoffnungen für die abgeschiedenen Seelen und somit auch das Recht zum Beten für sie zu nehmen. Er schränkt nämlich selbst ein, — wie uns dünkt, nicht ganz consequent — was er in der dritten Prämissen so scharf hingestellt hat. Er gesteht auf einmal zu, der Tod sei nicht das Endgericht (S. 179 f.); zwischen dem Gerichte im Tode und dem Endgerichte nach der Auferstehung müsse also jedenfalls ein Unterschied stattfinden. „Die Bekenntnisse“ fährt er dann fort, „lassen sich auf die Bestimmung dieses Unterschiedes nicht ein; wir haben also darüber nur Theologumena“. Die alte Dogmatik hebe den Unterschied zwischen dem ersten Gerichte im Tode und dem Endgerichte eigentlich ganz auf, „so daß für das Endgericht kein wirkliches Urtheilen und eigentlich nichts übrig bleibt als das Moment der öffentlichen Darstellung vor Himmel und Erde,“ — also etwa die Declaration Dessen, was schon beim Sterben eines Jeglichen völlig entschieden war. Er räumt ein, gegen diese, unlegbar vielen Zwischenfragen und Schriftbedenken ausgesetzte Anticipation des Endgerichts lasse sich mit Grund mancherlei einwenden, neigt sich sogar zu der Ansicht, „daß mit dem Tode keine Vollenbung weder im Bösen noch in der

Heiligung plötzlich geschehe, sondern daß in dem Leben drüben die Gläubigen wie die Bösen sich vollenden, Jeder von dem Punkte aus, den er sterbend einnahm,“ welche Entwicklung eben mit dem Endgericht abschließen (S. 180). Hoffen wir aber damit eine Milderung der im Grunde doch auch das Gericht im Tode dem Endgerichte gleich stellenden dritten Prämissen zu erhalten, so werden wir sogleich eines Andern belehrt, indem er die vierte schließt: „Indessen die Kirche hat bisher keine dieser Theologumena sanctionirt, und die Ordnung des Begräbnisses wird sich demnach hüten müssen, eine derselben positiv hin zu stellen und maßgebend zu machen“. So nimmt er mit der einen Hand als Liturg, was er als Dogmatiker mit der andern Hand gegeben hat. Also der Liturg soll verfahren, als ob kein offener und eingestandener Mangel in der „alten Dogmatik“ vorhanden wäre und als ob wirklich Gericht im Tode und Endgericht der Sache nach zusammenfielen, ungeachtet wirkliche „Schriftbedenken“ dagegen sind? Wenigstens hat uns Dr. Kl. darüber im Dunkeln gelassen, wie er dann seine dritte Prämissen, die doch auch hiermit für ein „von der Kirche nicht sanctionirtes“ Theologumenon erklärt wird, zur Vorschrift für den Liturgen machen kann, unlegbar der ganzen bisherigen liturgischen Praxis der Kirche zuwider, welche doch auch einer Sanctionirung der ihr zu Grunde liegenden dogmatischen Idee fast gleich kommt, wie sich ergeben wird, wenn wir speciell von den Fürbitten am Grabe zu reden haben werden.

5. Noch mehr belehrt uns Dr. Kl. eines andern durch die fünfte Prämissen, welche wörtlich also lautet: „Schon daraus, daß die Kirche nicht weiß, wie es in jenem Zwischenzustande zugeht, folgt, daß es nicht die Aufgabe der Kirche des Diesseits sein kann, auf den Heilsstand oder die Heilsentwicklung der Gestorbenen helfend und fördernd einwirken zu wollen und zu sollen“. In der nachträglichen Bekehrung der in ihren Sünden und ungläubig Gestorbenen arbeiten zu wollen, oder auch nur für deren „nachträgliche Bekehrung und Erlösung beten“ zu dürfen, sagt er weiter, dürfe der Kirche gar nicht einfallen. Aber auch die fortgehende Heiligung der im Glauben Entschlafenen, wie wahrscheinlich solche auch sei, zu befördern, sei nicht in der Kirche Hände gegeben; sie habe dazu

keine Mittel; dem „lediglich Wort und Sacrament“ seien die Mittel, um auf die Heiligung anderer einzuwirken, und die könne sie doch nicht auf die Gestorbenen anwenden; sie könne sie nicht taufen, noch ihnen predigen, auch nicht ihnen das Abendmahl reichen, ebenso wenig, wie sie selbst Gnademittel machen dürfe (S. 181). — Sonderbar! Klingt's nicht, als ob Hr. Dr. Kl. doch über den Zwischenzustand mehr wisse, wie die Kirche? Wer giebt ihm das Recht, so die diesseitige Kirche oder Gemeinde von der jenseitigen zu trennen, welche nach der ganzen Anschauung der Schrift unlesugbar Ein Ganzes, Eine Gemeinde des Herrn bilden und in genauester Verbindung und Gemeinschaft mit einander stehen? Wer giebt ihm das Recht, die Einwirkung auf Andre, so weit sie in Menschenkraft gelegt und möglich ist, auf Wort und Sacrament zu beschränken? Gebietet uns die Schrift nicht geradezu Fürbitte für einander zu thun? Doch halt! Die Fürbitte fällt dem Hrn. Verf. noch ein. Was aber sagt er von ihr? „Wir thäten mit ihr, heißt es S. 182, zwar nichts Freventliches, da Solches in dem Willen Gottes liegen mag, aber wir thäten etwas Unnützes“. Wie? Unnützig, was in dem Willen Gottes liegt? Ist Gott so gnädig und barmherzig, Rücksicht auf die gläubige Fürbitte der Liebe für die Lebenden zu nehmen, wo steht geschrieben, daß Er durchaus keine Rücksicht auf die gläubige Fürbitte der Liebe für die Entschlafenen nehmen wolle? Wollte man dies behaupten, würde man damit nicht die unbedingte Verheißung, die der Herr dem Gebete in seinem Namen gegeben hat (3. B. Matth. 18, 19), willkürlich beschränken? Steht die diesseitige Gemeinde des Herrn mit der jenseitigen in innigster Gemeinschaft, können wir dann nicht mit vollem Grunde hoffen, daß, was das Gebet für Lebende leistet, auch in irgend welcher Weise seine Anwendung finde auf die Abgeschiedenen? Wir mögen der Sentimentalität kein Opfer bringen. Aber sollte Gott wirklich nicht haben wollen, oder nur zulassen, ohne zu hören, daß Eltern für ein früh verstorbenes leichtsinniges Kind, Kinder für den glaubensschwachen Vater u. s. w. Ihn anrufen? Sollte Er nicht ansehen die Thränen der Mutter um den verirrten, nun auch im Tode verlorenen Sohn (Jes. 49, 15)? Sollte man solche Bitten und Thränen um will-

kürlicher dogmatischer Festsetzungen willen untersagen oder für „unnützig“ erklären, so sehe man zu, daß man nicht damit Hoffnungen, welchen die Schrift, indem sie den Zwischenzustand mit einem Schleier bedeckt sein läßt, Raum giebt, todtschlage, und manches traurige Herz durch seine unberechtigte dogmatische Härte breche. Die Liebe, welche der Tod ja nicht im Herzen vernichten soll (1 Cor. 13, 8. 13.) fordert geradezu die Fürbitte für die Todten und darum auch für die Liturgie am Grabe. Dr. Kl. zwar will uns mit der katholischen Messe schrecken (S. 181), in die wir dadurch hineingerathen könnten; aber wer denkt denn daran, am Grabe, wie die Römischen „aus dem Abendmahl ein Werk“ zu machen, „daß auch ohne Empfang und Genuß nützlich soll? (S. 181). Es ist nur die Rede vom Gebet, von der Fürbitte am Grabe und davon, durch das Gebet die Gemeinschaft der Kirche des Diesseits mit der jenseitigen zu unterhalten; das Sacrament hiezu mißbrauchen zu wollen, kann dem Protestanten nur ein Gräuel sein. Freilich will Dr. Kl. uns daraus, daß die Kirche des Diesseits und des Jeneseits Eine Gemeinde des Herrn bilden, nichts für unsre Sache zu folgern gestatten, ungeachtet er es zugiebt; nur etwa für die ohne Berufung Gestorbenen zu beten, könne noch einen Sinn haben u. s. „indessen,“ setzt er befremdend genug hinzu, „interessirt uns das hier nicht, da wir nur Berufene begraben,“ und endigt seine fünfte Prämisse mit den Worten: „Das Begräbniß wird sich demnach alles Handelns an den Todten zu deren Heil in Gebet oder Action, vollständig zu enthalten haben“. Allein die uralte Praxis der Kirche gilt uns mehr als solche Theologumenen, gegen die sich das natürliche Gefühl des frommen Herzens empört, das zum Gebet für die entschlafenen Lieben an ihrem Grabe treibt und welchen der Redner und Liturg am Grabe gerecht zu werden suchen muß, und es kommt nur darauf an, daß er es in rechter Weise werde und nicht den Wahn begünstige, daß jeder Berufene auch sofort, wenn er sterbe auch selig oder „flugs ein Engel“ (S. 167) werde. Wir wollen den Trost in der Trauer um theure Angehörige, der in dem Gebete für sie liegt, nicht fahren lassen, in dem gläubigen Vertrauen, daß, wo die rechte Liebe bittet und fleht, Gott auch hört, und daß die Macht der

gläubigen Liebe, von der uns gesagt ist, daß sie nimmer aufhört, auch über das Grab hinausreiche, weil auch dort der Heiland waltet, der keinem Gebete des Glaubens sein Herz verschließt, und als der ewige Hohepriester jede Bitte der Seinen vertritt vor seinem himmlischen Vater. Und so wollen wir immerhin die alte Praxis der Kirche bewahren und dabei ruhig darauf warten, worauf auch Hr. Dr. Kl. wartet, wenn er S. 170 sagt: „Eine ausgebildete Kirchenlehre vom Tode und den letzten Dingen kann man nicht machen. Vergleichen schenkt Gott seiner Kirche in ihrer geschichtlichen Führung, und es steht zu hoffen, daß er uns in die vollere Erkenntniß jener Lehrstücke zugleich mit der Lehre von der Kirche, zu welcher sie gehören, in der Folge der nächsten Zeiten führen werde,“ — bis dahin aber doch ja recht vorsichtig darin sein, die Liturgie nach vorläufigen dogmatischen Prämissen umzugestalten. — Die letzten der dogmatischen Prämissen Dr. Kliefoth's sind eigentlich nur Folgerungen aus den bisherigen fünf, und stehen oder fallen daher mit den Bedenklichkeiten gegen diese.

6. Die sechste lautet: „Der Leib wird — — wieder aufstehen; aber so wenig der Kirche Auftrag, Weg und Mittel gegeben sind, auf das weitere Leben der vom Leibe getrennten Seele einzuwirken, so wenig sind ihr Auftrag, Weg und Mittel gegeben, durch ihr Thun die Auferstehung des Leibes zu fördern oder zu bewirken.“ (S. 182). Das heißt doch nur wieder, die Sache auf die Spitze stellen oder unwichtig darstellen. In Gebet sich an die Gnade und Barmherzigkeit Gott wenden, kann man doch nur sehr uneigentlich ein auf das Leben der abgeschiedenen Seele einwirken Wollen nennen, oder man müßte dann auch jede Fürbitte für einen lebenden Sünder oder für einen Lebendigen überhaupt einen Eingriff in das Walten und in die Beschlässe Gottes, ein mit Gott mitherrschen Wollen nennen. Und gar nun die Auferstehung des Leibes fördern zu wollen, kann keinem Vernünftigen einfallen, da ja derselben ihre Zeit in der Schrift bestimmt ist. Aber Hr. Dr. Kl. scheint außer Acht zu lassen, daß es Pflicht der Kirche ist, Zeugniß und Bekenntniß von ihrem Glauben an die Auferstehung gerade am Grabe abzulegen, und das kann sie nur

durch Erinnerung an die Schrift und durch Dankgebet. Wir halten uns daher auch nicht weiter dabei auf, daß Hr. Dr. Kl. hier wiederholt, es sei, wenn der Mensch todt ist, zu spät, um seine Auferstehung und Seligkeit zu bitten, da die Entscheidung über letztere dann schon fest stehe (S. 183), und bemerken nur, daß, weil wir keine Herzenskündiger sind und also nicht mit Gewißheit in jedem Falle sagen können, wohin die Entscheidung ausgefallen sei, das Gebet der Hoffnung uns noch immer frei steht und wir dem Gebete sein Recht nicht nehmen dürfen. Nicht unbemerkt können wir doch aber weiter den Schluß dieser Prämissen lassen, der so lautet: „Die Kirche wird daher beim Begräbniß dabei stehen zu bleiben haben, daß sie den Leib begrabe und also in Erfüllung dieser Liebespflicht den Staub dem Staube wiedergebe, aber sie wird sich jedes Thuns und Handelns an dem zu begrabenden Leibe enthalten müssen, das den Anspruch machte, oder den Schein des Anspruchs erweckte, als ob sie mit ihren Worten oder Werken die göttliche That der Auferweckung an ihm effectuiren oder fördern wollte“ (S. 183). Wann ist die Kirche je so unsinnig gewesen — selbst die römische ist es nicht — auch nur zu denken, daß sie mit dem altherkömmlichen Einsegnen der Leichen, worauf in diesen Worten ohne Zweifel hingedeutet werden soll, an den Leichen etwas effectuiren oder bewirken könne oder wolle? Jedes Segnen der Kirche im Leben ist ja doch nur der Ausdruck des Glaubens, Gott habe etwas effectuirt oder werde etwas effectuiren oder bewirken. Und so ist es auch mit dem Segen, der über der Leiche gesprochen wird. Die Kirche erklärt durch den Liturgen, daß der todte Leib des Christen ihr nicht wie der Leib eines Thieres ist, der nur die Bestimmung hat, zu verwesen, sondern ein geheiligter Leib, aus dessen Staube einst der neue, verklärte Leib durch die Macht des Herrn erstehen soll. Und da sie das gewiß weiß und glaubt, so spricht sie das in Form des Segnens aus. Und da der Kirche des Diesseits nicht das Nichten zusteht, so hofft sie in Liebe auf die Gnade Gottes und im Vertrauen auf die Kraft der Erlösung Jesu Christi bei den Entschlafenen, daß ihre Auferstehung eine Auferstehung zum Leben sein werde; und nur, wo ihr solche Hoffnung durchaus benommen

ist, wie etwa bei Selbstmördern, trauert sie und wagt nicht, durch Segensworte solche Hoffnung auszudrücken.

7. Die siebente Prämisse, welche besagt, daß, da die Kirche an und für die Todten nichts mehr thun könne, sie an den Gräbern nur den Lebenden die einstige Auferstehung der Leiber, aber auch, daß der Tod der Sünde Sold sei, zu Lehre, Buße und Trost zu verkündigen und zu predigen habe — diese Prämisse braucht nach dem Bisherigen von uns nicht weiter besprochen zu werden.

8. Die einzige Prämisse, in welcher Hr. Dr. Kl. nicht nimmt, sondern giebt und zugesteht, ist die letzte, die achte: „Die Kirche weiß, daß mit dem Tode die Entscheidung über Seligkeit oder Unseligkeit eintritt — —, aber wie das Urtheil Gottes bei den einzelnen Menschen lautet, weiß sie nur ausnahmsweise. Daß Einer im Glauben und folgeweise selig gestorben ist, mag sie in den meisten Fällen hoffen, aber wissen kann sie es niemals mit Sicherheit; denn Gott allein sieht den Glauben. Und ob einer in seinen Sünden und folglich unselig gestorben ist, kann die Kirche nur in bestimmten Fällen wissen“ (z. B. wenn sich Jemand wissenschaftlich und willentlich und beharrlich bis an seinen Tod den Gnadenmitteln entzogen hat, oder wenn Jemand augenscheinlich in Sünden, durch Selbstmord, in Ausübung eines Verbrechens u. s. w. erschlagen wird). Daher wird die Kirche an den Gräbern nicht zu Gericht sitzen und mit Ausnahme solcher bestimmten Fälle „in allen andern Fällen von der Voraussetzung des seligen Todes auszugehen, danach im Begräbniß zu verfahren, und das Gericht Gott zu überlassen haben.“ Wir freuen uns zwar dieser Milde, können uns aber doch der Frage nicht ganz enthalten: darf der Liturg (denn von dem ist hier allein die Rede) von Voraussetzungen ausgehen? Wir sehen wohl, Dr. Kliefoth will gewiß damit den Lobhudeleien am Grabe nicht die Thüre öffnen, wünschten aber doch, er hätte bemerkt, diese Voraussetzung dürfe sich nicht anders als in Gebet und Segen äußern, und hier denn wenigstens hätte er uns Raum gelassen, um Gebet und Segen in die Liturgie hineinzubringen, denen er in den vorigen Prämissen den Zugang gänzlich abzuschneiden schien.

Blicken wir nun noch einmal auf alle diese acht Prämissen zurück, so können wir nicht umhin, zu bekennen, daß es uns scheint, Hr. Dr. Kl. halte sich als Liturg wenigstens in dieser Abhandlung vom Begräbniß mehr auf dem reformirten als auf dem lutherischen Standpunkte ¹⁾. Wir, unsres Theiles, sind keineswegs gesonnen, es tadeln zu wollen, wenn ein lutherischer Theologe, auch wenn er sonst ein exclusiver wäre, anerkennt, was in der reformirten oder in einer andern Kirche Gutes ist, und dieses Gute seiner Kirche anzueignen sucht. Dem gewiß hat auch die reformirte Kirche, wie jede, ihre Mission, und die Kirche des reinen Bekenntnisses wird in ihrer Fortentwicklung ohne Zweifel auch Das zu berücksichtigen, in sich aufzunehmen und zu verarbeiten haben, wofür eben die reformirte Kirche ihre Mission vom Herrn erhalten hat, um nicht bloß die relativ, sondern die absolut wahre Kirche zu werden. Allein gerade das Gebiet der Liturgie ist gewiß nicht dasjenige, in welchem die reformirte Kirche dargethan hat, daß sie dafür ihre Mission empfangen habe; eher das der Verfassung. Der Verfall der Liturgie in der lutherischen Kirche schreibt sich unleugbar von der Zeit her, wo diese in ihr sich den Grundsätzen der reformirten Kirche hingab. Das Charakteristische der reformirten Kirche auch in liturgischen Dingen ist nämlich bekanntlich Das, daß sie ganz absieht von der historischen Entwicklung, weil sie diese für durchaus falsch ansah, und daß sie demnach ganz von Neuem auf dem Grunde der Schrift die Liturgie aufbauen wollte. Da nun aber die Schrift keine Liturgie giebt, sondern dieselbe der freien Ausbildung durch den in der Kirche wirksamen heil. Geist überließ, so konnte es nicht fehlen, daß, wenn nun einmal die reformirte Kirche mit der bisherigen Ausbildung der Liturgie gänzlich brechen wollte, sie versuchen mußte, *ex abrupto* so zu sagen, einen Anlauf zu nehmen, indem sie aus der Schrift dogmatische Prämissen aufstellte und nach diesen ihre Liturgie und Cultusformen ohne weitere Rücksicht gestal-

1) Auffällig ist seine Uebereinstimmung in der Ansicht von der Liturgie beim Begräbniß mit der des auch in diesem Stücke mit der geschichtlichen Entwicklung brechenden, aus bloßen dogmatischen Prämissen entscheidenden, reformirten Dr. Erhard, in dessen Vorlesungen über praktische Theologie. Königsb. 1854. S. 273—275.

tete. Daher die Nüchternheit, wir möchten sagen: Nahlheit des reformirten Cultus, oder die Trockenheit, welche dem christlichen Gefühl, wie es in Ausbildung der Liturgie sich Raum zu schaffen gesucht hatte (freilich mit mancherlei Vergängen, und daher der Reformation bedürftig), jeden Anspruch zu verweigern, sich für verpflichtet hielt. Ganz anders verfuhr bekanntlich die lutherische Reformation. Sie wollte, und zwar nicht aus Mangel an Zeit oder Lust, sondern aus Grundsatz und aus wahrhafter Pietät, nicht erst *tabula rasa* machen und darauf Neues bauen; sie ließ der geschichtlichen Entwicklung in liturgischen Dingen ihr Recht und versuchte nur, die überkommene Liturgie, freilich auch nach ihren dogmatischen Principien, zu reinigen ¹⁾, und so kam es, daß der Cultus der lutherischen Kirche viel lebensvoller wurde und die Ansprüche des Gefühles, wie sich solche in der Liturgie bis dahin geltend gemacht hatten, viel mehr berücksichtigte, und sie nur auf ihr rechtes Maas zurück zu bringen, oder die sich in derselben aussprechenden Gefühle nach ihrem neugewonnenen Glaubensprincipe zu berichtigen unternahm ²⁾. Mußte nun auch die lutherische Reformation dieses Werk unvollendet lassen, weil sie sich übergenug mit der Reinigung des Glaubens zu beschäftigen hatte, so ist doch schon aus ihren Anfängen ersichtlich, daß es ihr in der Liturgie ernstlichst darum zu thun war,

1) So sagte J. B. Luther in einem Briefe an die Prediger zu Kiel vom J. 1528 (bei de Wette III, 291): „Nullas ceremonias damno, nisi quae pugnent cum evangelio; ceteras omnes in ecclesia nostra seruo integras: Nullos magis odi quam eos, qui ceremonias liberas et innoxas exturbant et necessitatem ex libertate faciunt.“

2) Nitzsch Pratt Theol. II, S. 415 drückt das so aus: „Es ist überhaupt Lutherischer Geist: die bestehende Kirche in allen den Dingen zu erhalten, welche nicht unmittelbar den Glauben und die Rechtfertigung betreffen, sondern der Darstellung und Ordnung angehören.“ Vgl. ebendaf. S. 435 ff. wo er ausführt, daß der Geist der reformirten Gemeinschaft und also auch ihr Cultus mehr einen didactischen Character an sich trage, und „die freie Hervorbringung des Predigers und Liturgen anspanne, um dasjenige Feierliche zu erreichen, welches der subjectiven Wahrheit am meisten entspricht“. — wogegen der lutherische kirchliche Geist die Darstellung des Glaubens, das Kunstelement u. s. w. liebe. „Damit, sagt er dann, hängt es zusammen, daß der lutherische Cult vom katholischen, gegebenen Bestande zwar das nicht zu duibende abgethan, aber dennoch manches sinnbildliche, feierliche, gebräuchliche gern erhalten hat, ohne es schlechtthin festzuhalten oder nach einem fordernden Grundsatz zu messen.“

der historischen Entwicklung, so viel als nur irgend möglich, Rechnung zu tragen. — Hieraus wird sich ergeben, in wie fern wir meinen, Hr. Dr. Kl. habe sich, wenigstens in dieser Abhandlung vom Begräbnisse, allzusehr dem reformirten Standpunkte genähert, also gerade darin, worin die reformirte Kirche am Wenigsten ihre Mission hat. Auch er geht von dogmatischen Prämissen aus, die er, da die Eschatologie symbolisch und dogmatisch noch so wenig ausgebildet ist, zum größten Theil der Schrift unmittelbar zu entnehmen sucht, und nach diesen baut er rein von Neuem auf, ohne der geschichtlichen Entwicklung den gebührenden Einfluß zu gestatten. Man wird uns dagegen, und nicht ohne Grund, einwenden, daß ja doch Dr. Kl. stets auf die Liturgieen der Reformations- oder der zunächst darauf folgenden Zeit recurrirte, als auf diejenigen, zu welchen wir zurückzukehren hätten, um das Rechte zu haben. Das ist allerdings wahr. Wir können aber darin nur eine Inconsequenz von seiner Seite sehen. Dem er thut es, weil er voraussetzt, jene Zeit habe auch schon dieselben dogmatischen Prämissen gehabt, nach welchen er die Liturgie gestaltet haben will, und habe sie auch schon in der Liturgie angewandt und ausgeführt, auf welches Letztere die Reformatoren selbst nicht Anspruch machen, und weil er aus der Liturgie der Reformatoren doch auch wieder unbedenklich wegschneidet, was sie noch beibehalten hatten, um der geschichtlichen Entwicklung gerecht zu werden, wo nicht unzweifelhafte dogmatische Prämissen sie nöthigten, etwas wegzuthun; was am Wenigsten bei dem Begräbnisse der Fall sein konnte, da sie eben die Eschatologie fast noch unangebildet der Zukunft überlassen mußten. Wir zweifeln nun durchaus nicht daran, daß Dr. Kl. in der Hauptsache Recht hat, wenn er darauf dringt, wir sollen zu den Liturgieen jener Zeit zurückkehren und auf ihnen weiter bauen, da ja offenkundig die Liturgie in der lutherischen Kirche so vernüchtert und verwässert ist, seitdem man in derselben dem, um so zu sagen, reformirten Triebe nachgab, Alles aus eignen, subjectiven dogmatischen Prämissen neu formiren zu wollen. Aber das ist es nun eben, weshalb uns doch die liturgischen Arbeiten des Hrn. Dr. Kl., wie dankenswerth und hoch zu schätzen sie auch sind, so manches Bedenkliche zu enthalten

scheinen, daß er in ihnen durchaus nur nach seinen dogmatischen Prämissen verfährt, und viel weniger als die Reformatoren auf das christliche Gefühl giebt, welches die Dogmatik nicht überall formuliren kann, und welches daher, wo es von der Dogmatik verlassen wird, in der Liturgie, nach deren geschichtlichem Verlaufe, sich Luft gemacht hat, wie denn auch da für dasselbe vorzüglich der Platz ist. Er kennt den Grundsatz nicht: Nühre es nicht an, es ist ein Segen darin! der doch gewiß die Reformatoren beweg, so Manches beizubehalten, was ihrer dogmatischen Ansicht nicht völlig entsprach, wenn es nur dem Glaubensprincip *sola fide* nicht widersprach. Nach seinen dogmatischen Prämissen, auch wo er zugeben muß, daß sie offene, unerledigte Fragen nach seiner subjectiven Ansicht beantwortet, schneidet er weg und läßt er zu, ohne sich zu bedenken, und so kann es denn auch nicht fehlen, daß er zum Destern verlegt und hart und ungerecht erscheint, wo man mit seinen dogmatischen Prämissen nicht völlig übereinstimmt. Wir müßten es sehr bedauern, wenn man aus solcher Ansicht von eines so ausgezeichneten Gelehrten und Theologen, wie Hr. Dr. Kl. ist, liturgischen Arbeiten den Schluß ziehen wollte, als ob uns dogmatische Grundsätze bei Gestaltung der Liturgie nichts gälten. Solche sind ja unbestreitbar durchaus nöthig bei Anordnung, Revision oder Feststellung liturgischer Dinge. Nur Das will uns scheinen, daß sie in diesen nicht völlig ausreichen, daß in der Liturgie nicht blos das Dogma zu Wort kommen soll, sondern auch das Gefühl und die Hoffnung. Gefühl und Hoffnung lassen sich aber nicht immer dogmatisch formuliren oder auf ein Dogma zurückführen, am wenigsten in einem Gebiete, wie das eschatologische, in welchem die Schrift selbst so wenig bestimmt und offenbart und welches bis jetzt in der Dogmatik so brach liegt. Das Recht, die Gefühle, deren Ausdruck die Liturgie ist, nach unbezweifelt richtigen dogmatischen Grundsätzen zu prüfen, zu reinigen und resp. zu berichtigen, kann keinem Theologen, am wenigsten einem solchen, wie Hr. Dr. Kl. ist, bestritten werden. Nur Das wäre zu wünschen gewesen, daß Gefühle und Hoffnungen in der Liturgie nicht unberücksichtigt blieben oder aus derselben ausgemerzt wurden, die tröstlich sind, wenn und so lange

ihre Nichtberechtigung nicht völlig dogmatisch erwiesen ist, und wenn und so lange die Prämissen, nach welchen man verfährt, noch nicht kirchlich sanctionirt, also bloße Theologumena, will sagen, subjective Ansichten sind. Will man nicht zulassen, daß nach Theologumenen verfahren werde (S. 180), so darf man auch selbst nicht nach Theologumenen entscheiden, wovon wir doch Hr. Dr. Kl. nicht ganz frei sprechen zu können meinen. Nirgends mehr als auf dem liturgischen Gebiete muß man mit dogmatischen Prämissen vorsichtig sein. Wie viel ist auch in der lutherischen Kirche gerade dadurch gesündigt, daß man nach unreifen, einseitigen oder falschen Prämissen in Anordnung der Liturgie gehandelt hat; wir erinnern nur an die rationalistische Periode; die Gefahr ist aber auch auf der andern Seite.

Es ist nun noch übrig zu sehen, wie Hr. Dr. Kl. nach diesen seinen acht Prämissen die Liturgie bei Begräbnissen gestaltet haben will. Er spricht sich darüber aus im dritten Abschnitte seiner Abhandlung: die liturgische Behandlung des Begräbnisses (S. 236—240).

Nicht unerwartet kommt uns die Frage, mit welcher dieser Abschnitt eröffnet wird: in wie fern das Begräbniß eine kirchliche Handlung sei? In der That, nach den aufgestellten Prämissen bleibt der Kirche bei Begräbnissen so gut wie nichts zu thun übrig; die Liebespflicht, den todten Leichnam hinauszubringen, könnte sie allenfalls den Angehörigen allein überlassen, höchstens ihre Theilnahme an deren Trauer durch feierliches Geleit bezeugen; sonst böten ihr die Begräbnisse allenfalls nur günstige Gelegenheit, da sie an den Todten und für die Todten nichts mehr thun kann, die Lebenden zu vermahren, zu belehren, und so viel sie vermag, wegen des Todten zu trösten. Das ist ungefähr auch die Antwort, welche Dr. Kl. auf diese Frage giebt und dann im Folgenden weiter ausführt. Ungeachtet er selbst früher (S. 168) den Rationalismus getadelt hat, daß durch ihn „in den Gemeinden Abfall von den altherkömmlichen Begräbnisgebräuchen und die Neigung, die Leichen ohne kirchliche Ceremonien bei Seite zu bringen,“ aufgekommen sei, so weiß er doch selbst kaum, was die Kirche außer der Rede zu den Leben-

den und der Procession noch thun soll und verwirft fast alle herkömmlichen Begräbnißgebräuche. Er verwirft

1. jede Fürbitte für die Todten. Es kann dabei nicht ohne einige Verlegenheit abgehen. Er kann nicht leugnen, daß die Kirche von jeher diese Fürbitte gehalten habe. Er muß der Wahrheit die Ehre geben, und berichtet demnach auch, wie schon in den apostolischen Constitutionen, bei Tertullian, Origenes, Augustin u. s. w. sich die klarsten Zeugnisse dafür finden, daß die Kirche nicht bloß *cum mortuis*, sondern auch *pro mortuis* gebetet habe, und zwar gottesdienstlich. Aber, sagt er, da sei sie in großem Irrthume befangen gewesen. Einmal wir sei sie im vierten Jahrhundert durch an sich ganz richtige Fragen, welche der Arianer Arius in dieser Beziehung an sie gerichtet habe, daran erinnert worden, doch zu bedenken, was sie mit solcher Fürbitte thue, und welche „drohende Consequenzen“ (S. 254) sich aus ihrer Praxis ziehen ließen. Allein „zum Warnen gehöre ein reiner Mund, und der Mund des Arius sei nicht rein gewesen; jedenfalls sei er ein Aufreißer gegen kirchliches Regiment und kirchliche Ordnung gewesen“. Uebrigens, „um sich warnen zu lassen, müsse man ein reines Herz haben; die Kirche habe an diesem Punkte kein reines unbefangenes Herz gehabt“. In solcher Befangtheit, in solchem bedenklichen Irrgange habe noch besonders Augustinus die Kirche bestärkt und weiter irre geführt; er sei es vorzüglich, der es verschuldet habe, daß die Kirche vom Bitten für die Todten zum Handeln für die Todten über gegangen sei (S. 255 ff.). Denn er habe den gefährlichen Grundsatz aufgestellt: *Orationibus sanctae ecclesiae et sacrificio salutari et elemosynis, quae pro eorum spiritibus erogantur, non est dubitandum mortuos adjuvari, ut cum iis misericordius agatur a Domino, quam eorum peccata meruerunt*. Von ihm rühre her „eine bis dahin unbekannte (? Die alte Kirche längst vor Augustin hätte nicht für die Todten gebetet, wenn sie nicht eine ähnliche Anschauung wie Augustin gehabt hätte) Anschauung von dem Zustande der Seelen zwischen dem Tode und der Auferstehung,“ nämlich, daß die Abgeschiedenen in drei Klassen zu theilen seien, die im Glauben Abgeschiedenen, die

völlig Ungläubigen und die zwar Gläubigen, aber doch mit mancherlei Sünden Behafteten. Die Kirche, habe er dann gelehrt, könne zwar mit ihren Fürbitten den Ersten nichts mehr helfen, ebenso wenig den Zweiten; den Dritten aber, die wohl in der Gemeinschaft der Kirche, auch in wahrhaftigem Glauben starben, aber doch noch nicht so geläutert waren, daß sie nicht noch von manchem ihnen anklebenden Sündlichen geheilt und zu ihrer Züchtigung geläutert werden müßten, was denn in jenem Leben im *ignis purgatorius* geschehe, diesen könne und solle die Kirche auf Erden mit ihrer Fürbitte helfen und nützen. Ungeachtet nun wohl Augustinus selbst vor Mißbräuchen dieser seiner Lehre vom *ignis purgatorius* (seiner? Daß die Kirche ganz ähnliche Vorstellungen schon früher gehabt, darüber vergl. Hagenbach's Dogmengesch. 4. Aufl. 1847. § 78. S. 183—187. Neander's Dogmengesch., herausgg. v. Jacobi, S. 1. S. 267) gewarnt habe, so habe sich doch aus dieser falschen Lehre allerlei Aberglaube in der katholischen Kirche gebildet, wie Seelmessen u. s. w. Da habe denn zum Glück die Reformation mit dieser ganzen Entwicklung gebrochen (S. 275 ff.) und zwar im Princip, und wie an keiner andern Stelle so durchaus, daß jede Vermittelung aufhöre. — Wie kann aber Hr. Dr. Kl. dies Letzte behaupten, da offenkundig die Reformation in ihren Bekenntnißschriften zwar wohl die erst nach Augustin aufgetommenen Seelmessen, die abergläubische Vorstellung von *ignis purgatorius* verwirft, aber gerade die Fürbitte für die Todten beibehält? Sagt denn nicht die Apologie der Augsbürgischen Confession in ihrer lateinischen Ausgabe (ed. Rechenberg p. 274, ed. Müller p. 269) ausdrücklich: „*Scimus veteres loqui de oratione pro mortuis, quam nos non prohibemus, sed applicationem coenae Domini pro mortuis ex opere operato improbamus*“? Schilt sie nicht scharf die katholische Partei (ebendas.), daß sie so rede, als ob die Kirche den Arius deshalb verdammt habe, weil er die Todtenmesse angegriffen habe, so rede, um die Protestanten in das Licht zu stellen, als ob sie mit ihrer Verwerfung der Todtenmesse schon der Verdamnung der alten Kirche unterliege. Arius habe von der Todtenmesse gar nicht geredet, sondern das Gebet für die Todten sei Gegenstand seines

Angriffs gewesen und deshalb sei er ganz mit Recht verdammt worden. „Aber die Esel schämen sich keiner Lügen — sagt die deutsche Ausgabe (Müller S. 269) derber als die lateinische — Sie wissen nicht, wer Alerius gewesen, oder was er gelehrt hat. Epiphanius schreibt, daß Alerius gehalten habe, das Gebet für die Todten sei unnütz. Nun reden wir nicht vom Gebet, sondern vom Nachtmahl Christi, ob das *ex opere operato* ein Opfer sei, den Todten zu helfen“, — woraus denn folge, daß sie, die Protestanten, gar nicht die über Alerius ausgesprochene Verdamnung treffe. In unsern symbolischen Büchern finden wir also nur Billigung, wenigstens Zulassung des altherkömmlichen Gebetes für die Todten, und keine einzige Stelle, in welcher auch nur leise angedeutet wäre, daß diese Fürbitte nicht christlich, nicht dem rechten Glauben gemäß, und daher aus der Liturgie bei Begräbnissen heranzuzuhm sei. Wovon die Reformatoren sagen in diesem Zusammenhange, wie wir es lesen: **non prohibemus**, das müssen sie für recht und christlich gehalten haben; sonst hätten sie gewiß nicht unterlassen, ihre Mißbilligung auszusprechen¹⁾. Da Hr. Dr. Kl. in den symbolischen Büchern für seine verwerfende Ansicht von der Fürbitte für die Todten nichts findet, so wendet er sich ohne Weiteres zu den alten Kirchenordnungen und Agenden. Gesezt nun aber auch, diese verwürfen diese Fürbitte, so müssen wir doch fragen: was geht das uns an, da wir die symbolischen Bücher für uns haben? Und wie oft stehen sie gegen einander bei einzelnen Gebräuchen! Wir müssen jedoch gestehen, daß selbst die alten Kirchenordnungen und Agenden uns gar nicht so entschieden über die Fürbitte für Todte zu reden scheinen, wie Kl. es darstellt. Allerdings bestreiten sie, und mit Recht, die Vorstellung vom *ignis purgatorius* der Katholiken und ereifern sich über die Art und Weise, wie die Katholiken meinten, auf den Zustand der in demselben Befindlichen einwirken und deren Qual erleichtern oder abkürzen zu können; und dabei kommen wohl hin und wieder einige Ausdrücke vor, die darauf deuten, daß der

1) Wie gekünstelt ist doch, was Hr. Dr. Kl. über dieses: „non prohibemus“ sagt S. 291 um herauszubringen, daß die Reformatoren eigentlich doch die Fürbitte für die Todten für unnütz gehalten hätten.

Fürbitte für die Todten, nach ihrer Meinung, zu viel Kraft und Wirkung zugeschrieben werde. Aber hieraus folgert Hr. Dr. Kl. ohne Zweifel viel zu viel, wenn er S. 284 f. sagt: „Keine alte lutherische R. O. ordnet die Fürbitte für die Todten an“ (die wenigsten geben Formulare für die Liturgie bei Beerdigungen: die meisten lassen es in ihr bei den örtlichen Gebräuchen, zu denen auch die Fürbitte gehörte) „oder enthält Gebetsformulare, welche eine solche in sich schließen; sie kennen kein anderes Gebet wegen der Todten als Dankagung; und obwohl keine das private fürbittende Gebet für die Verstorbenen verbietet, so verbieten doch viele die kirchliche Fürbitte für die Todten ausdrücklich“. Dieses „viele“ hat Dr. Kl. nicht bewiesen. Aus Dem, was er beibringt, sind es eigentlich nur Chemnitz's Worte und die der von Bugenhagen herrührenden Braunschweigischen Kirchenordnung; welche entschiedener gegen solche Fürbitte sind. Chemnitz's Ansicht stellt der Hr. Dr. selbst so dar: „Es ist weder der Umstand, daß die Väter die Fürbitten für die Todten gehabt haben, noch das große Gewicht wegzuleugnen, welches das subjective Herzensbedürfnis für sie in die Waagschale legt. Will man hierauf hin mit den Alten, Luther und der Apologie, zur Fürbitte greifen, so muß man sie wenigstens nicht als Fürbitten behandeln, sondern als *celebrationes* u. s. w., wie es auch die Autoritäten nur gemeint haben“. (Aber Chemnitz selbst sagt doch: „*bestialis animus esset, nihil affici morte suorum — non ipsis bene velle et bene precari*“.) „Aber am besten ist, sie ganz zu lassen“ (das sagt Chemnitz nicht), „da sie in der Schrift keinen Anhalt finden; denn die Geschichte der Entwicklung der Lehre vom Fegefeuer aus den Fürbitten heraus zeigt deutlich genug, was daraus werden kann, wenn die Kirche auf Grund ganz löblicher, aber subjectiver frommer Regungen ohne Schriftgrund zum Handeln schreitet“. Allein, was an sich „ganz löblich“ ist, das ist eben nicht bloß subjectiv; und wenn der Grundsatz gelten soll, daß Alles weggeworfen werden müsse, was löblich ist, wenn die katholische Kirche daraus falsche Lehren gezogen hat (was nicht einmal bei dem Fegefeuer der Fall ist; denn die falsche Lehre davon hat die katholische Kirche nicht aus den Fürbitten für die Todten gezogen;

höchstens hat sie diese nur benutzt, um ihre anderweitig entstandene Lehre vom Fegfeuer zu stützen) — wie viel wahre Lehren und gute alte Gebräuche müßten dann weggeworfen werden, z. B. das heil. Abendmahl; denn das haben die Katholiken auch zu Seelmessen gemacht; das *hoc est*, denn daraus machen sie die Transsubstantiation. Ebenso, wenn die Bugenhagen'sche Braunschweiger K. D. sich vernehmen läßt: „Wer bei sich selbst für die Todten beten will, dem wollen's wir nicht verbieten; er gedenke aber, daß er solches nicht fürnehme zu beschirmen darum, daß es uns von Gott befohlen ist. Welches auch die Ursache ist, daß es von Recht in der Kirche offenbarlich nicht geschehen soll, dieweil man da nichts annehmen soll, wir haben denn offenbaren Befehl von Gott“ — so enthalten diese „goldenen Worte“, wie Dr. Kl. sie nennt, doch auch wieder ein halbes Zugeständniß, oder heben sich selbst auf. Denn wenn die Kirche etwas nicht „offenbarlich“ thun soll, weil es unheilig, nicht der Analogie des Glaubens gemäß, also eigentlich unchristlich, dem rechten Glauben widersprechend ist, so darf sie Solches auch nicht im privaten Leben gestatten und zulassen, muß es vielmehr auch für dieses verbieten. Und wenn Bugenhagen in seiner Abneigung gegen die kirchliche Fürbitte für die Todten sagt, sie dürfe nicht geschehen, dieweil man in der Kirche nichts annehmen solle, wir haben denn offenbaren Befehl von Gott — so ist erstlich die Frage, ob wir auch für dieses Gebet nicht offenbaren Befehl von Gott haben, da uns doch Gott geboten hat, Ihn um Alles zu bitten, was uns am Herzen liegt, und sodann thun wir ja doch auch in der Kirche offenbarlich so Manches, was Gott nicht offenbar geboten hat, aber aus ruhigem christlichen Gefühl und Takt. Wir thun manches Gebet (für Geborne, Schwangeren u. s. w.) ohne offenbaren Befehl von Gott; wir trauen feierlich ohne offenbaren Befehl von Gott; wir confirmiren, ordiniren ohne offenbaren Befehl von Gott. Hat uns Gott nun über den Zwischenzustand unsrer Verstorbenen so im Dunkeln gelassen, wie es faktisch der Fall ist, so hat Er uns auch nicht verboten, daß wir durch Gebet die Liebes- und Glaubensgemeinschaft mit ihnen unterhalten, ja selbst uns nicht die Hoffnung benommen, daß ein demüthiges, herzliches, gläubiges

Liebesgebet für sie irgend welchen Einfluß auf ihr Schicksal im Zwischenzustande, auf die vielleicht hier gehemmte Entwicklung ihres Glaubensstandes haben könne. Die Liebe hofft Alles und darum betet sie, und mit ihr die Kirche, auch am Grabe noch für ihre abgeschiedenen Lieben. — Weg mit den Fürbitten für die Todten! Das ist der Refrain Dr. Kl.'s fast auf jeder der mehr als 50 Seiten, auf denen er die Kirche von der apostolischen Zeit an bis zur Reformation des Irrthums anklagt und der Reformation etwas anpreiset, woran — sie nicht gedacht hat, und auch nicht denken konnte, weil sie von andern vorläufig wichtigern, mehr in den Vordergrund gedrängten Fragen zu sehr in Anspruch genommen war, als daß sie sich auf eschatologische Fragen mit Energie hätte einlassen können, auf Fragen, welche nothwendig erst gründlicher und befriedigender beantwortet und erledigt werden müssen, als es selbst Dr. Kl. thut, ehe und bevor man so unbedingt und unbedenklich nach noch nicht sanctionirten Theologumenen in der Liturgie das von Alters her Gebräuchliche abschneidet und zuschneidet. — Er verwirft ebenso

2. Die Einsegnung der Todten (S. 318 ff.). Er thut's mit Bedauern zwar, weil selbst gegen Pöhe, aber — er muß doch dran. Denn — was ist Segnen? „Segnen — antwortet er S. 325 — heißt einem Menschen von Gott her ein für ihn gemachtes Gnadengut durch Wort und Gebet zueignen; und gar kirchliches Segnen, Segnen durch das Amt des göttlichen Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes geschieht, indem die Kirche ein von Gott in seinem Worte gegebenes bestimmtes Segenswort durch das Amt des Wortes auf betreffende Menschen legt zu der Folge, daß nun an ihnen und mit ihnen wird, was das göttliche Segenswort sagt.“ Nun, wir haben in den liturgischen Schriften, namentlich den neuern, eine eigentliche Definition des Segens, eine Theorie des Segnens, nicht gefunden; aber diese Definition Kl.'s will uns doch mehr als bedenklich scheinen. Man merkt, es spielt hier in solche Definition hinein die potenzierte Ansicht vom Amt, die in gewissen Kreisen lutherischer Theologen jetzt Liebhaber findet, zu der wir aber bei allen sonstigen Sympathien uns nicht bekennen können,

weil sie, wenn auch hoffentlich nicht der That, so doch dem Ausdrucke nach in's römische Gebiet hineinfährt, nicht dem Amte seinen Kreis und seine Pflichten zuweisen will, sondern dem Stande und der amtlichen Person gewisse besondere Rechte und Qualitäten, Kräfte, die ihn und sie über die Gemeinde hinausstellen, aneignen und erobern möchte. Aber abgesehen davon — welches protestantische, lutherische Gewissen könnte wohl dem: „zu der Folge“ Aliesoths ohne ernstes Bedenken zustimmen? Mit Definitionen kann man freilich Alles machen und entscheiden; es fragt sich nur, ob die Definition, nach welcher entschieden wird, richtig ist. Ist Dr. Al.'s Definition vom amtlichen Segnen insbesondre und vom Segnen überhaupt richtig, dann bleibt uns freilich nichts übrig, als mit Al. zu sagen, daß man mit dem Einsegnen der Leichen sich „ein Object zusammenphantasire“ (S. 326), wohinter nichts ist. Denn was könnte das Segnen in dem von ihm behaupteten Sinne an einem todtten Leichname „zur Folge“ haben? Ehe wir uns aber zu derselben Definition vom Segnen bekennen, möchten wir doch den verehrten Mann bitten, uns darüber zu belehren: wo das Segnen in der Schrift geboten ist, d. h. das kirchliche, amtliche, und wo dem Segnen die Verheißung gegeben ist, daß es zur Folge habe, daß an Dem, der gesegnet wird, Das unausbleiblich geschieht, was das Segenswort sagt? Wir gestehen unsre Unwissenheit. Ja, wir lesen wohl von wunderbar in Erfüllung gegangenen Segensworten der Patriarchen und anderer Männer Gottes; wir finden in der heil. Schrift, daß Eltern ihre Kinder, daß der Hohenpriester das Volk gesegnet habe. Wurden aber die Kinder durch der Eltern Segen etwas Anderes, als sie waren? Wurde das Volk durch des Hohenpriesters amtlichen Segen etwas Anderes, als es war? Wird durch unsern Segen in der Kirche die Gemeinde etwas Anderes, als sie schon ist? Wir denken, das müßte doch noch erst bewiesen werden, ehe man uns zumuthet, ein solches bedenkliches „zu der Folge“ in die Definition des Segnens aufzunehmen, welches diesem geradezu etwas Magisches zuschreibt, wie wir es mit Recht der römisch-katholischen Kirche Schuld geben. Um es kurz zu sagen: Ehe nicht klar nachgewiesen wird, daß Christus, unser Herr, das

amtliche, kirchliche Segnen geboten und demselben eine besondere Verheißung gegeben habe (die Absolution rechnen wir nicht zum Segnen), können wir es für nichts Anderes halten, als für den gesteigerten, feierlichen Ausdruck des Glaubens und der gläubigen Hoffnung des Segnenden. Uns dünkt es nicht nur gefährlich für die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, sondern dieser geradezu entgegenstehend, wenn man dem Segnen als Folge zuschreiben will, daß an Dem, der den Segen empfängt, wird und geschieht, was das göttliche Segenswort sagt und verheißt. Allerdings ist das Segnen ein Appliciren des göttlichen Verheißungswortes auf Den oder Das, was gesegnet wird, aber nur in anderer Form, nicht in anderem Sinne, und wenn man will in directerer Beziehung, wie jedes Gebet. Ich fühle mich gesegnet, wenn ich gesegnet werde, aber nur, weil mir eine Verheißung Gottes kräftig zugesprochen, mir persönlich angeeignet wird; ich weiß aber, daß, was Gott mir im Segen verheißt, nur dann zu der verheißenen Folge führen kann und wird, wenn meinerseits die Bedingung zur Erfüllung jeder Verheißung erfüllt wird. Fassen wir aber den Begriff des Segnens in diesem Sinne, nämlich als gesteigerten Ausdruck des Glaubens und der gläubigen Hoffnung des Segnenden, und den kirchlichen, amtlichen Segen als den gesteigerten, feierlichen Ausdruck des Glaubens und der Hoffnung der Gemeinde, an ihr selbst oder an Einzelnen aus ihr applicirt, dann sehen wir nicht ein, warum nicht das Segnen auch bei dem entschlafenen Leibe eines Christen angewendet werden könne. Segnen, Weihen ist nahe verwandt. Wir weihen ein todttes Haus, segnen es ein zu einer Kirche, und sprechen damit die gläubige Hoffnung aus, daß Gott der Herr dieses Haus äußerlich vor Schaden, innerlich vor Entweihung behüten werde, weil es seiner Anbetung bestimmt ist; wir thun Das so feierlich, um Mit- und Nachwelt daran zu erinnern, daß dieses Haus solche Bestimmung habe, nicht aber zu der Folge, daß in diesem Tempel von Menschenhänden gemacht Gott wohnen werde; daß Gott sich dort der Gemeinde nahe und sie segne, das hängt von noch ganz andern Bedingungen ab. Und wenn wir so ein Haus segnen und gut daran thun —

warum dürften wir nicht die Leiche eines Christenmenschen einsegnen, d. h. unsern Glauben feierlich aussprechen, daß dieser Leib unter Gottes Obhut ruhen werde bis zu dem Tage, da er verklärt wieder auferstehen soll. Ja, es scheint uns, daß dieser Glaube, diese gläubige Hoffnung ihren liturgischen Ausdruck in der Form des Segens haben müsse, sowohl, weil der Segen die Form der Aussprache völliger Gewißheit unsres Glaubens ist, als auch zum kräftigeren Troste für die Trauernden und zur lebendigeren Erinnerung für die andern gegenwärtigen Gemeindeglieder, wofür sie das Grab und den darin ruhenden Leib anzusehen haben. Das Gotteswort, welches am Sarge oder Grabe verlesen wird (was freilich in unsrer Agende leider noch fehlt, wozu uns aber hoffentlich die liturgische Committät in Livland bald verhelfen wird) verkündigt die Verheißung der Auferstehung, und der Segen applicirt diese Verheißung darauf feierlich auf diesen todten Leib. Es wäre lächerlich, das so deuten zu wollen, als sei die Kirche oder ihr amtlicher Diener Willens, durch dieses Segnen die einstige Auferstehung zu bewirken, oder der Meinung, daß die Auferstehung eine durch das Segenswort hervorgebrachte Folge sein werde. Das kann man uns aber nur dann Schuld geben, wenn man erst vom Segnen eine willkürliche, in der Schrift nicht begründete Definition gemacht hat. Wir finden also nicht das mindeste Bedenken bei Fürbitte und Segen am Grabe, und müssen es geradezu für eine Unverständigkeit oder — wenigstens für ein ganz unpassendes Beispiel erklären, wenn Dr. Kl. (S. 329) sagt: „wir thun, wenn wir die Verstorbenen segnen, daß sie auferstehen, etwas ebenso Leeres, als wenn wir die Sonne segnen wollten beim Niedergange, daß sie wieder aufgehe, und den abnehmenden Mond, daß er wieder zunehme.“ Wenn das wahr wäre, wenn Dinge und Ereignisse, welche nach dem von Gott ein für allemal bestimmten Naturlauf geschehen, gleich zu rangiren wären mit solchen Dingen und Ereignissen, welche auf Gottes besondere Verheißung und auf Gottes besondere Gnadenwirkung zu erwarten stehen, dann könnte überhaupt nie und nirgends von einem Segen die Rede sein. Wir fürchten uns daher gar nicht davor, das Segnen der Kirche am Sarge und Grabe in dem von Dr. Kl.

(S. 329) perhorrescirten Sinne: „Gutes wünschen“, oder „Erklären“, — wir sagen lieber: bezeugen, feierlich bekennen — zu nehmen, und hegen nicht die mindeste Besorgniß, daß dadurch der Begriff des Segnens „entleert“ werde, sind vielmehr der Uezeugung, dadurch diesen Begriff davor zu bewahren, daß das Segnen nicht zu einem magisch Bewirken-Wollen, wie das der römischen Kirche, werde. Alles, was Dr. Kl. von der „praktischen Gefährlichkeit des Einsegnens der Verstorbenen“ sagt, alle seine Worte, mit welchen er (S. 131) die Pastoren auf's Dringendste ermahnen will, diesen — wie er ebenso hyperbolisch als unhistorisch sagt, — von der ganzen Kirche nicht gekannt sein sollenden Ritus zu unterlassen, und die Kirchenregierungen, denselben zu untersagen, muß an uns ohne Wirkung vorübergehen, weil wir die Ansicht vom Segnen nicht haben, welche er davon hat, ja von unserm lutherischen Gewissen uns gedrungen fühlen, gegen seine Definition vom Segen zu protestiren. Im Gegentheil meinen wir auf ihn selbst bei seiner Definition vom Segnen die Worte Chemnitz's, mit welchen er solche seine dringende Ermahnung unterstützen will, anwenden zu können: er möge bedenken, *quorsum tandem evadant illa, quae sine scriptura, licet non mala pietatis specie, instituuntur et docentur.* Wahr ist gewiß, was Dr. Kl. sagt: „Es ist nichts gefährlicher, als wenn die Kirche Riten hinstellt und Acte vornimmt, über welche sie den Gemeinden selbst nicht klar zu sagen weiß, was sie sollen und wollen, sondern den Gemeinden überläßt, sich eine Bedeutung dazu zu suchen.“ Allein bei diesem uralten Gebrauche des Einsegnens der Leichen, weiß die Kirche sehr wohl, was sie den Gemeinden darüber zu sagen habe, braucht es den Gemeinden nicht zu überlassen, sich eine Bedeutung dazu zu suchen, und es ist noch nicht in den Gemeinden vorgekommen, daß sich Jemand eingebildet hätte, der Pastor wolle mit seinem Segnen bewirken, daß die Leiche auferstehe; und wie „realistisch denkend und verfahren“ auch eine Gemeinde sei, so viel Sinn und Verstand wird sie immer in der lutherischen Kirche haben, daß sie den Pastor nicht für einen Zauberer halte, der *ex opere operato* die Menschen selig mache, wenn er die Leichen einsegnet. Sie wird um so

mehr so viel Sinn und Verstand haben, je weniger man ihr allzu realistische Begriffe vom Amte einimpft, die den Pastor, wenn er in Function ist, zu einer Person mit „besondern Kräften“ machen sollen. — Dr. Kl. verwirft

3. die Unsitte, den gottesdienstlichen Act bei der Bestattung im Sterbehause vorzunehmen, und will dagegen wiederherstellen die Procession, oder das feierliche Geleit der Leiche mit Gesang aus der Kirche zum Grabe. Damit wird wohl Jeder von Herzen übereinstimmen. Auch die sogenannte „Einsargung“ im Hause vor der eigentlichen Beerdigung, die in den Ostheeprovinzen sehr gebräuchlich ist, wünschten wir allmählig aus der Sitte gebracht zu sehen. Es ist des Redens bei Särgen und Gräbern wirklich unter uns zu viel. Allenfalls würden wir diese Einsargung zulassen, wenn sie Raum gäbe zu einem speciellen Worte des Predigers an die Familie, was aber auch gewöhnlich nicht angeht, da doch auch entferntere Familienglieder und Bekannte zur Theilnahme an diesem Acte eingeladen werden.

4. Wider Erwarten ist Hr. Dr. Kliefoth geneigt, gerade den Gebrauch beim Beerdigen, welcher am wenigsten Nachweis für sich hat (wir haben ihn aus der bei uns früher gebräuchlichen schwedischen Agende) zuzulassen, nämlich das dreimalige Werfen von Erde auf den Sarg, mit den Worten der Pöhe'schen Agende: „Erde zur Erde, Asche zur Asche, Staub zum Staube, in sicherer und gewisser Hoffnung der Auferstehung zum ewigen Leben durch unsern Herrn Jesum Christum, welcher unsern ichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe nach der Wirkung, durch welche Er kann auch alle Dinge Ihm unterthänig machen“. Wir acceptiren dieses Zugeständniß gern, halten aber doch die Formel in unsrer Agende für besser, da sie kürzer Dasselbe ausdrückt und den Gebrauch für sich hat.

5. Endlich verlangt Dr. Kl. mit vollem Rechte, daß Gesang und die Lectionen am Grabe wiederherzustellen seien, wo sie außer Gebrauch gekommen sind, worüber wir uns freuen, da eine so gewichtige Stimme in dieser Hinsicht nicht ohne Wirkung verhallen wird.

Wir sind am Ende mit Darlegung unsrer Bedenklichkeiten. Mögen sie nicht schwächen den Ausdruck des aufrichtigsten Dankes für die reiche Belehrung, die wir mit Vielen aus den liturgischen Abhandlungen des verehrten Mannes geschöpft haben. Mit diesem Danke schließen wir, da wir es für überflüssig halten, noch weiter zu besprechen, wie Hr. Dr. Kl. die Beerdigungs-Feier gestattet haben möchte, und erlauben uns nur die einzige Bemerkung, daß es uns auffallend gewesen ist, wie auch immer der Fall gesetzt wird, daß dem Schullehrer die Beerdigung gestattet wird. Die Gestattung dieser Unschicklichkeit hängt aber wohl damit zusammen, daß es der Hr. Verfasser in Frage gestellt hat: ob überhaupt die Beerdigung eine kirchliche Feier sei.

III.

Knöpfen, Segelmeyer und Lohmüller, die drei Männer der Reformation in Livland und ihre Zeit.

Von

Friedrich Pirne,

can. theol. zu Fellin.

Wir treten mit unserer Abhandlung in ein Land, welches seit Stiftung des Schwertordens durch Albrecht von Mecklenburg bis zu dessen Aufhören unter Kettler nichts Anderes bietet, als ein ewiges Ränkepiel zwischen Orden und Erzbischöfen, gleichsam ein Miniaturbild des Kampfes in Deutschland zwischen Kaiserthum und Papstthum. Die Erzbischöfe von Riga suchten ihr Verfahren und ihre Pläne damit zu bemänteln, daß sie vorgaben: der Orden sei ja eigentlich vom Erzbischof gestiftet und solchergestalt demselben auch zu unweigerlichem Gehorsam verpflichtet. Als römischer Reichsfürst strebte der Erzbischof aus allen Kräften nach vollkommener weltlicher Ober-

hoheit über Livland (zu jener Zeit das ganze Gebiet der jetzigen Gouvernements Liv-, Ehst- und Curland, ja noch mehr umfassend). Dagegen eiferte natürlich der Orden so viel nur möglich, und nach Jahrhunderten hin und her schwankenden Kampfes erhielt er endlich das Uebergewicht unter der Leitung seines größten Herrmeisters Wolther von Plettenberg, zu Anfang des 16. Jahrhunderts. Durch seine großen Siege gefürchtet, als weiser Regent geehrt, gelang es ihm, dem Hochmeister des deutschen Ordens gegenüber seine Selbstständigkeit ungeschmälert zu behaupten und sogar auch gegen Ende seines Lebens deutscher Reichsfürst zu werden. Er war das eigentliche Haupt des Landes, denn seit Bann und Interdict unter Europa's Völkern ihre Schrecken verloren hatten, schwand auch vom rigischen Bischofsstuhle der Nimbus geistlicher Größe und mit ihm die Macht. Dazu war im Lande in den Ritterschafts-Corporationen eine dritte neue Macht erwachsen, die sowol ihrem Oberhaupte, dem Ordensmeister, oft Trotz bot, wie auch andererseits Riga's Bischöfen wenig Respect erwies, und es gelang namentlich des Erzbischofs eigener Stiftsritterschaft, sich immer mehr und mehr Privilegien auszubehaupten. Als vierte Macht treten uns entgegen die drei Hauptstädte des Landes, Riga, Reval und Dorpat, welche mit ihrer freien Verfassung unter einem eigenen Rath den geistlichen Herren in ihrer Mitte kaum mehr als die bloß geistliche Oberhoheit zugestanden. Nur Dorpat's Bischof hatte der Stadt gegenüber eine kräftige Stütze an seiner mächtigen und treuen Stiftsritterschaft. Alle drei Städte gehörten zum mächtigen Hansabunde, standen daher auch in nahem Verkehr mit dem Auslande, und dies war der Grund, daß in ihnen zuerst die Saat des reinen Wortes Gottes ausgestreut ward, Wurzel schlug, und Roms Macht in den Ostseeprovinzen stürzte. Beachten wir nun, daß so kräftigen Mächten gegenüber des Erzbischofs einzige Stütze die katholische Lehre und der Papst mit seinen Bullen und Breven war, so ist der Haß des livländischen Kirchenhauptes gegen die neue Lehre gar wol erklärlich. Der Orden selbst befand sich beim ersten Auftreten der Reformation in einer gar mißlichen Lage. Er sah deutlich, daß beim Ueberhandnehmen der neuen Lehre sein eigener Bestand, als eines auf erkatholischer Basis ruhenden Instituts,

gefährdet sei, und konnte doch nicht umhin, die Reformation als einen mächtigen und erwünschten Bundesgenossen seinem Feinde, dem Erzbischof, gegenüber zu begrüßen¹⁾. Hieraus erklärt sich nun auch das durch die ganze Reformationszeit Livlands sich hindurchziehende, schwankende, sich oft widersprechende Auftreten des Ordens.

So standen die Sachen bei den Herren des Landes, werfen wir einen Blick auf's Volk. Hier tritt uns durchweg eine große Sehnsucht nach bessern Zuständen entgegen. War schon in der ganzen Christenheit zu jener Zeit der Verfall der katholischen Kirche unendlich groß, so zeigt sich das ganz besonders schauerlich im gänzlichen Ruin aller kirchlichen und sittlichen Zustände des livländischen Volkes. Die Kirchenfürsten waren weltliche Kriegsmänner geworden und trugen dabei die unter ihnen herrschende Unsittlichkeit schamlos zur Schau. Nicht besser stand es mit den Domherren und der niederen Geistlichkeit, deren Leben so sittenlos war, daß von einem bildenden, wohlthätigen Einfluß auf das Volk sich auch nicht die geringste Spur vorfand, und selbst der Kirchendienst allen Heiligschein verlor. Wol suchte man durch äußerlichen Prunk in glänzenden Aufzügen, Messfeier, Wallfahrten und Ablass die Kirche zu heben, allein vergeblich, Verachtung und Widerwille gegen das katholische Wesen stieg von Tage zu Tage²⁾. War aber die Entsittlichung bei den Lehrern selbst so groß, so konnte es nicht fehlen, daß auch bei allen Ständen des Volkes die tiefste Gesunkenheit sich vorfand. Ruffow erzählt in seiner Chronik, daß zu dieser sogenannten „alten, guten Zeit“ in Livland „eyne grote sekerheit (Sicherheit) lebiggank, hoffart, pracht unde prael (Prahlererei), wollust, onmetige schwelgerye unde untucht vnder den Regenten serwol alse vnder den Vnderdanen dagelikes ingetreten“ gewesen sei, „also dat men dar nicht genochsam van seggen unde schryuen kann“. So war es besonders unter Plettenberg's Regierung. Er hatte dem Orden zwar Frieden erkämpft, aber es lösten sich nun auch beim

1) Brachmann, Die Reformation in Livland, S. 1 ff.

2) Balthasar Ruffow's Livländische Chronik, herausgegeben von Eduard Pabst, S. 69—85. Ferner: „Balthasar Ruffow“ in Erinnerung gebracht von C. W. Gruse, Mitau 1816, S. 47.

Müßiggänge alle Bande der strengen Ordensregel. Die Schwelgerei war so namenlos, daß sogar derzeitige Päpste, selbst möglichst sittenlos, von Rom aus auf eine Reformation des sittlich und religiös entarteten Ordens drangen. Während die Bürger in den Städten bei Hochzeiten und Familienfesten sich in Brumk und Schwelgerei überboten, gaben sich auch die Bauern auf dem Lande auf ihren sogenannten „Wakkentagen“, Kirchmessen und Johannisabenden Ausschweifungen aller Art hin¹⁾. Die größte Unzucht war an der Tagesordnung, Niemand forderte förmliches Eingehen der Ehe. In Unzucht gingen die Geistlichen mit ihrem Beispiel voran. Trotz des gelobten Cölibats lebten sie im Concubinat mit sogenannten „Meierinnen“ und „Muthgeberinnen“.

Wohl fand sich in vielen tiefern Gemüthern unterm Orden sowohl als auch unterm Volk große Sehnsucht nach einer allgemeinen Umgestaltung der verkommenen Zustände, aber bei alledem hatte man sich in den alten Schlendrian so hineingelebt, daß man selbst der Reformation keinen Boden bereiten wollte, und wir finden daher, wenn auch leichter Eingang der neuen Lehre, so doch in der ersten Zeit keine dem entsprechende Erfolge. Bei solcher Sachlage verdankt unsere lutherische Kirche sehr viel der damals schon bedeutenden Handelsstadt Riga, die, gewissermaßen zwischen Orden und Erzbischof stehend und frei von deren Interessen, zumal noch am wenigsten verdorben, der neuen Lehre ungesäumt Thür und Thor öffnete. Ihre lebhaften Handelsverbindungen mit dem Auslande, die Reisen ihrer Kaufmannsöhne in deutschen Landen setzten sie bald in Kenntniß von den auswärtigen Ereignissen. Der rigische Rath sah ferner in der Reformation ein treffliches Mittel, sich loszumachen von der Herrschaft des Erzbischofs, und die Annahme derselben konnte der Stadt und ihrem Handel mit den, dem reinen Wort Gottes ebenfalls befreundeten Bewohnern der sonstigen Ostseeküste nur Nutzen gewähren.

Schon vor dem Auftreten Luthers war das erste Licht der geläuterten Lehre durch Waldenser, von denen viele im benachbarten

Preußen sich aufhielten, nach Riga gekommen.¹⁾ — Der bekannte Hussit Nicolaus Kus begab sich, seiner religiösen Ansichten wegen aus Kostock vertrieben, nach Wismar, 1511, und von da nach Livland, woselbst er bis zum Jahr 1516 im Stillen wirkte.²⁾ Daß nun in Folge dieser Untriebe schon vor der Ankunft der eigentlichen Reformatoren Riga's sich dort eine der Reformation günstige Meinung gezeigt haben muß, beweist einerseits die immer mehr Ueberhand nehmende Unzufriedenheit mit katholischer Geistlichkeit und katholischem Treiben, andererseits eine Verordnung Kaiser Karls V. noch vor dem Jahr 1521, durch welche der König Christian II. von Dänemark, der Markgraf von Brandenburg, Plettenberg nebst noch mehreren andern Fürsten zu Schutzherrn und Bewahrern sowohl des rigischen Erzstuhles als auch der übrigen Bisthümer im Lande ernannt wurden.³⁾ Liegt nun auch der Grund zur willigen Annahme der Reformation zum Theil in Riga's äußern Verhältnissen, so findet sich doch zugleich viel Empfänglichkeit für die Sache selbst; denn nur aus innerer Ueberzeugung von der Wahrheit des neugepredigten Evangelii konnten Riga's Bürger mitten in einem katholischen Lande so Großes wagen, wie die Begünstigung und schließliche Annahme der Reformation es war.

In dieser mächtigen Handelsstadt, auf dem Haupttummelplatz aller Kräfte und Stände Livlands, finden wir nun auch kaum 4 Jahre nach dem öffentlichen Auftreten Luthers die beiden ächt evangelischen Männer Andreas Knöpken und Sylvester Tegelmeyer, die, dem Beispiele ihres großen Lehrers zu Wittenberg folgend, offen und frei das reine Gotteswort an allen Orten der Stadt verkündigten. Und wie wir es in der Reformationszeit fast überall, wo Luthers Lehre gepredigt ward, finden, daß hochstehende, mit weltlichem Ansehen bekleidete Männer sich den Verkündigern des Evan-

1) Altorius Bergmann, Versuch einer Geschichte der rigischen Stadtkirchen, S. 24 u. 25 (nach Breber's Reform.-Gesch.).

2) Brachmann, die Reformation in Livland, S. 13.

3) Haller, eand. hist., Einführung der evangelischen Lehre Luthers in Liv-, Esth- u. Curland, im Archiv für die Geschichte Liv-, Esth- u. Curlands, herausgegeben von Dr. Bunge und Dr. Pauder, Bd. VIII, Heft I, S. 10.

1) Kallmeyer, Begründung der evangelischen Kirche in Curland, S. 5-9.

gesti zugesellen und der guten Sache ihren Arm leihen, um für die Verbreitung der Wahrheit gemeinschaftlich zu wirken, so tritt uns auch hier in Riga in dem Stadtschreiber Johannes Lohmüller eine Persönlichkeit entgegen, die, obgleich im weltlichen Berufe lebend, dennoch mit frommem und treuem Herzen mitarbeitete an dem großen Werk, durch das unentstellte Evangelium der Seelen Seligkeit zu schaffen mit Arbeit und Gebet.

Andreas Knöpfen stammte aus Cüstrin in der Mark Brandenburg.¹⁾ Er wird von den livländischen Historikern sonst auch noch Knoph (Hiärns Chronik), Knopf (Grefenthals Chronik), Knöp- gen (Ketch, Chronik), Knopfe (auf seinem eigenen Epitaphion), Knopfen (Bergmanns Schriften), Knop, lateinisch Knopiys (Arndt, Chronik) und auch Modestinus (in einem der Lohmüllerschen Briefe) genannt. Ueber seine Jugend und Bildungsgeschichte ist nichts bekannt.²⁾ Wir finden ihn um 1520 als Lehrer an der berühmten Schule zu Treptow oder Trepetau.³⁾ Diese Schule war sowohl durch tüchtige Lehrer als auch durch ihren Rector, den später in der deutschen Reformationsgeschichte als „Doctor Pomeranus“ wohl- bekannten Johannes Bugenhagen, zu großem Ansehen gelangt und zählte unter ihren Schülern auch sehr viele Söhne Riga's, indem zu der Zeit die Unwissenheit des geistlichen und Lehrstandes in Livland so groß war, daß, wer es nur irgend thun konnte, seine Kinder auf ausländischen Schulen erziehen ließ.⁴⁾ Neben Knöpfen wird uns als tüchtiger Docent an jener Schule noch genannt Joachim Müller oder Moller, der später sich auch unter Knöpfens Mitarbeitern in Riga wiederfindet. Luthers Büchlein *de capti-*

1) Laubenheim, „Einiges aus dem Leben Mag. Joh. Lohmüller's“, Programm zur 3. Secularfeier der augsburgischen Confession. Es heißt hier S. 6 in dem an dieser Stelle abgedruckten Brief Lohmüller's an Luther über Knöpfen: „ex Costeryn opido Marchiae“.

2) Vergl. „Kurze Nachrichten über den Beginn der Reformation in Livland aus Hermann v. Brebern's Nachlaß, dem Chyträus und Andern entlehnt“, abgedruckt im Archiv für die Geschichte Liv-, Esth- u. Curlands von Bunge und Paucker, Bd. VIII, Heft I, S. 44.

3) Der Ort wird von Ketch in seiner Chronik so bezeichnet.

4) Christian Ketch, Livländische Historia, S. 168.

vitate babylonica war dem Treptowschen Geistlichen Otto Sutow 1521 zugeschickt worden, der es durchlas und darauf, als gelegentlich Bugenhagen und Knöpfen bei ihm zu Tische waren, ersterem zur Durchsicht übergab¹⁾. Bugenhagen blätterte es durch und gab erst ein „schlecht sentiment“ davon und äußerte sich darüber folgendermaßen: „Es haben viel Ketzer nach dem Leiden unsers Herrn Jesu Christi die christliche Kirche gränlich angefeindet und ihr heftig zugesetzt, aber Keiner ist ärger und schädlicher jemals gewesen, als der dieses Buch geschrieben“²⁾. Er änderte aber beim aufmerksamen Lesen des Werkes bald seine Ansicht von demselben und wurde von den darin enthaltenen Wahrheiten so ergriffen, daß er mit des Büchleins Worten gar bald gegen alle seine „Tischcameraden und Mitcollegen“ das Zeugniß ablegte: „die ganze Welt sei verblendet und säße im Finstern“. Knöpfen machte sich nun auch mit dem Inhalt des Buches bekannt, man sprach und disputirte fleißig über Luthers Ansichten und bald waren sämmtliche Lehrer der Anstalt für die neue Lehre eingenommen. Es war nun ganz natürlich, daß sie die neugewonnene Erkenntniß auch ihren Schülern beizubringen suchten, und in Kurzem waren auch viele von diesen der Wahrheit zugefallen. Doch fehlte den Jünglingen der Ernst und die Mäßigung ihrer Lehrer, und wir sehen sie bald ihre Ansichten in jugendlichem Uebermuth bethätigen. Die St. Antonymönche, die angesehensten in der Stadt, hielten einst nach alter Sitte mit Fahnen und Glöcklein ihre Umzüge auf den Gassen³⁾; da traf es sich, daß sie von der Treptowschen Schuljugend zur Zielscheibe der Ausgelassenheit gewählt wurden. Man schimpfte sie und warf sie mit Roth, ja die Zügellosigkeit wurde so allgemein, daß einige Leute aus dem Pöbel in derselben Nacht in die Kirche zum Heiligen Geist stürzten, daselbst etliche Bilder heraus- schleiften und in den nahegelegenen Brunnen warfen⁴⁾. Die katho-

1) Vgl. Herrmann von Brebern's nachgelassene Papiere im Bunge'schen Archiv, S. 45.

2) Vergl. St. Petersb. Sonntagssbl. Jahrg. 1858, Nr. 47, S. 380.

3) Bergmann, Geschichte der rigischen Stadtkirchen, S. 24.

4) David Chyträus, Sächsenchronik, IX.

liche Geistlichkeit war ihres Lebens nicht mehr sicher und wandte sich um Hilfe an Erasmus Mandubel oder Manteuffel, Bischof von Sammin. Dieser heftige und jähzornige Mann benutzte nun so gleich alle Mittel, die ihm als dem Oberhaupt der katholischen Geistlichkeit in ganz Hinterpommern zu Gebote standen, um die Anhänger der neuen Lehre zu verfolgen. Siedurch wurden sämtliche Lehrer der Treptowschen Schule zur Flucht genöthigt. Knöpfen hatte sich von jeher der größten Anhänglichkeit und Liebe seiner Schüler erfreut; denn bei all seiner Gelehrsamkeit, seinem hellen Geist, seinem Streben nach Wahrheit war er doch ein bescheidener und sanfter Mann, voll innigen Glaubens und von freundlichem Wesen seinen Mitmenschen gegenüber. Die Historiker jener Zeit berichten sämmtlich, daß er gar „sanft und gelinde“ gewesen sei ¹⁾. Daher baten ihn nun auch seine mitflüchtenden rigischen Schüler, er möge sie in ihre Vaterstadt begleiten, und da Melancthon, den er in dieser Sache um Rath gefragt hatte, ihm auch dazu rieth ²⁾, so verließ er Treptow und begab sich in Begleitung Mollers und seiner Schüler nach Riga zu seinem Bruder Jacob Knöpfen, der daselbst Domherr war ³⁾. Noch in demselben (1521) Jahre langte er in Riga an und fand, wie wir schon früher bemerkt haben, den Boden für seine Wirksamkeit bereits gelockert. Der rigische Magistrat hatte kurz vor seiner Ankunft den Erzbischof schon mehrmals ersucht, die Mißbräuche der katholischen Kirche in etwas einzustellen ⁴⁾, es war aber nicht geschehen und der Treptowsche Flüchtling ward daher als Zeuge ersetzter Wahrheit willig aufgenommen. Knöpfen wirkte erst im Stillen, namentlich im Privatunterricht, bald war jedoch sein Anhang so groß geworden, daß er es wagen konnte, öffentlich aufzutreten und seine Ansichten vor allem Volk zu verkündigen. Die livländischen Chronisten berichten uns, er habe nun begonnen „heftig und doch bescheidenlich“ ⁵⁾ wider die päpst-

liche Abgötterei, Ablasskrämerei und Bilderverehrung zu predigen und habe die Rechtfertigung des armen Sünders vor Gott „einfeltig seinen Zuhörern eingeildet“ ¹⁾. Neben seiner öffentlichen Predigt sorgte er auch eifrigst für Schriftverbreitung und erklärte unter anderm selbst den Römerbrief, welcher nebst seinen Erklärungen 1524 zu Wittenberg gedruckt ward; denn Riga erhielt erst 1589 seine erste Buchdruckerei ²⁾. Das Hauptthema seiner Predigt war Luther's Schiboleth: „die Gerechtigkeit allein durch das Verdienst Christi und nicht durch gute Werke“, und der Erfolg derselben äußerst groß. Sein Anhang mehrte sich von Tag zu Tage und der damalige Erzbischof von Riga, Jasper oder Casparus Vinde fing nun ernstlich an, auf Maßregeln zur Unterdrückung der neuen Lehre zu sinnen. Dies war aber nichts weniger als leicht; denn Knöpfen zählte zu seinem Anhang viele der angesehensten Leute Riga's, unter denen besonders der Bürgermeister Conrad Durkop und der Stadtsecretair (Mag.) Lohmüller sich eifrigst beflüßigten, zu Gunsten Knöpfens und seiner Lehre zu wirken, ja selbst der Herrmeister Plettenberg war ihm freundlich gesinnt. Man

1) Grefenthal, Chronik in den Mon. Liv. ant., Pars V, pag. 48.

2) Brevern, literärischer Nachlaß, S. 47; Gadebusch, livländische Bibliothek, Th. II, S. 121. — Die Wittenberger Ausgabe des benannten Werkes führt den Titel: In Epistolam ad Rhomanos Andreae Knopken, Costericensis, Interpretatio. Rigae apud Lionos praelecta, vbi is pastorem agit ecclesiae. Auf der andern Seite findet man das Jahr des Druckes: Impressum Wittenbergae, Anno Domini MDXXIII; in Octav. — Knöpfen hatte diese Vorträge seinem alten Freunde Bugenhagen zugesandt, mit der vollkommensten Freiheit, daran nach Gutdünken zu ändern. Der Abdruck geschah hauptsächlich für die Livländer, und ihnen wurde auch der größte Theil der Exemplare zugesandt. Von diesem heutzutage sehr seltenen Buch findet sich nach Gadebusch ein Exemplar in der rigischen Rathsbibliothek, im ersten theol. Theil, Nr. 83, wobei der Oberpastor von Essen folgende Anmerkung geschrieben hat: liber vel ideo, si a raritate ejus discesseris, instar cime-
lii habendus, quod primum sacrorum rigensium reformatorem auctorem habet, cui etiam hoc non exiguo honori est, quod indicii expurgatorio a Romanensibus sit insertus. — Dieterichs führt in seiner Dedication der Hilarium Livoniae an, daß dieses Buch auch zu Strassburg 1525 aufgelegt worden sei. Diese Auflage trug folgende Aufschrift: „In Epistolam ad Romanos Andreae Knopken, Costericensis etc. . . Non veterem adhibite translationem, sed D. Erasmi, quae jam omnium fere manibus gestatur, idcirco non curavimus, his annotationibus addendam. MDXXV.“ 10 Bogen in Octav. Die Anmerkungen in dieser Ausgabe sind von Philipp Melancthon.

1) Bartholomäus Grefenthal, livländische Chronik, abgedruckt in den „Monumenta Livoniae antiquae“, Pars V, pag. 48.

2) Vgl. Galler's oben citirte Abhandlung, S. 11.

3) Bergmann, Geschichte der rigischen Stadtkirchen a. a. D.

4) Vgl. Brevern's literärischer Nachlaß, S. 46.

5) Reich Chronik, S. 167.

kam nun mit dem Erzbischof überein, ein Colloquium über die einzelnen Glaubenssätze zwischen Knöpken und einem päpstlichen Geistlichen abhalten zu lassen. Das geschah auch im Chor der Petrikirche am 12. Juni 1522. Auf der einen Seite, nach dem Kathedralestuhl zu, stand Knöpken mit dem Bürgermeister und sogenannten „Superintendenten in Kirchensachen“¹⁾, Conrad Dürkop, nebst mehreren andern Gliedern des Rathes; auf der gegenüberliegenden Seite nach der Kanzel zu befanden sich einige päpstliche Geistliche. Die ganze Gemeinde hörte zu, und zum Schutz gegen etwaige Gewaltthat von Seiten der Katholiken hielten während der Disputation evangelisch gesinnte Bürger vor der Kirche Wache²⁾. Brevern berichtet nun, daß Knöpken es ganz besonders gut verstanden habe, seine theses aus der heiligen Schrift, als der einzigen Richtschnur in Glaubenssachen, zu stützen, und daß er in dem Colloquio seine Gegner glänzend überwunden habe³⁾. Es konnte nicht fehlen, daß

1) Brevern, S. 47.

2) Arndt, skandinavische Chronik, Theil II, S. 184.

3) Die Thesen waren seinen damals noch ungedruckten Arbeiten über den Römerbrief entnommen. Die wichtigsten lauteten folgendermaßen:

1. Dem wahren Glauben an Christum widerstreiten die Werkheiligen, die mit ihren Verdiensten das Reich Gottes sich erobern wollen.

2. Von thörichtem Wahne sind Diejenigen heutzutage befallen, die hie und da Götzen mancherlei anrufen und todten Bildern göttliche Gnadenkräfte zuschreiben.

3. Der sogenanute freie Wille ist sündig und geräth auf alle Bosheit und Schändlichkeit, wenn er nicht durch Gottes Kraft gestützt wird.

4. Die Schrift mißt die Werke nicht nach äußern Kennzeichen, sondern nach dem Herzen Dessen, der die Werke thut; denn Niemand kann ein Gutes wirken, er sei denn selbst zuvor gut. Der gute Baum bringt gute Früchte. Und so machen die Werke nicht den guten Menschen, sondern der gute Mensch macht die guten Werke. Gut aber werden wir durch das Bad der Wiebergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes, welchen Gott reichlich über uns ausgegossen hat.

5. Des Priesters Lippen sollen die Wissenschaft wahrn, und man erlangt das Gesetz zu hören aus dem Munde Dessen, der ein Votum Gottes an sein Heer ist. Aber wie steht's damit? Sie sind also erdrückt und tod gemacht mit nicht verstandenen Gebeten, daß ihnen keine Zeit bleibt für das heilsame Studiren und Lesen, oder wenn sie Zeit haben, so verbringen sie dieselbe mit Bechern, Spielen und andern Schändlichkeiten. Demnach sind sie nicht Gottes Priester, sondern eines Andern Priester.

6. Die Gläubigen sind nicht gerecht durch ihre, d. h. ihrer Werke Gerechtigkeit, sondern durch jene Gerechtigkeit, die Gott aus freier Barmherzigkeit durch Christum giebt. Derohalben kommt man nicht durch Werke zu Gott und wird Gott auch nicht versöhnt durch Werke, sondern durch den Glauben, der nachher durch die Liebe in Werken

durch diesen Sieg Knöpken's Aufsehen mächtig stieg und sein Anhang sich bedeutend mehrte. Aber auch von denjenigen Bürgern, die aus selbstfüchtigen Rücksichten der evangelischen Lehre nicht beitreten wollten, wurde er als ein außerordentlicher Mann hoch geachtet und durchweg mit dem Namen des „rigischen Apostels“ bezeichnet.

offenbar wird. Denn den Gläubigen und nicht den Werkheiligen wird die Macht gegeben, Gottes Kinder zu werden.

7. Das sei des Christen vornehmste Sorge, daß er aus dem Evangelio sich nicht allein das Vorbild Christi merke, sondern zu allererst ihn selbst und Alles, das er gethan und gelitten, als Geschenk und himmlische Gabe empfangt. Denn zweierlei ist aus dem Evangelio wohl zu beachten, nämlich, daß wir nicht allein Christum zum Vorbild unseres Lebens machen — wodurch unterschiede denn sich Christus von einem Gesetzgeber? — sondern daß wir vor Allen Christum selbst ansehen, wer er ist, was er gethan und gelitten hat, und das als Gabe und Geschenk halten, auch seine Gerechtigkeit durch den Glauben zu unserm Eigenthum machen und festiglich glauben, das Alles sei uns zu gut geschehen und gleichwie als hätten wir's selbst gethan. Sonst haben wir nicht verstanden, was das heißt: Christus ist unsere Gerechtigkeit. Aber die Wenigsten wissen Solches. Daher martert man sich so viel mit Werken und Ceremonien, daher zerplagen sich die betrübten Gewissen, wenn sie etwas von dem vorgeschriebenen Werk versäumt haben. Denn sie wissen nicht, wozu das Evangelium und Christus selbst nütze ist, welcher allein uns zur Gerechtigkeit genug ist nicht damit keine Werke geschehen, sondern damit die unterlassenen das Gewissen nicht peinigen. Denn ein Christ ist nicht durch Person und Zeit an ein bestimmtes Werk gebunden, sondern giebt Frucht zu seiner Zeit, d. h. wenn die Gelegenheit sich bietet, erwartet aber seine Seligkeit nicht von seiner Gerechtigkeit, sondern von Christo, der da ist reich über alle, die ihn anrufen. Darum thun, die durch den Glauben gerechtfertigt sind, nicht gute Werke, Gott damit zu versöhnen oder gerechter zu werden, denn darnach trachten sie durch den Glauben, sondern damit durch die guten Werke offenbar würde, daß sie gerechtfertigt seien und lebendigen Glauben in sich haben. Sie dienen dem Nächsten in Liebe, gleichwie Gott sie berathen hat durch Christum, und zeigen damit, daß ihr Glaube nicht ein solcher ist, wie ihn die Teufel auch haben und zittern. Die Werke also, die auf den Glauben folgen, vermehren nicht die Gerechtigkeit, sondern sind ihre Früchte.

8. Rechte Hirten suchen mit solchem Verlangen die Seligkeit der Menschen, daß sie sogar mit eignem Schaden ihnen zu dienen begehren; diese Begierde aber bei unsern Wölfen in Menschengestalt suchen, das hieße nichts Anderes, denn Wasser aus dem Stein begehren.

9. Vor denen soll man sich wohl hüten, die ihre Verdienste verkaufen und mit ihren überflüssigen guten Werken Andern das Reich Gottes verheißten.

10. Paulus lehrt ganz andere Werke, als unsere gelehrten Leute, die ihre Glocken von nichts Anderem läuten zu lassen wissen, als von Regeln, Rosenkränzen, Seelenmessen, Benedictionen und Gebeten, mit welchen sie die Seelen aus dem Fegfeuer erlösen, d. h. sich selbst der Hölle weihen. — Paulus beschwört, aber befehlt nicht und damit zeigt er den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium. Aber unsere Bischöfe wissen nichts Goldseliges und Christliches, sondern nur Klüfte, Verwün-

Die katholischen Stände ihrerseits beriefen nun, um sich vor dem drohenden Gewitter zu sichern, einen Landtag nach Wolmar, 1522 und setzten es durch, daß auf demselben Luthers Schriften als Urquelle des Nebels sammt und sonders für kezerisch, verführerisch und lästerlich erklärt wurden¹⁾. Das war der andern Parthei Grund genug, enger zusammenzutreten, und es wurde auch in der That eine nähere Vereinigung zwischen der gemeinen Ritterschaft und den Städten Riga, Reval und Dorpat zu Gunsten des reinen Evangelii geschlossen, so daß zum Ende des Landtags die geistlichen Herren in aller Stille von Wolmar abzogen, ohne irgend etwas für sich erreicht zu haben. „Die Bischöfe,“ heißt es in einem Brief Lohmüllers an Georg von Polen, Bischof von Samland, „vergafsen Pomp und Gepränge und zogen ohne Trompetenstoß

schungen, Bannstrahlen und Blitze von sich zu geben; aber sie haben das Wort des Herrn vergessen: „Die weltlichen Fürsten herrschen; ihr nicht also“.

11. Der römische Wolf hat die Ehre Christi mit seinem Namen verdunkelt, giebt unerschämter Weise vor, er sei ein Feld, der Statthalter Christi und das Haupt der Kirche und sitzt, nachdem er das Evangelium aus dem Herzen der Menschen herausgerissen, im Tempel Gottes, ein Gräuel der Verwüstung, als sei's mehr, sein Gebot als Gottes Gebot zu übertreten.

12. Die Priesterschaft, Gott sei's geklagt, ist in Heuchelei ausgeartet und der Kirchen Vermögen verzehrt ein müßiges und träges Geschlecht von Opferpriestern, Mönchen und Nonnen, die dem Bauche dienen und Muthwillen treiben, überdies sich Tempel von Gold und Erz erbauen, Pferde und Trabanten halten, und der ganze Hofen der päpstlichen Schaar treibt damit Muthwillen und geht mit dem müßig, womit dem Mangel der Armen hätte abgeholfen werden können.

13. Christus will nicht, daß seine Jünger sollen die Herren spielen und der Gewalt gebrauchen über seine Schafe, die er mit seinem Blut erkaufte hat. — Der Herr kennt keine andern Nachfolger der Apostel, als die Diener am Worte, denen er's verbietet, Könige und Fürsten zu sein.

14. Es erzittert der römische Antichrist, der vor Andern den Titel eines Dieners sich angemacht hat, und doch nichts von einem Diener hat, da er auch des Kaisers Majestät kaum zum Ruffe seiner allerschmutzigsten, des ewigen Podagra werthen Füße zuläßt, da er den, welchen der Herr selbst als seinen Diener anerkennt, Röm. 13, 2. — verflucht und verbannt.

15. Unsere gelehrten Leute vermischen Mosen mit Christo, machen das Salz dumm, verfälschen die reine Lehre des Evangeliums mit menschlichen Traditionen und Rünsten, so daß der Wein, damit der Seelen Wunden geheilt werden sollten, ein Wassergemisch geworden.

(Vergl. St. Peteröb. Sonntagsblatt, Jahrgang 1858, Nr. 48 S. 384—86.

1) Brachmann, S. 19 und Taubenheim's Programm, S. 9. Anmerkung.

davon, mit dem Bedeuten, in den nächsten zehn Jahren auf keinem Landtage mehr zu erscheinen¹⁾.“ Diese Vereinigung war nun ganz besonders das Werk des Mannes, dessen Wirken und rastlosem Eifer Livland unendlich viel bei Einführung der Reformation verdankt, nämlich des (Mag.) Johann Lohmüller.

Wie bei Knöpfen, so liegt auch bei ihm Jugend- und Bildungsgeschichte in völligem Dunkel. Ueber Zeit und Ort seiner Geburt, wie auch über seine Aeltern wissen wir nichts Bestimmtes, es läßt sich aber aus der Erwähnung des Wohnorts zweier ihm nahe verwandten Frauen schließen, daß er wol aus Preußen herkommen mochte. In der Adoptionsacte seines Adoptivsohnes Gregorius²⁾ wird nämlich angeführt, daß Lohmüller's leibliche Schwester (Hyffliche Juster) die „eheliche huffrowen“ des Lucas van Barthzen zu Danzig gewesen sei, und daß eine Schwester der Frau Lohmüllers, Namens Margareth (Gretge) Fryffe zu Braunsberg (thom Brunsberge) gewohnt habe. Außer diesen Angaben meldet uns nur noch eine vereinzelte Notiz in einem seiner Briefe an den Herzog Albrecht von Preußen, daß seine Aeltern ums Jahr 1530 in Riga bei dem Sohne gelebt hätten. Lohmüller's „Erfame vund dogensame“ Hausfrau Ursula wird nach Obigem wol auch aus Preußen gebürtig und ein Glied der Familie Fryffe gewesen sein. — Unser Magister tritt uns in Prohes: „Series Syndicorum Rigenisium“ zuerst als Kanzler des Erzbischofs Jasper Linde 1517 entgegen³⁾. Es scheint jedoch, als ob der Papstdienst ihm bald nicht mehr behagt habe, denn schon 1520 wurde er Secretair der Stadt Riga, blieb aber auch gewissermaßen in Diensten des Erzbischofs, denn noch im Jahr 1525 erhielt er vom Bischof Blankfeld Getreide zu seiner Haushaltung. Als Diener des Erzbischofs war er eingeweiht in alle Intriguen des bischöflichen Hofes

1) Taubenheim a. a. D.

2) Diese Acte ist erst kürzlich vom Herrn Dr. Papieröky in dem im rigischen äußern Ratharchiv befindlichen „Denkelbuch“ aufgefunden worden; abgedruckt in den „Mittheilungen aus der livländischen Geschichte“, Band IX, Heft I, S. 90—94.

3) Taubenheim, S. 5.

und konnte daher später im Dienst des Evangelii desto wirksamer sein. Er war einer der ersten Anhänger Knöpfens und ging ihm überall mit Rath und That getreulich zur Hand. Auf seinen Antrieb ging der rigische Rath den Erzbischof Linde zu wiederholten Malen an, eine Verbesserung des Kirchenwesens anzuordnen, allein umsonst. Da trat nun der Rath mit den Aeltesten der großen und kleinen Gilde zusammen und sie wählten Knöpfen zum Archidiaconus an der Petrikirche, woselbst er auch am 23. October 1522 seine Antrittspredigt hielt ¹⁾. Zwar trat die feindselige Stimmung der Katholiken dem neuen Archidiacon gegenüber oft hervor ²⁾, aber unter dem Schutze des Rathes befand er sich in völliger Sicherheit und konnte sein Lehramt ungehindert üben.

So günstig standen trotz des Wolmarschen Landtagsrecesses die Sachen für die neue Lehre. Da erhielt Knöpfen auch in seinem Predigeramte von Deutschland her einen kräftigen und kühnen Helfer. Eylbester Tegelmeyer, auch Tegelmeyer, (Siegelmeier) Tegetmeier, Tegetmeyer, Tegat-Meyer (Kellch's Chronik) und Tegelmeyer (Bergmann's Schriften) genannt, war geboren zu Hamburg ³⁾, wurde später Prediger zu St. Jacob in Klostok und im Jahr 1519 Magister daselbst. Arndt hat uns die Ueberreste eines von Tegelmeyer selbst verfaßten Aufsatzes ⁴⁾ bewahrt, worin er unter Anderm sagt: „Int Jahr 18 up Paschen (zu Ostern) toch (zog) ick wedder na Klostok, alss Carlstadt syne positiones disputerde tho Lipsick, unde wat (ward) Magister int Jahr 19 des Sondages vor Cathedra Petry. Den Sommer was ick Disputator im roden Lauwen. Int Jahr 20 up Paschken wart ick Capelan tho Klostok im Dohm, wo Dr. Bartholdus Moller Kerckher (pastor primarius)

1) Gadebusch in seiner „Istländischen Bibliothek“, Th. II, S. 118 citirt aus einer alten rigischen Handschrift vom Jahr 1521 folgende hierher gehörige Stelle: „Anno 1521 ist Andreas Knopff von Cüstrin, nachdem er von Treptow aus Pommern — nach Riga kommen, in der St. Peterskirche zum Pfarrern angenommen und (hat) zum ersten das Wort Gottes lauter und rein von des Pappst Unflath gepredigt.“

2) Bergmann, Geschichte der rigischen Stadtkirchen, S. 25.

3) Gadebusch, Istländische Jahrbücher, Th. I, Abschnitt II, S. 296.

4) Arndt, Theil II, S. 185.

was. In dem Winter wart die Bulle asgekündiget, darinnen verdammt ward Martinus Luther dorch Befehl des Eutfeldus Warenborch, de Administrator Swerinensis, unde was de erste Verkiündigung der Bullen. Anno 1522, korth vor Michaelis, kam ick tho Riga, sandt vor my Herr Andream Knopfen, Capelan tho Sanct Peter.“ Tegelmeyer war nämlich aus Klostok entwichen, um die Erbschaft eines zu Riga verstorbenen Bruders zu heben. Er kam dorthin, fand die neue Lehre, der er auch selbst von Herzen zugehan war, schon weit fortgeschritten und trat nun auch als Prediger in Riga auf ¹⁾. Tegelmeyer war ein von Knöpfen himmelweit verschiedener Charakter. Er besaß eine hinreißende Beredsamkeit, war dabei aber äußerst heftig und ungestüm und predigte mit Feuereifer „in hochtrabenden Redensarten“ von der evangelischen Freiheit, vom Gözendienst und Bilderdienst. Brevern urtheilt über ihn folgendermaßen: Knopius habe die Schwachen mit Sanftmuth ertragen, Tegetmeyer aber „von Sanftmuth weniger vorrath“ gehabt ²⁾. Trozdem erkannten die Rigenser doch den werthvollen Kern in der ungeberdigen Hülle, sie sahen in Tegelmeyer recht wohl den achtbaren Mann von großen Amtsgaben, behielten ihn als Prediger bei sich und ordneten ihn dem Archidiaconus Knöpfen als Gehülffen zu ³⁾. Sehr bald zeigten sich jedoch Zwistigkeiten zwischen den beiden; denn Knöpfen predigte zwar auch gegen den Pappst und seinen Ablass, war aber in äußerlichen Dingen, in Abschaffung von Ceremonien zc. äußerst vorsichtig, indem sein Wahlspruch dahin lautete: „Er hielte es mit seinem Präceptore Luthero dafür, daß der Göze müffe erst aus der Menschen Herz und hernach aus den Kirchen geräumt werden“ ⁴⁾. Dieser Ansicht waren auch die meisten übrigen Prediger Riga's, unter ihnen besonders der schon oben erwähnte Joachim Moller; Tegelmeyer dagegen ließ von seinen

1) Arndt, Th. I, S. 185. Anmerkung. Bergmann, Gesch. der rig. Stadtkirchen, S. 29. Gadebusch, Istländische Jahrbücher, S. 295. Kellch, Chronik S. 168.

2) Brevern, literärischer Nachlaß, S. 49.

3) Glärn, Chronik, abgedruckt in den „Mon. Liv. ant.“ Tom I, pag. 193, 194.

4) Kellch, Chronik, S. 167, 168.

stürmischen Reden nicht ab und sah nun auch bald die Frucht reifen, deren Samen er so unvorsichtigerweise gestreut hatte. Bald rottete sich der Pöbel zusammen, es entstand unter allen Zuhörern Tegelmeyer's eine heftige Aufregung, man stürzte in die Kirchen, zerstörte Bilder und Altäre, zertrümmerte frevelhaftermaßen die alten Leichensteine, das Kirchengeschmeide wurde geraubt und weggebracht und man erfuhr nimmer, wo es geblieben ¹⁾ — kurz, es wiederholten sich hier alle die Gräueltaten, die uns in Folge der Carlstadtischen Predigten in Deutschland entgegenreten. Der Auflauf hatte aber für Tegelmeyer selbst keine weiteren Folgen, denn Knöpfen und die übrigen neuberufenen Prediger, so besonders Moller und Sterbell ²⁾ traten den Bewegungen so viel als möglich entgegen, „sie predigten Gottes Wort recht, widersprachen dabei mit großem Eifer dem Papst und seinen Lehren nach Luthers Meinung, verdammeten sie aus der Bibel, jedoch mit gebührender Bescheidenheit“ ³⁾ und es gelang ihnen bald, Ruhe und Frieden wieder herzustellen, „wenn auch der Aufruhr des Volkes viel Uergerniß angerichtet hatte bei Leuten, die noch zu gewinnen gewesen wären“ ⁴⁾. Tegelmeyer muß sich übrigens bald Knöpfen's und der übrigen Rigenfer Wohlwollen wieder erworben haben, denn schon kurz nach diesen Unruhen wurde er zum Prediger an der Jacobi-Kirche berufen ⁵⁾ und hielt daselbst am ersten Advent 1522 seine Antrittspredigt über Lucas 19, 6.

1) Gadebusch I, 2, S. 296; ferner: Dr. Naplersth, „Uebersicht der ältern Geschichte Riga's“ in den „Monum. Liv. ant.“ Tom IV, pag. CXXVI: ferner Hiörn a. a. D.

2) Franz Nhenstädt, libländische Chronik, in den „Mon. Liv. ant.“ Tom II, pag. 41. Derselbe Moller war es auch, der seit den 13. März 1558 in Gemeinschaft mit Johann Redmann und Nätger Becker die sonntäglichen Vesper- oder Nachmittagspredigten in Riga zu halten begann. — Gadebusch, libl. Bibliothek Th. I, S. 38.

3) Reich a. a. D.

4) Gadebusch I, 2, S. 295.

5) Der Herr Dr. phil. A. Buchholz zu Riga hat in seinen handschriftlichen Notizen, die er mir zur Benutzung überließ, folgende hierauf bezügliche Stelle aus dem Depfinschen Predigerverzeichnis angemerkt: „Sylvester Tegetmeier, qui ab Oderbornio (in Paul Oderborn's Predigten von dem Bogen Gottes in den Wolken, Riga 1591) dicitur Hamburgensis, in manuscripto vero aliquo Livonico Rostochiensis, eodem anno, quo Knopius, appulit et in Aede D. Jacobi sacra administravit. Primam autem concionem A. 1525 Wolmariae habuit“.

In diese Zeit fällt nun auch die erste Kundnahme des großen Wittenberger Reformators von dem Umsichgreifen des reinen Evangelii in Livland. Es traf sich, daß bald nach der Ankunft Tegelmeyer's, noch vor den eben beschriebenen stürmischen Auftritten, ein junger Rigenfer die Reise nach Wittenberg machte. Mag. Lohmüller, der in seinem Eifer für die Reformation Alles aufbot, was irgendwie zu Gebote stand und daher auch glaubte, es könne der jungen Kirche nur von größtem Nutzen sein, wenn sie in unmittelbarem Verkehr mit Luther selbst stände, benutzte diese Gelegenheit, um am 22. October 1522 einen Brief in lateinischer Sprache an Luther zu schreiben, um ihn von den Vorgängen in Riga zu benachrichtigen ¹⁾. Dieser Brief trägt die Aufschrift: „Johannes Lohmüller, Secretair der Stadt Riga, an den unüberwindlichen Gottesgelehrten Martin Luther“ ²⁾. Weiter schreibt der Briefsteller: „Als der geringste und unnützigste aller Knechte Christi, die jetzt sind, gewesen sind und sein werden, und als ein ehrerbietiger Jünger der Gelehrsamkeit Luther's habe er sich, der er sonst fast sein ganzes Leben mit Briefschreiben verbracht, nicht enthalten können, auch an ihn zu schreiben, indem er wohl wisse, daß er dem größten Herold des Evangelii eine höchst angenehme Nachricht bringen werde, wenn er ihm in diesem Brief melde, daß auch „unser Livland“, obgleich es der entlegenste Staat im Norden Europa's und bisher der christlichen Welt fast ganz unbekannt geblieben sei ³⁾, die reine Lehre angenommen habe. Luther's großer Ruhm hätte ihn schier vom Schreiben abgescreckt, aber Luther habe ja das Geschäft der Reformation nicht zu seinem eigenen Besten, sondern zur Ehre Jesu Christi ⁴⁾ unternommen und sich überall, besonders in allen seinen Schriften, unter denen ein großer Theil auch den Rigenfern zu

1) Bergmann, Geschichte der rig. Stadt-Kirchen, S. 26.

2) Taubenheim, Programm über Lohmüller, S. 7, 8. Die Aufschrift heißt im Original: „Jo. Lohmoller, civitatis Rigensis a secretis Martino Luthero invictissimo theologo. S.“

3) Eben daselbst: „Livoniam nostram quoque, videlicet ultimam terrarum versus septentrionem Europae, atque ante hac ignotam paene Christiano orbi“.

4) „non tam tui gratia, quam pro gloria Jesu Christi. . .“

Geficht gekommen und von ihnen gelesen worden sei, Jedwedem als einen liebevollen und wahrhaften Diener und Verbreiter des Wortes Gottes¹⁾ gezeigt. — Dafür werde er sich gewiß freuen, wenn er höre, warum Riga Gott besonders Dank schuldig sei; denn²⁾ es befanden sich in der Stadt zwei fleißige und standhafte Verkündiger des Evangelii und „Zeugen der Gelehrsamkeit Luther's“, deren einer, Andreas Modestinus, aus der märkischen Stadt Cüstrin, der andere, Schwelster Tegelmeyer, aus Hamburg stamme. Es seien segensreich wirkende Männer, von großer Gelehrsamkeit und ächt christlicher Gesinnung, von Grund aus geeignet zur Verkündigung des Gottesworts. Dazu sei Andreas durch einen besondern Hirtenbrief des Philippus Melancthon eigens für Riga bestimmt. Beide Männer seien von der Art, daß eine wahrhaft christliche Gemeinde sich keine bessern Lehrer wünschen könne. Wenn nun gleich die Livländer viel zu entfernt wohnten, um je mit Luther zusammentreffen und mit ihm sprechen zu können, so möge er sie doch nicht ganz außer Acht lassen, und wenn er nicht einen besondern Brief an sie schreiben wolle, so möge er sie wenigstens in seinen Schriften im Vorbeigehen grüßen, „denn wir sind der Hoffnung, daß Du uns ein anderer Paulus werden wirst und wir durch Deine Fürsorge zur wahren Gemeinschaft Christi gelangen werden, der da sei hochgelobt in Ewigkeit! Amen. In seinem Namen bieten alle gottesfürchtigen Söhne Livlands und namentlich diejenigen, so mit mir zu Riga wohnen, Dir Lebewohl!“³⁾. —

1) „in omnibus tuis libellis, quorum magnam partem hic vidimus et legimus, unicuique affabilem verumque ministrum ac dispensatorem verbi Dei“

2) „nobis sunt duo seduli atque invictissimi praecones verbi Dei et eruditionis tuae, quorum alter, Andreas Modestinus, ex Costeryn opido Marchiae, alter Sylvester Tegelmeyer ex civitate Hamburgensi Vandalorum oriundus, homines frugi, eruditi ac porsus Christiani, segregati in Evangelium Dei et praesertim Andreas dudum ad nos per Philippi Melancthonis apostolica scripta destinatus, talis profecto uterque, qualem desyderare nisi vero Christianus grex poterit“

3) „ate etenim Paulum nostrum fore desideramus et nos simul Christi, qui sit benedictus in saecula. Amen. In quo omnes sancti Livonenses et praesertim qui mecum Rigae, valere te jubent.“

Daß an Stelle dieses Briefs Lohmüller selbst vom rigischen Rath zu Luther geschickt worden sei, um ihn von dem Geschehenen zu benachrichtigen, findet sich nur bei Arndt¹⁾ und beruht auf offener Mißdeutung einer Stelle in dem Briefe Luther's an Spalatin vom 23. Januar 1523; kein anderer Chronist sagt uns etwas darüber und die Behauptung ermangelt aller historischen Glaubwürdigkeit.

Der gleichmüthige, greise Erzbischof Jasper hatte aller Excesse ungeachtet die Sache ihren ruhigen Verlauf nehmen lassen, und dabei selbst an nichts weniger, als an eine vorzunehmende Reformation seines Clerus gedacht. Man lebte am erzbischöflichen Hofe herrlich und in Freuden, und als der Rath Riga's, durch die Tegelmeyerschen Unruhen gewarnt, eine Reformation auf friedlichem Wege anzubahnen wünschte und im Jahr 1523 eine neue Deputation an Jasper abfandte: „er möge doch reine und gottselige Lehrer und Prediger an den Stadtkirchen anstellen, so daß die Gemeinde nicht Ursach hätte, selbst dafür zu sorgen“, empfing man die Abgesandten am erzbischöflichen Hofe nur mit Gespött und Gelächter²⁾. „Da hat denn nun“, erzählt Grefenthal, „der Rath vnd gemeine Stadt Riga einhelliglich viele Christliche Lutherische Prediger beruffen vnd zu ihnen erfordert“³⁾. Mit glühendem Eifer wurde von allen Kanzeln die katholische Verderbniß gerügt⁴⁾, und besonders betrieb Andreas Knöpfen das Werk des Herrn allen Ernstes⁵⁾, so daß endlich dem „sanften“ Bischof Jasper die Augen über die Gefahr aufgingen und er sich hilfesuchend nach Deutschland wandte. Er schickte 1523 drei Mönche zum Reichsregiment, namentlich an den kaiserlichen Statthalter, den Markgrafen Philipp von Baden, um die Stadt Riga daselbst zu verklagen und den Befehl zu erwirken, daß bei Strafe der Acht Alles auf den frühern Fuß gestellt werde⁶⁾. Die Rigenfer erfuhren das, machten sich aber darüber

1) Arndt II, S. 185. Ueber diesen Brief Luther's an Spalatin wird unten ausführlicher die Rede sein.

2) Rapiersky, Aeltere Geschichte Riga's, Mon. Liv. ant. IV, p. CXXVI.

3) Grefenthal, Chronik, Mon. Liv. ant. V, pag.

4) Gadebusch, I, 2. S. 296.

5) Reich S. 171.

6) A. v. Richter, Gesch. der deutschen Ostseeprovinzen, Thl. I, Bd. II, S. 258.

keine weitem Sorgen; sie meinten, der Kaiser sei weit, ein großes Heer werde in Livland keine Nahrung finden und ein kleines geschlagen werden. Die Mönche kehrten bald zurück und rühmten sich unterwegs mitgebrachter Befehle zum Verderben der Stadt. Da ließ ihnen der Rath aufauern und es wurden zwei von ihnen, als sie bei Dünamünde landeten, gefangen genommen, der dritte entfloh. Einer von den Gefangenen, Burchard Waldis¹⁾, nachher als Fabeldichter bekannt, wurde im Gefängniß ein Anhänger Luther's und ward in Freiheit gesetzt, der andere saß ein ganzes Jahr lang gefangen. Ihre Depeschen waren ihnen natürlich abgenommen worden, und da aus denselben, wie auch aus den sonstigen Drohungen der katholischen Parthei die feindliche Gesinnung derselben hinlänglich zu Tage trat, so bemächtigte sich auch der Lutheraner eine große Erbitterung. Daß sich auch inmitten der Ordensglieder der Haß gegen die katholische Geistlichkeit in hohem Grade regte, beweist die Episode, welche uns fast von allen Chronisten über den rigischen Hauscomthur Hermann Hoyte berichtet wird, er habe den im sogenannten „Neuen Hus“ (Schwarzhäupterhaus) versammelten Kaufleuten und Bürgern eine große „Tartarische Peitsche“²⁾, alias „Knutpeitsche“³⁾, alias „große Peitsche voller Knoten“⁴⁾ überhandt und ihnen sagen lassen: „so sie der stat nuz vndt frommen schaffen vndt wissen wolten, solten sie die Mönche vndt Pfaffen damit daraus vertreiben“. Solchen gehässigen Aeußerungen gegenüber glaubte nun auch die katholische Geistlichkeit, ihre Maßregeln treffen zu müssen. Sie prophezeiten den unausbleiblichen Zorn und Fluch Gottes über die gottlose Stadt, deren Untergang ganz unvermeidlich sei, und zogen endlich am Charfreitage 1523 mit fliegenden Fahnen in förmlicher Procession aus der Stadt hinaus⁵⁾, und zwar „mit nicht wenigem Zorn und Bedrohungen“⁶⁾. Riga's Untergang blieb aus,

1) Arndt II, S. 186; ferner Gadebusch I, S. 297.

2) Grefenthal in den Mon. Liv. ant. V, pag. 48.

3) Reich S. 171; ferner Arndt a. a. D.

4) Brevern, Alter. Nachlaß, S. 52. Diese Peitsche wurde noch lange auf dem Schwarzhäupterhause gezeigt, ist aber jetzt verloren gegangen; vgl. Arndt a. a. D.

5) Kallmeyer, Die Reformation in Curland, S. 5—9.

6) Brevern a. a. D.; ferner Glärn, Mon. Liv. ant. I, pag. 194.

den Pfaffen selbst aber begann es bald an allem Nöthigen zu fehlen und so schlichen sie denn allmählig einer nach dem andern in aller Stille in die Stadt zurück. Nichtsdestoweniger suchten sie überall, besonders in Deutschland, durch Boten das Gerücht zu verbreiten, als seien sie nicht gutwillig aus der Stadt gezogen, sondern mit Hoyte's „tartarischer Peitsche“ von den Rigensern hinausgepeitscht worden¹⁾, so daß der Rath, um sich gegen dergleichen Anklagen zu sichern, genöthigt ward, eine förmliche Apologie gegen die Verläumdungen des Erzbischofs, mit einem Glaubensbekenntniß zusammen gedruckt, an's Reichsregiment abzuschicken²⁾. Der Rath nahm an diesen Feindseligkeiten nun auch Ursach, den Domherren des Stifts, Mönchen und Nonnen in den Klöstern die scharfe Mahnung zukommen zu lassen, sie möchten ihre päpstliche Messe, Abgötterei und Götzendienst einstellen, und das wahre Wort Gottes annehmen³⁾; wollten sie das nicht thun, so sollten sie ihre Collegia und Klöster während ihrer Gottesdienste schließen oder lieber ganz wegziehen, wohin es ihnen beliebete⁴⁾. Einige katholische Geistliche folgten auch diesem Rath und begaben sich nach Deutschland, die Mehrzahl aber blieb nach wie vor in Riga und wirkte offen und im Geheimen der neuen Lehre möglichst entgegen. Trotz aller ihrer Bemühungen war es mit der katholischen Kirche in Riga doch schon so weit gekommen, daß sie zu einer kaum geduldeten geworden war⁵⁾.

Lohmüller hatte über ein Jahr auf Antwort von Luther gewartet, und als eine solche immer noch nicht einlief, da entschloß er sich, noch ein Mal an den großen Reformator zu schreiben, um trotz aller Hindernisse eine Vereinigung zwischen seinen livländischen Glaubensbrüdern und denen in Deutschland zuwege zu bringen⁶⁾ und so der ganzen evangelischen Sache einen festern Halt zu geben. In diesem 1523 abgefaßten Briefe klagt er über das Ausbleiben

1) Gadebusch I, 2. S. 298 und Arndt II, S. 186, Anmerkung.

2) Reich S. 171; und Galler's Abhandlung S. 19.

3) Grefenthal S. 48.

4) Reich S. 170.

5) Kallmeyer S. 11. . . .

6) Vergl. Taubenheim's Programm, S. 6, 7, 10.

der sehnlich erwarteten Antwort und sagt: „Wenn ich auch offenerzig eingesteh, mein Brief an Dich sei so unbeholfen und ungeläufig gewesen, daß ich auf eine Antwort von Dir durchaus keinen gerechten Anspruch habe erheben können, so bin ich doch der tröstlichen Zuversicht, daß dieses nicht der Grund Deines Schweigens sein wird, da ja kein Ansehen der Person sich unter Christenleuten finden soll“¹⁾. Luther's Geschäfte, fährt er weiter fort, oder die Nachlässigkeit des Ueberbringers seien wol Schuld an dem Ausbleiben der Antwort. Daher schreibe er ihm den ganzen Inhalt des ersten Briefes noch ein Mal, jedoch in größerer Ausführlichkeit²⁾, und übersende ihm zugleich einige theologische Anfängerversuche über den Anfang des Johannesevangelii³⁾, die er selbst lezthin verfaßt habe. — Durch den ganzen Brief zieht sich die Bitte hindurch, daß Luther die junge livländische Kirche doch nicht ganz unbeachtet lassen und sein Interesse für sie in einem Antwortschreiben darthun möchte.

Die Befürchtungen Lohmüllers waren aber ungegründet. — Luther hatte schon den ersten Brief erhalten und äußert sich über denselben in seinem Schreiben an Spalatin, d. d. feria V. post Hagnem anno MDXXIII⁴⁾: „Der Meister Livlands (Ordensmeister) hat mich durch seinen Kanzler, einen sehr gelehrten Mann, bitten lassen, ich möchte in Sachen des Evangelii ein Schreiben an seine Untertanen richten; man hat daselbst bereits einen Prediger und freut sich des reinen Gottesworts. So kommt Christus von den Juden zu den Heiden und aus Steinen entstehen Kinder dem Abraham“⁵⁾. — Luther hatte indessen auch von den Unruhen in Riga

gehört und als Antwort auf Lohmüller's erstes Schreiben seinen Brief „an die auserwählten lieben Freunde Gottes zu Rigue, Revall und Tarbthe in Lyfflandt“ schon im August 1523 verfaßt¹⁾. Er wünscht in diesem Briefe, daß er sie „als welche am Ende der Welt, gleich wie vormals die Heiden gethan, das Wort Gottes mit Freuden empfangen, demahlen eins mit Freuden und Seligkeit begrüßen könnte“²⁾. Er ermahnt sie darauf zum rechten und wahren Glauben und kommt endlich auf die letzten Unruhen zu sprechen. Er habe an solcher Tollheit und Bilderstürmerei, welche etliche unbesonnene Priester angerichtet hätten, keinen Gefallen; die wahre christliche Religion bestehe nicht in Abschaffung oder Beibehaltung dieser oder jener äußerlichen Ceremonien³⁾, sondern darin, daß man Gott recht erkennete und wüßte „daß man ohne einiges Verdienst allein durch den wahren Glauben an Jesum Christ könne gerecht und selig werden, und daß man auch solchen Glauben in den Werken der Liebe leuchten ließe“⁴⁾. Vor allen Dingen zuerst müsse Friede gehalten werden, weil das die Grundbedingung sei jeglichen

transit Christus ad gentiles et de lapidibus sunt filii Abrahæ, quem sunepotes persequuntur.“ — Ob das „Magister Livoniae“ und das „Cancellarius“ so zu nehmen ist, als ob der Herrmeister selbst seinen Ordenskanzler zu Luther geschickt habe, oder etwa so, als ob Luther, mit den politischen Verhältnissen Livlands unbekannt, an der Spitze des rigischen Magistrats, in dessen Namen Lohmüller schrieb, den Magister Livoniae sich gedacht und trotzdem, daß Lohmüller sich selbst in seinem Brief den Secretair der Stadt Riga nennt, in dem Briefsteller auch einen Cancellarius des Magister Livoniae gesehen habe, läßt sich nicht entscheiden. Arndt geht auf Grund dieser Stelle soweit, daß er behauptet, Lohmüller selbst sei vom Herrmeister und vom Rath zu Luther geschickt worden, um ihn von allem Vorgefallenen in Kenntniß zu setzen; den Namen „Cancellarius“ trage er als früherer Kanzler des Erzbischofs Jasper Linde. Zu dieser Conjecturen berechtigten uns die obigen Ausdrücke nicht. Sollte es aber andererseits auch ganz undenkbar sein, daß der äußerst staatskluge Herrmeister Plettenberg, der die Zeitereignisse wohl zu schätzen und in ihren Folgen zu würdigen verstand, sich durch seinen Kanzler insgeheim mit Luther in Verbindung gesetzt hätte, und daß sich dann obige Stelle nicht auf Lohmüller's Brief, sondern auf jene geheime Sendung beziehen könnte? Vgl. A. v. Richter, Th. I, Bd. 2, S. 258.

1) „Tametsi ingenue fateor, literas adeo fuisse incultas, adeo rudis, quod ne responsi aliquid a te viro eruditissimo promeruerim extorquere . . . non debere personarum respectum apud Christianos esse“ . . .

2) . . . „sed jam facundiorum“ (facundiorum) . . .

3) . . . „rudimenta scilicet quaedam theologica in initium Evangelii juxta divum Joannem“ . . .

4) Laubenheim S. 8; ferner de Wette, Briefe Luther's, Bd. II. S. 302.

5) „Magister Livoniae quoque ex me petiit per Cancellarium, eruditum virum, ut libellum ad suos populos scriberem de re Christiana, aluntque ibi verbi praedicatorum et gaudent, se Evangelion habere. Sic a Judæis

1) Haller, S. 19.

2) Reich, S. 168; Brachmann, S. 29, 30; Gadebusch I. 2, S. 313.

3) Reich, S. 169.

4) Brevern, S. 49.

Blühens und Gedeihens. — Darauf giebt er eine Anweisung für den äußerlichen Gottesdienst und meint, „so lange Ceremonien und Kirchenfajungen nicht zum Aergerniß gereichten, könnten sie als etwas Freiwilliges wohl geduldet werden, denn wo Glaube, Liebe und Hoffnung seien, da gehe auch wol recht die christliche Freiheit in solchen äußerlichen Sachen“¹⁾. Zum Schluß giebt Luther dem Hauptprediger Riga's, Andreas Knöpfen, auch seinerseits ein gutes Zeugniß und schickt den Rigenfern noch manche gute Ermahnung ins Land²⁾.

Dieser Brief war von ihm sogleich nach der Abfassung nach Riga geschickt worden, kam aber erst an, als Lohmüller's zweiter Brief schon nach Wittenberg unterwegs war. — Wie sehr sich Luther auch über das zweite Schreiben gefreut habe, bezeugen seine Worte in einem Brief an Spalatin vom 1. Februar 1524³⁾: „das Evangelium faßt Wurzel und schreitet fröhlich fort in Livland, namentlich bei den Bewohnern Riga's, von denen ich neulich einen Boten und Brief empfangen habe: so wunderbarlich sind Christi Wege!“ Seine freundliche Gesinnung gegen die Rigenfer legte er bald wieder an den Tag, indem er noch 1524 seine Auslegung des 127. Psalms „an die Christen zu Rigen in Liffland“⁴⁾ widmete und noch mehrere andere Briefe nach Livland schrieb. — Einige von diesen Schreiben, so zwei deutsche an den Rath und ein lateinisches an den in schweren Anfechtungen ringenden Prediger Georg Sicamber⁵⁾ haben sich erhalten, sind aber sehr speciell und von keinem allgemein wichtigen Inhalt.

(Fortf. folgt.)

1) Bergmann, Gesch. der rig. Stadtkirchen, S. 25; Christian Rein, Beiträge zur Geschichte der Reformation in Reval und Ehstland, S. 12.

2) Arndt II, S. 185.

3) Taubenheim, S. 11; de Wette, Briefe Luther's, Band II, Nr. DLXXVIII, S. 474... „Evangelion oritur et procedit in Livonia, praesertim apud Rigenses feliciter. quorum literas ac legatum nuper suscepi, sic mirabilis est Christus“...

4) Haller's Abhandlung, S. 34.

5) Arndt II. S. 185.

II. Mittheilungen.

I.

Aus dem Inlande.

Referat über die Prediger-Synode des Ehstländischen Consistorial-Bezirks,

gehalten zu Reval vom 7. bis 14. September 1858.

Abweichend von der sonst üblichen Zeit um Johannis wurde die diesjährige Synode in Veranlassung äußerer Umstände in der zweiten September-Woche abgehalten. Leider war eine nicht unerhebliche Anzahl von Predigern verhindert an derselben Theil zu nehmen. In dem zur Wohnung Sr. Hochwürden des Herrn General-Superintendenten gehörigen Synodal-Localc versammelten sich am 16. Sonntage post Trinit., den 7. Sept., die Synodalen und begaben sich in Procession in die gegenüberliegende Ritter- und Domkirche, wo der Hr. Past. Hirschelmann aus Hapsal die Predigt über das Sonntags-Evangelium hielt. (Es sei hier erwähnt, daß bei uns der Prädicant selbst die Liturgie hält und daß keine begrüßende Ansprache, wie in Livland, von dem Altare aus gehalten wird, ferner, daß täglich nur eine Sitzung, Vormittags von 10—1 stattfindet, die stets mit Gesang und Gebet beginnt und schließt; an zwei Abenden hielten wir Prediger-Conferenzen in Privat-Localen.)

Am Montage, den 8. Sept., eröffnete der Hr. General-Superintendent Dr. Rein die Synode nach dem Riede: „Komm', heiliger Geist, Herr und Gott“ mit Gebet und einer Ansprache, in der er auf den Ernst der Zeit und die Gefahren hinwies, die der Kirche drohten. Einerseits sei wohl ein Erwachen des kirchlichen Interesses bemerkbar, doch zeige sich auch die Gefahr todter, unduldsamer Orthodoxie, andererseits trete der Unglaube mit dem Materialismus vereint immer offener hervor; darum sollten wir Prediger mit ungetheilter Liebe und Hingebung arbeiten, damit unsre Landeskirche vor dem Eindringen dieser feindlichen Elemente bewahrt bleibe. Zu solcher Treue in der Arbeit sollten auch die schweren Erlebnisse des letzten Jahres uns antreiben.

Gegenüber der Thätigkeit Herrnhuts ermahnte er zur rechten Weisheit und Liebe, um den in unsrer Kirche entstandenen Riß zu heilen.

Hr. Oberconsistorialrath Grohmann brachte die vom Kirchengesetz abweichenden Bestimmungen der am 23. April 1858 in Ebstland publicirten Bauerverordnung über die Ehe zur Sprache. Dieses neue Gesetz bestimmt, daß jeder Ehe eine priesterliche Verlobung vorausgehen müsse, während bekanntlich das Kirchengesetz solches nicht absolut fordert. Ferner ertheilt die Bauerverordnung dem Gutsherrn oder den Gemeinden das Recht, Einsprache gegen die Ehe ihrer Gemeindeglieder zu erheben, — falls erwiesen wird, daß der eine Theil oder beide die Ehe Wünschenden im Zustande des Wahnsinns sich befinden oder der Art verkrüppelt sind, daß sie sich nicht ernähren können —, während das Kirchengesetz das Recht der Einsprache nur den Eltern, Adoptiv- eltern, Vormündern und früher Verlobten (?) zuweist, und dem Prediger selbst verbietet, Wahnsinnige zc. zu trauen. Er machte darauf aufmerksam, daß es nicht auf das Mehr oder Minder einer Aenderung ankomme, sondern darauf, daß das Kirchengesetz ohne eine General-Synode eine Abänderung erfahre, und daß man damit auf ein Princip eingegangen sei, das in seiner weitem Entwicklung die ganze rechtliche Stellung der Kirche gefährde. Ferner wies er auf die unausbleiblichen Conflictte hin, in welche die Prediger, da sie auf's Kirchengesetz verpflichtet sind, mit den Gutsherrn und Bauergemeinden gerathen könnten, welche letztern sich auf die Bauerverordnung zu berufen berechtigt seien, und forderte die Synode auf, das hochw. Consistorium zu bitten, durch das Kaiserl. General-Consistorium die Aufhebung der gegen das Kirchengesetz verstößenden Punkte der Bauerverordnung zu veranlassen. — Bei der hierüber entstandenen Discussion wurden noch andere die Rechte der Kirche antastende Bestimmungen des Bauergesetzes hervorgehoben, namentlich die der livländischen Agrarverordnung entsprechenden Festsetzungen, nach denen die Ländereien der Pastoratsbauern auch gegen den Willen der Prediger von den Kirchenvorstehern sollen verpachtet, ja während der Vacanz-Zeit jede dem Pastorate geleistete Frohne unter Genehmigung des Oberkirchenvorsteher-Amtes in Geld- oder Natural-Pacht verwandelt werden können.

Die Synode beschloß in einer motivirenden Eingabe das hochw. Consistorium zu bitten, dahin zu wirken, daß weder den Bestimmungen des Kirchengesetzes, noch auch den Rechten der Prediger in irgend einer Weise Eintrag geschehe.

Den Schluß dieser ersten, so wie den Anfang der am Dienstag den 9. September gehaltenen zweiten Sitzung füllten die Verhandlungen über das den Predigern Ebstlands auferlegte Protokollführer-

Amte im Kirchspielsgericht. Zum Verständniß der Sachlage diene Folgendes: Als Sr. Maj. der Kaiser Alexander I. die Bauerverordnung vom Jahre 1804 gab, wurden Kirchspielsgerichte eingeführt, für jedes Kirchspiel eins, bestehend aus einem Kirchspielsrichter und den beiden Oberkirchenvorstehern; dieses Gericht war Justiz- und Polizei-Behörde zugleich. Im Jahre 1808 erfolgte eine Allerhöchste Verordnung, durch welche die Prediger zu Protokollführern dieser Behörde ernannt wurden, wonach dann auch meistens die Sitzungen, ja sogar die Executionen auf den Pastoraten stattfanden. Die Bauerverordnung vom Jahre 1816 hebt dieses Kirchspielsgericht auf und setzt das Gemeindegericht ein, das nur aus dem Gemeinderichter, meist zum Adel gehörig, und zwei Beisitzern aus der Bauerschaft besteht, keine polizeiliche Strafgewalt hat, sondern nur Pupillen-Sachen, Pacht-, Kauf- und Dienstcontracte, Schuldforderungen, Concurse zc. zu verhandeln hat. Im Gegensatz zur Berechtigung des frühern Kirchspielsgerichts darf in dieser Behörde der Bauer nicht über seinen Herrn klagen; in derartigen Fällen hat nur der Gemeinderichter Recht und Pflicht, von sich aus eine Vermittelung zu versuchen. — Das Protokoll der Sitzungen soll vom Pastor geführt werden; diese Sitzungen haben am Wohnorte des Gemeinderichters oder, falls derselbe außerhalb des Kirchspiels wohnt, auf dem Pastorate stattzufinden.

Die Prediger Ebstlands haben sich bisher dieser Obliegenheit nicht entzogen, obgleich sie, das Ungehörige einer solchen Stellung fühlend, oftmals darum ansuchten, von derselben entbunden zu werden. Als das kürzlich erschienene neue Bauergesetz vorbereitet wurde, trug Ref. im Jahre 1858 darauf an, daß die damals versammelte Synode sich durch das hochw. Consistorium an das Kaiserl. General-Consistorium mit der Bitte wenden möge, uns nicht weiter in diesem Amte zu belassen. Die Synode stimmte bis auf wenige Mitglieder der gegebenen Motivirung bei, daß die Stellung des Protokollführers der schriftgemäßen Stellung des Amtes, so wie der Kirchenordnung widerspräche, auch der eigentlichen seelsorgerischen Thätigkeit mannigfach Abbruch thue. — Von dem Kaiserl. General-Consistorium erfolgte auf das eingereichte Gesuch die Mittheilung, daß unsre Bitte von dem Hrn. Minister nicht mehr habe berücksichtigt werden können, weil das neue Gesetz inzwischen bereits die Allerhöchste Bestätigung erhalten habe. Diese neue Verordnung sollte am 23. April c. in Kraft treten und wurde zu dem Behufe publicirt. Aus diesem uns nun bekannt gewordenen Gesetze erfahren wir Prediger, daß wir zwar dem Namen nach in unsrer bisherigen Stellung als Protokollführer belassen worden waren, daß aber dennoch die Sache eine ganz andere geworden, weil der nun fortan wieder Kirchspielsgericht

zu nennenden Behörde eine so große Menge Arbeit zugetheilt worden ist, daß alle Sitzungstermine eingehalten werden müssen. In Veranlassung der im Lande entstandenen Unruhen ist aber die Allerhöchste Genehmigung erteilt worden, Vorschläge zur Veränderung der neuen Verordnung zu machen. Darauf hin brachte nun Propst Pauker die Sache wieder auf der Synode vor, indem er in einem längern Vortrage, (der in einer Eingabe verkürzt wurde) aus den Bestimmungen des neuen Gesetzes die Unmöglichkeit für die Prediger nachwies, den Obliegenheiten des Protokollführer-Amtes nachzukommen, ohne ihrem geistlichen Amte großen Abbruch zu thun, — weil einerseits die ganze Buch- und Protokollführung so complicirt geworden, daß sie nicht nur sehr viel Zeit, sondern auch juristische Kenntnisse erfordere, und andererseits durch das Uebermaß von zugedachter Arbeit fortan die früher meist nicht berücksichtigten Bestimmungen eingehalten werden müßten, nach denen außer den monatlichen Sitzungen noch zweimal jährlich Juridiken und zwar vom 13. bis 23. April und zwei Wochen nach dem 1. Advent, so wie jeder Zeit, wenn es für nöthig erachtet werde, außerordentliche Sitzungen stattzufinden hätten, so daß ein Prediger mehr als den 10. Theil des Jahres nach diesem Gesetz von Gerichtssitzungen eingenommen sei. Fänden diese 10 bis 20 Werst vom Pastorat entfernt statt, so sei es um so schwieriger, am schlimmsten freilich, wenn sie auf dem Pastorat sein müßten. Es sei aber einleuchtend, daß der Prediger gezwungen sein werde, viele Sitzungen, so wie alle Juridiken zu versäumen, wodurch der Kirchspielsrichter sehr genirt sein werde, da er unmöglich bei der sonstigen Geschäftsmenge auch noch das Protokoll führen könne. Habe man früher höchstens 12, an einigen Orten nur 5 bis 6 Sitzungen jährlich gehalten, so erfordere die neue Ordnung, nach der alle Verhältnisse contractlich geordnet werden müßten, daß alle Termine eingehalten würden. Endlich machte er darauf aufmerksam, daß bei dem nach drei Jahren immer wieder erfolgenden Wechsel des Kirchspielsrichters dem Prediger unwillkürlich während der ersten Amtszeit des Neueingetretenen auch ein Theil der richterlichen Thätigkeit zufalle, was seiner amtlichen Stellung zu seinen Gemeindegliedern schaden könne. Darum stellte Propst Pauker den Antrag, daß sich die Synode nochmals mit der schon 1856 vorgebrachten Bitte an ein Kais. General-Consistorium wenden wolle, worauf alle Synodalen bis auf eine Stimme eingingen. — Ich habe diese Sache ausführlicher mitgetheilt, weil sie für uns von großer Wichtigkeit ist und unser Antrag leicht so mißverstanden werden könnte, als scheuten wir bloß die Arbeit, wiewohl ein flüchtiger Blick in die Bestimmungen des Gesetzes auch dem mit der Stellung eines Predigers weniger Vertrauten die Ueberzeugung aufdrängen muß, daß

uns eine Obliegenheit auferlegt worden, der wir ohne Schaden für die Kirche nicht nachkommen können.

Oberconsistorialrath Grohmann berichtete über den Stand der Prediger-Bibliothek, die auch im verflossenen Jahre manchen dankenswerthen Zuwachs erhalten hat. Auf seinen Antrag entschied sich die Synode für den Ankauf der ganzen Auflage von Masling's „Bibliogugud“ (N. L.'s.) Es wäre mir zu wünschen, daß sofort der Druck einer neuen möglichst starken Auflage dieses vortrefflichen Buches begönne. Sollten die Unkosten bei der Ermäßigung des Preises auf 10 Kop. zu groß sein, so kände das Buch auch etwa zu 15 Kop. übergenuß Liebhaber.

Auf Antrag des Hrn. General-Superintendenten wurden den beiden Prediger-Vicaren für ihre Fahrten zu den zu verwaltenden Pfarren Progongelde aus der Ministerial-Casse und 400 Rbl. S. an jährlichem Gehalt bewilligt, so lange die Ehstl. Ritterschaft den freundlichst bewilligten Zuschuß zur Salairung derselben (500 R. S.) zahlen werde. Ec. Durchl., der Hr. General-Gouverneur beehrte die Synode mit seinem Besuch und ließ sich sämmtliche Prediger vorstellen.

Die dritte Sitzung am 10. Sept. wurde eingeleitet durch eine Paraphrase, die Past. Sirschhausen über Art. XXV der A. C. de confessione hielt. Es ist solch ein Vortrag ein altes Herkommen auf unsrer Synode, gleichsam das Glaubensbekenntniß jedes neu eintretenden Synodal-Mitgliedes. Dadurch aber, daß seit einer Reihe von Jahren nur Eine Paraphrase auf jeder Synode gehalten wird, haben oft Prediger schon mehreren Synoden beigewohnt, ehe die Reihe an sie kommt. Doch ist es auch so noch förderlich, wenn tüchtige Arbeiten über die einzelnen Artikel der A. C. vorkommen. Wir sollten wohl überhaupt mehr das Concordienbuch zur Hand und in's Herz nehmen, als wir es meist thun, enthält doch dasselbe nicht bloß Rechtgläubigkeit, sondern auch das Bekenntniß rechter Gläubigkeit. — Den größten Theil der Sitzung nahmen die uns zugewiesenen Verhandlungen über die gleichmäßige Anfertigung der Dienstlisten nach der neuen Form ein, worauf leider zu viel Zeit hinging.

Beim Beginn der vierten Sitzung am 11. Sept. wurden die Vota der einzelnen Sprengel über die vom Ref. im Jahre 1857 der Synode übergebene Arbeit zur Revision des kirchlichen Ehegesetzes verlesen und eine Zusammenstellung derselben für die nächste Synode beschloffen. Diese Vota differiren ungemein von einander, einem Theil ist das nach Matth. 5, 32 und Cor. 7 aufgestellte Princip für die kirchliche Behandlung der Ehen unter Christen zu streng, einem andern zu lax, je nachdem die votirenden von verschiedenen Standpunkten aus

die Sache ansehen; einige Vota scheinen es auch zu übersehen, daß der Schwerpunkt bei der Lösung dieser bei uns wohl durch das Uebermaß der Behandlung verlöschenden Frage für die Kirche nicht so sehr in der Scheidung als vielmehr in der Wiederverehelichung liegt. Man mag doch wohl Recht haben, daß nur eine Civilehe die geeignete Lösung darbiete, jedoch darf man dann auch nicht übersehen, daß damit der erste Schritt zu einer Scheidung zwischen Staat und Kirche gethan wird. Oder hätte unsre alte schwedische Kirchenordnung Recht, wenn sie die Scheidung durch das weltliche Gericht verhandeln und dann das Domcapitel entscheiden ließ, was fernerhin mit den Geschiedenen von Seiten der Kirche zu geschehen habe, ob sie wieder heirathen dürften, ob Excommunication einzutreten habe &c.?

Propst Trehse brachte das Petition der Propstsynode der Strandwiel vor, der Kirchenfürhne ihre ursprüngliche Bedeutung der Wiederannahme Excommunicirter zu geben, — also daß dieselbe nur dann stattfinden könne, wenn die Excommunication vorangegangen und die von selbiger Betroffenen in Buße und Glauben selbst um Aufnahme bäten. Jetzt freilich ist diese Eühne nur ein vom weltlichen Gericht diktirte Strafe, wobei auf den Seelenzustand des zu Strafenden keinerlei Rücksicht genommen wird. Die Synode verschob die Behandlung dieser wichtigen Angelegenheit auf das künftige Jahr und es wäre wünschenswerth, daß darüber eine eingehende, die geschichtliche Entwicklung der Sache in unsrer Landeskirche berücksichtigende Abhandlung einginge.

Oberconsistorialrath Grohmann wünschte die Synode für immer auf den September verlegt zu sehen. Die Mehrzahl schloß sich diesem Wunsche an unter der Bedingung, daß sie dann am Mittwoch beginne, jedoch ward kein endgültiger Beschluß gefaßt, sondern es sollten die abwesenden Synodalglieder auch noch befragt werden. — Der Missionsbericht des Past. Hasselblatt wurde verlesen; der Herr lasse unsern Eifer wachsen! — Hieran schlossen sich die Mittheilungen über den Zustand unsrer nach Sibirien verwiesenen Glaubensgenossen, die das Interesse für diese Glieder unsrer Kirche vielfach anregten. Die Synode beschloß eine namhafte Unterstützung durch Bücher, so wie die Einwendung von Geldbeiträgen.

Die ganze fünfte, so wie der Beginn der sechsten Sitzung wurden der Besprechung unsrer Volksschulen gewidmet. Past. Eberhardt hielt einen längern, den erfreulichsten Eifer für die geistige Bildung unsres Volks bekundenden Vortrag, indem er namentlich die Vorbereitung der Jugend für den Confirmandenunterricht und die rechte Art der Ertheilung dieses Unterrichts besprach. Er ging von den vorhandenen Nothständen, namentlich der geringen Anzahl der Schulen

und dem mangelhaften Unterricht in denselben aus, rügte das vielfach ganz gedankenlose Lesen der Kinder, so wie den unregelmäßigen Schulbesuch. Davan schloß er verschiedene Desideria, so z. B. 1) in Betreff der Schulen: allgemeine Einführung der Gebietschulen, Errichtung von Parochialschulen, Schulzwang, gehörige Beschränkung der Unterrichtsgegenstände, dagegen Ertheilung eines zweckmäßigen Lese- und Katechismusunterrichts, Einführung eines Schullesebuchs, das die wichtigsten biblischen Geschichten A. und N. T.'s zum Inhalte haben solle, Sonntagschulen für den Sommer, Belebung der Hausandachten &c.; 2) in Betreff des Confirmanden-Unterrichts: Concentrirung des Unterrichts auf die wichtigsten Kernlehren des Evangelii, Auswendiglernen der wichtigsten Bibelsprüche, die einem neu zu bearbeitenden Katechismus, als dessen Grundlage er die Dietrich'schen Arbeiten empfahl, beizudrucken seien; — an diesen Katechismus sollten die Prediger beim Unterrichte gebunden sein.

Bei der darüber entstandenen Discussion sprach sich die Synode zunächst über den letzten Punkt dahin aus, daß sie zwar keineswegs die Mängel des jetzigen Katechismus verkenne, ihn aber dennoch beibehalten wolle, bis eine bessere Arbeit nicht nur vorliege, sondern sich auch Bahn breche. Ref. glaubt übrigens, daß wir den bisherigen Katechismus durchaus nicht ganz zu verwerfen, sondern nur neu zu bearbeiten brauchen, was ohne allzu große Schwierigkeiten ginge; dann aber möchte Ref. sich beim Confirmanden-Unterricht nicht an mehr gebunden sehen, als an die *ipsissima verba* des kleinen Lutherschen Katechismus, in die sich mehr und mehr hineinzuleben, zu denken, zu predigen und zu beten seine Freude ist, — da finden sich auch die wichtigsten Kernlehren in der rechten Concentrirung. Tags darauf hielt Ref. einen Vortrag über die Volksschulen, in welchem er sich in so fern auf einen Eberhardt entgegengesetzten Standpunkt stellte, als er nicht von den Mängeln, die ja unteugbar vielfach vorhanden sind, ausging, sondern davon, was bisher in der Schulsache geschehen sei und unter den hiesigen Verhältnissen zunächst geschehen könne und müsse. Die meisten vorhandenen Bauer Schulen sind von den Gutsherrn freiwillig eingerichtet und unter die Inspection der Kirche gestellt worden; darum habe die Kirche mit allen Kräften zu arbeiten an der Hebung dieser Schulen; solche Arbeit falle zunächst den Predigern zu. Auch müßte die Schule in directeste Beziehung zum Gemeindeleben, ja zum Gemeindegottesdienste treten. Und je mehr wir uns persönlich um die Schule kümmern, um so mehr kann und wird auch der Schulmeister leisten. — Zum Schluß gab er ein Referat über die Schuleinrichtung mehrerer Kirchspiele Werlands. Uebrigens hofft Ref. über das Volksschulwesen

in Ebstland bald eine besondere Darstellung in diesen Blättern geben zu können.

Herr Propst Freyse sprach sich in einem Vortrage über die Berliner Allianz dahin aus, daß er sich zuerst des Zustandekommens derselben gefreut, im Verlauf derselben aber mit tiefem Schmerze wahrgenommen habe, wie dieselbe statt auf Versöhnung der streitenden Partheien in der Wahrheit hinarbeiten, selbst Parthei geworden sei. Das zeige sich nur zu deutlich in dem Bestreben, dem radicalen Independenzismus Raum zu schaffen, ebenso wie in der Feindschaft gegen die Bestrebungen der Lutheraner, die in der Reinheit der Lehre das Heil und Heilende der Kirche fänden. Nur Buße und Glauben, gewirkt vom heil. Geiste durch die fleißige Predigt des Evangelii, werde die rechte Liebe zum Herrn und damit nicht eine von Menschen gemachte Allianz, sondern den Frieden wirken, der alle Kämpfe überwinde und im ewigen Leben als die rechte Allianz zur Offenbarung kommen werde.

Pastor Berg sprach über das Wesen und die Geltung der kirchlichen Symbole. Nachdem deren Nothwendigkeit aus dem Vorhandensein der Irrlehre dargethan, führte er aus, daß sie nicht Richter, sondern Zeugnisse des Glaubens seien, deren Werth in der Uebereinstimmung mit der Schrift läge. Man habe die Symbole in der Zeit des Unglaubens unterschätzt, fange aber jetzt an, dieselben hin und wieder zu überschätzen, indem man dieselben beinahe über die Schrift stelle. — Daß derartige Extravaganzen vorkommen mögen, wer will es absolut bestreiten, wiewohl man auch noch für das wirkliche Vorkommen derselben einen stichhaltigen Beweis fordern könnte; — wenn aber Pastor Berg behauptete: „das Bekenntniß der lutherischen Kirche sei zwar rein, aber nicht vollkommen und, wenn die wahre Union vollzogen sei, würden die Sonderbekenntnisse in diese aufgehn“, — so wäre mindestens zu wünschen gewesen, daß er sich genauer darüber ausgesprochen hätte, was unter dieser sogenannten wahren Union zu verstehn sei. Diese kann doch wohl nur eine Union in der Wahrheit sein, muß also im Gegensatz zu jeder Irrlehre auf dem reinen und eben darum wahren Bekenntnisse ruhen; in diesem Sinne ist die lutherische Kirche selbst die wahre Union. Trotz der Reinheit wird freilich ein Bekenntniß immer unvollkommen bleiben, so lange wir im Glauben und nicht im Schauen stehn. Aber Unvollkommenheit ist eben nicht Unwahrheit oder Unreinheit. Die Irrlehren, also das Unreine, in den Bekenntnissen anderer Confessionen verbieten uns die Union mit ihnen, so lange sie an den Irrlehren festhalten.

Pastor Walther sprach sich für eine allmälige Wiederbelebung der Privatbeichte aus, wodurch auch die Kirchenzucht wieder möglich

werde. In unsern Landgemeinden wäre es an und für sich etwas Leichtes die Privatbeichte bei der Gemeinde in Gang zu bringen; wie man es aber in praxi bei einer Communicantenzahl von mehreren Hunderten für einen Sonntag machen soll, ist mir nicht klar. Das wolle ja der Herr geben, daß die Gemeindeglieder selbst die Absolution suchen und schätzen lernten, und daß wir sie auch im Glauben ertheilten, so daß öffentliche allgemeine Beichte und Privatbeichte neben einander im Gebrauche blieben. Es ist ja leider so weit gekommen, daß viele Glieder unsrer Kirche (und sollten es blos Laien sein?) nicht einmal von der Existenz der Privat-Absolution etwas wissen. Darum machte Walther mit Recht darauf aufmerksam, daß wir neben der Beibehaltung der öffentlichen, jetzt üblichen Beichte, die Gemeinde zum Gebrauch der Privatbeichte anleiten und auffordern sollten.

Nachdem der Herr General-Superintendent der beiden im letztverflohenen Jahre verstorbenen Prediger Ebstlands, des Herrn Propstes Ploschkus zu Merjama und des Herrn Pastors Nordgren auf der Insel Worms in Liebe gedacht, schloß er die Synode mit Gebet und Segen, worauf Propst Gebhardt ihm den Dank der Synodalen für die Leitung der Verhandlungen aussprach.

Am 14. Sept. erquidete uns Pastor Spindler aus Real durch seine Schlusspredigt über Luc. 12, 42 und 43 (das Amt der Haushalterschaft im Hause des Herrn), eine Predigt, die wahrscheinlich Ströbels ganzen Zorn erregt hätte. — Der Herr aber mache selbst uns zu treuen Haushaltern! Amen.

C. Knüpfser.

II.

Aus dem Auslande.

1. Mittheilungen aus der lutherischen Landeskirche Bayerns.

Die verehrliche Redaction dieser Zeitschrift hat sich unter Andern die Aufgabe gestellt, „die lebendige Beziehung der lutherischen Kirche im großen russischen Reich zur deutschen Mutterkirche zu fördern“. Das ist gewiß ein Gedanke von der größten Bedeutung. Was könnte auch bei uns Gliedern der evangelisch-lutherischen Kirche in der Ferne mehr wahre Theilnahme an dem Unternehmen erwecken, als die

ausgesprochene Absicht, die oft zertrennten oder zusammenhangslos neben einander stehenden Glieder unserer Kirche zusammenzufassen, und somit der ganzen lutherischen Kirche zu dienen. Denn ist unsere Kirche, wie wir nicht daran zweifeln, ein lebendiger Organismus oder, wie die Schrift sagt, der Leib Jesu Christi, so muß ihr nichts so sehr am Herzen liegen, als daß sie auch sich dieser Einheit bewußt werde, daß sie das Band, welches der heilige Geist unsichtbar um alle einzelnen Glieder der Kirche in demselben Glauben und Bekenntniß geknüpft hat, auch auf alle Weise pflege und fort und fort auch äußerlich darstelle. „Auf daß nicht eine Spaltung im Leibe sei, sondern die Glieder für einander gleich sorgen. Und so Ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit; und so Ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit.“ 1 Cor. 12, 25. 26. Ja, ich möchte es als die Hauptaufgabe der lutherischen Kirche in unserer Zeit bezeichnen, gegenüber den feindlichen Mächten außerhalb ihrer, die sich gleichfalls immer mehr zu consolidiren scheinen, wie gegenüber den falschen Richtungen in ihrer eigenen Mitte, sich ihrer Einheit und der Zusammengehörigkeit ihrer wahren Glieder recht bewußt zu werden. In diesem Sinne habe ich, und gewiß Viele mit mir, das Unternehmen der Redaction mit Freuden begrüßt und wünsche demselben von Herzen Gottes Segen.

Soll aber dieß Ziel auch nur annähernd durch eine Zeitschrift erreicht werden, und aus einem gegenseitigen Austausch der einzelnen Glieder unter einander ein rückwirkender Segen für die ganze lutherische Kirche hervorgehen, so dürfte eine möglichst allgemeine Betheiligung nothwendig sein; namentlich aber würden nach meiner Meinung Mittheilungen über kirchliche Zustände in andern Landeskirchen des lutherischen Bekenntnisses geeignet sein, jene lebendige Beziehung zu nähren und zu fördern. — Unsere bayerische Landeskirche hat in den letzten Jahren eine eigenthümliche Phase zu durchlaufen gehabt, und obwohl ihr gegenwärtiges Entwicklungsstadium noch lange nicht zu einem Abschluß gekommen zu sein scheint, so habe ich doch zu dem Herrn der Kirche das feste Vertrauen, er werde sie durch alle Anfechtungen von innen und außen sicher hindurchführen und ihr geben, ihren bisherigen evangelisch-lutherischen Charakter treu zu bewahren. Zwar führt sie noch immer in allen officiellen Erlassen nur den Namen einer „protestantischen“ Landeskirche, wie auch dieser Name durch die Verfassungs-Urkunde von 1818 angeeignet worden ist; allein sie hat sich bisher in jeder Weise derart als „evangelisch-lutherisch“ documentirt, daß nur gänzliche Unkenntniß oder böser Wille ihr nachsagen kann, sie wolle mit den irreligiösen unionistischen

Bestrebungen der neuern Zeit, die gewiß als ein wesentliches Hinderniß wahrer kirchlicher Entwicklung anzusehen sind, irgend etwas zu schaffen haben. Ich glaube darum unbedenklich, Mittheilungen aus der lutherischen Landeskirche Bayerns versprechen zu können, ohne dadurch als Organ einer besondern Partei in derselben mich darzustellen, und hoffe ganz im Sinne der Redaction zu handeln, wenn ich diese zunächst möglichst vollständig und übersichtlich gebe. — Unsere alle vier Jahre eintretenden Generalsynoden sind die natürlichen Abschnitte unserer kirchlichen Entwicklung. Und die zuletzt zu Ansbach und Bayreuth im Jahre 1857 abgehaltenen bilden in mehr als einer Hinsicht einen vorläufigen Abschluß, einen tiefen Einschnitt in unserm kirchlichen Leben, durch welchen Vieles, das einen unregelmäßigen und tumultuariösen Charakter trug, in einen ruhigen und geordneten Entwicklungsgang geleitet worden ist. Jeder, der die kirchlichen Zustände der letzten Zeit darstellen will, muß daher auf diese Synoden zurückgehen¹⁾.

Nach der Heftigkeit des Sturmes zu schließen, der in Folge der bekannten Oberconsistorial-Erlasse über gemischte Ehen, über Gottesdienstordnung, Privatbeichte, Kirchenzucht, Sicherstellung des geistlichen Amtes gegen ungebührliche Zumuthungen und über persönliche Anmeldung der Verlobten, gegen Ende des Jahres 1856 unsere Landeskirche durchtobte, hätte man kaum anders vermuthen können, als daß es sich um Sein oder Nichtsein ihres evangelisch-lutherischen Bestandes handele. Zwar waren es zuerst nur einige namhafte Städte mit ihren liberal-demokratischen Tendenzen, wie Nürnberg, Augsburg, München u. s. w., die das Signal zum Kampf gegen die positiv-kirchliche Richtung, welche zum ersten Mal mit solcher Entschiedenheit auch für's praktische Leben Ernst machte, gaben; allein die Bewegung fand einen schnellen und nachdrücklichen Wiederhall auch in den übrigen Städten mit protestantischer Bevölkerung und sogar in einer sehr großen Zahl von Landgemeinden. Alles, was von den Jahren der Bewegung 1848 u. her an politische Opposition gewöhnt war, trug diese jetzt auf das kirchliche Gebiet über; Alles, was in seinem Herzen mit der Kirche und den kirchlichen Einrichtungen zerfallen war, fühlte sich berufen, seine Stimme für „Freiheit und Humanität“ und gegen „Hierarchie“ in der Kirche zu erheben, oft ohne im Einzelnen zu wissen, um was es sich handelte. Von dem gedankenlosen Mitschreien der blinden Menge, die sich um die bewegende Ursache nicht zu kümmern pflegt, ist freilich

1) Gelingt es mir, Ihnen ein klares und übersichtliches Bild unsers kirchlichen Lebens im Allgemeinen zu entwerfen, so kommt vielleicht später Zeit und Gelegenheit, näher auf Einzelnes einzugehen.

wohl zu unterscheiden das principielle Bestreben einer gewissen Partei auch in und neben unserer Kirche, die sehr wohl wußte, was sie that. Und in dieser Hinsicht sagt die Zeitschrift für Prot. und Kirche nicht ohne Bedeutung: „Es wird einer späteren Zeit nachzuweisen aufbehalten sein, wie weder der Ursprung noch die Entwicklung jener Bewegungen auf Glieder unserer Landeskirche allein zurückzuführen sind.“

Was aber auch die verborgenen Triebfedern jener Bewegungen gewesen sein mögen, Manches liegt jetzt schon klar zu Tage; namentlich aber kam damals Vieles zusammen, um die oppositionelle Zeitströmung nach Bayern zu lenken und sie hier zuerst zu einem so gewaltthätigen Ausbruch zu bringen. Bekanntlich war im Herbst des Jahres 1852 Hr. v. Harleß von der Oberhofpredigerstelle in Dresden als Vorstand des protestantischen Oberconsistoriums nach München berufen worden. So sehr sich alle kirchlich Gesinnten in Bayern gerade über diese Wahl freuten, theils aus Anhänglichkeit an die Person des Mannes, dessen Wirksamkeit als Professor in Erlangen und als Abgeordneter auf dem Landtage in München bei Gelegenheiten der Verhandlungen über die Kniebeugungsfrage noch im besten Andenken stand, theils weil man von seinen weisen Bemühungen eine friedliche Ausgleichung mit der streng-lutherischen Partei Löhle's erwartete, war doch die höhere Bureaokratie besonders aus zwei Gründen dieser Entscheidung nicht hold. Einestheils nämlich sah man es als eine mißliebige Neuerung an, daß ein „Theologe“ an die Spitze des protestantischen Oberconsistoriums trat, während vorher Juristen diese Stelle bekleidet hatten; anderentheils mochten Manche auch ein zu positiv kirchliches Vorgehen von Harleß besorgen. Dennoch war im Lande selbst von einer Opposition gegen Harleß oder gegen das neu zusammengesetzte Oberconsistorium, welches mit den Gemeinden in gar keine unmittelbare Berührung kommt, noch durchaus nichts zu spüren. Schon auf der nächsten vereinigten Generalsynode, die im Jahre 1853 zu Bayreuth gehalten und von dem neuernannten Präsidenten des Obercons. geleitet wurde, zeigte sich in den einmüthigen Verhandlungen und namentlich in der einstimmigen Annahme des trefflichen evangelisch-lutherischen Gesangbuchs und in der Aneignung der von dem sel. Höfling ausgearbeiteten neuen Gottesdienstordnung, welche ein Segen es für die Kirche ist, an der Spitze des Kirchenregiments einen Mann zu haben, dem die Kirche in ihren Vertretern volles Vertrauen schenken kann. Anders aber stand es in den Gemeinden, die, schon von vornherein am Alten zähe klebend und gegen das Neue mißtrauisch, noch dazu an den meisten Orten von rationalistischen und demokratischen Elementen durchdrungen und unterminirt waren. Schon die Einführung des vom Oberconsistorium nochmals

revidirten Gesangbuchs brachte eine große Unruhe und Bewegung in den Gemüthern hervor und stimmte sie feindlich gegen alle spätern Maßnahmen der kirchlichen Behörde. Als man darauf auch Anstalten traf, die neue Gottesdienstordnung definitiv einzuführen, mehrte sich der hartnäckige Widerspruch der Gemeinden zuerst in den Städten, denen die Landgemeinden bald nachfolgten, und es fehlte nicht an einzelnen Orten an Parteiführern aus der sogenannten gebildeten Klasse, Advocaten, Aerzten, Wirthen etc., die sich an die Spitze der Opposition stellten und das Feuer schürten. Da wurden endlich die bekanteten und vielbesprochenen vier Oberconsistorial-Erlasse in Bezug auf Ordnung des Beichtstuhls, Wiederherstellung der Kirchenzucht, Normen zur Sicherstellung des geistlichen Amtes gegen ungebührliche Zumuthungen und persönliche Anmeldung der Verlobten bei Proklamationen bei dem Pfarrer an die Pfarrämter gesandt, bald aber durch die Presse zur allgemeinen Kunde gebracht. Sie riefen die allgemeine Bewegung und den tumultuarischen Adressensturm hervor, der in politischen und kirchlichen Zeitungen, so wie in besondern Broschüren hinlänglich besprochen ist¹⁾. Es liegt mir hier nicht ob, das oft Erzählte zu wiederholen; nur das möchte ich bemerken, daß durch die immer mehr zurückschreitende Bewegung der weltlichen und kirchlichen Behörden die Forderungen der Gemeinden gesteigert und die allgemeine Verwirrung vergrößert wurde. Durch die königl. Entschliebung vom 27. November 1856 auf die eingereichte Nürnberger Protest-Adresse wurden in der That die Oberconsistorial-Erlasse vorläufig außer Wirksamkeit gesetzt, so daß die Berliner „Protestantische Kirchenzeitung“ schon jubeln konnte: „Ist so in der That die factische Durchführung aller sechs Erlasse mindestens zur Zeit suspendirt, und wird außerdem bei Gelegenheit des ersten Punktes (Gottesdienstordnung) selbst eine allenfallsige weitere Beschwerdeführung ausdrücklich im Rechte anerkannt und ermuthigt, so kann diese Antwort nur als eine höchst günstige aufgefaßt werden.“ Auch das protest. Oberconsistorium zögerte nicht in Erlassen an die Pfarrämter und bei seinen Bescheiden auf die Eingaben der Gemeinden in allen einzelnen Fällen die eigenen Maßnahmen zurückzuziehen, um nur um jeden Preis die aufgeregten Gemüther zu beruhigen, wenn es auch der Sache selbst principiell nichts vergeben zu wollen erklärte.

Sollen wir nach diesen Kreuz- und Querzügen, die besonders entmuthigend auf die Geistlichkeit einwirkten, das Bild der kirchlichen

1) Vgl. Beleuchtung der jüngsten kirchlichen Bewegungen in der protestantischen Landeskirche Bayerns. Eine Denkschrift. Mit den betreffenden Beilagen. Schwerin 1857.

Zustände in der Kürze bezeichnen, so war es im Allgemeinen dieses. Das neue Gesangbuch, welches inzwischen ziemlich allgemein eingeführt war, sollte im ungeschmälernten Besiz der Gemeinden verbleiben; und schon diese Gabe allein ist von so hervorragender Bedeutung, daß unsere Landeskirche dem gegenwärtigen Oberconsistorium dafür zu immerwährendem Danke verpflichtet ist. Dagegen blieb die evangelisch-lutherische Gottesdienstordnung nun hauptsächlich der aufregende Gegenstand des Unwillens und Haders. Als sie auf das Verlangen der Kirchenvorstände Nürnbergs in sieben Kirchen dieser Stadt und des angrenzenden Gebiets wiederum sistirt worden war, machte eine große Anzahl von Gemeinden Anspruch auf dieselbe Vergünstigung, und in den meisten Fällen entschied das Consistorium für die Gemeinden. Die Gottesdienstordnung wurde in der That nur an denjenigen Orten festgehalten, wo entweder die Gemeinden sich damit zufrieden erklärten, oder wo die Geistlichen sich in ihrem Gewissen für gebunden erachteten, dem Drange nicht nachzugeben. Daß von einer allgemeinen Durchführung der übrigen Erlasse, namentlich desjenigen über Wiederherstellung der Kirchenzucht, um so weniger die Rede sein konnte, versteht sich nach diesen Vorgängen von selbst. Um die Gemeinden völlig zu beruhigen, erklärte das Oberconsistorium zuletzt, es habe nie die Absicht gehabt, ihnen die Privatbeichte und die Gemeindezucht wider ihren Willen aufzudrängen, sondern es sei nur beabsichtigt gewesen, in dieser Hinsicht Materialien für die nächste Generalsynode zu sammeln, und ermahnte die Geistlichen, in Beziehung auf die Normen zur Sicherstellung des geistlichen Amtes gegen ungebührliche Zumuthungen und auf die persönliche Anmeldung der Verlobten vor dem Geistlichen sich auf das bereits Bestehende und in anerkannter Uebung Befindliche zu beschränken und überall in evangelischem Sinne und mit pastoraler Klugheit ihre seelsorgerlichen Pflichten wahrzunehmen. So sehr man sich auch auf diese Weise durch Nachgiebigkeit bis zur äußersten Gränze bemühte, die hochgehenden Wogen zu beruhigen, so gelang dies doch nur theilweise. Die kirchliche Opposition fand sich dadurch nicht zufriedengestellt und die treuen Glieder der evangelisch-lutherischen Landeskirche fühlten sich durch alle diese Vorgänge in ihrem Herzen beunruhigt und sahen das Recht und den Bestand ihrer Kirche in mancher Beziehung ohne Noth preisgegeben. Es war für beide Theile ein im Ganzen unerquicklicher Zustand und beide blickten mit Sehnsucht der kommenden Generalsynode entgegen und erwarteten von ihr Abhülfe und geordnete Zustände.

So standen die Sachen, als man im Sommer 1857 auf den Zusammentritt der Kapitels- oder Diöcesansynoden sich vorbereitete, die jährlich im Herbst sich versammeln und die dieses Mal wegen der

darauf folgenden Generalsynode voraussichtlich von der größten Wichtigkeit sein mußten. Es werden nämlich von denselben nicht bloß die Wahlen zur nächsten Generalsynode in der Weise vorgenommen, daß je ein geistlicher und ein weltlicher Abgeordneter, oder wie es das letzte Mal geschehen, aus je zwei Kapiteln ein Weltlicher durch Stimmenmehrheit aus ihrer eignen Mitte gewählt werden, sondern es werden auch auf ihnen die Anträge für die Generalsynode discutirt und vorbereitet. Um die Stimme der Gemeinden durch diese kirchlichen Organe recht genau zu vernehmen und ein geeignetes Material, das bei den Verhandlungen der Generalsynode zu Grunde gelegt werden könnte, zu gewinnen, hatten die kirchlichen Obern dieses Mal besondere Gutachten über die neue Agende und den von dem Pfarrer Caspari bearbeiteten Katechismus, die schon seit längerer Zeit zum fakultativen Gebrauch ausgegeben waren, und außerdem noch über die Kirchenzuchtsfrage verlangt. Neben diesen Fragen, von welchen eigentlich bisher nur die über die Kirchenzucht eine brennende war, mußten aber noch besonders die über Aufrechthaltung der Gottesdienstordnung, die am meisten angefochten wurde, und die über die Art der Zusammensetzung der Generalsynode aus weltlichen und geistlichen Elementen, die von der Opposition während der letzten Zeit zum Gegenstand einer eifrigen Discussion in den öffentlichen Blättern gemacht worden war, am meisten die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Die Resultate, welche aus den Diöcesan-Synoden hervorgingen, waren der Art, daß sie auch hinsichtlich der General-Synode das Beste hoffen ließen. Obgleich die Diöcesan-Synoden zur Hälfte aus weltlichen Mitgliedern, die von den Kirchenvorständen in den einzelnen Gemeinden abgeordnet sind, bestehen, und obgleich die Gegner der kirchlichen Richtung alle Anstrengungen machten, ihren Ideen den Sieg zu erkämpfen, so fielen doch fast sämmtliche Wahlen in allen Dekanatsbezirken auf Männer, von denen eine principielle Opposition gegen die Maßregeln des Kirchenregiments nicht im Mindesten zu erwarten war. Auch die abverlangten Gutachten so wie die freiwilligen Anträge über jene brennenden Fragen fielen bei der überwiegenden Mehrzahl der Kapitels-Synoden in einer Weise aus, daß man schon nach diesen Vorlagen nicht eine Hemmung oder einen Rückschritt der kirchlichen Entwicklung, sondern vielmehr eine Festigung und Förderung derselben erwarten konnte. Dennoch war das nur als ein erster Anfang anzusehen, um aus den unklaren und schwankenden Zuständen herauszukommen. Am meisten kam naturgemäß auf die Haltung und die Beschlüsse der Generalsynode selbst an. Gelang es dieser den scheinbar verlorenen Faden wieder aufzunehmen und mit fester Hand

fortzuführen, dann war zu hoffen, daß nicht bloß Besonnenheit in die beunruhigten und mißgeleiteten Gemüther allmählig wieder zurückkehren, sondern auch die theilweise Niederlage zu einer desto größern Förderung des Reiches Gottes in den Gemeinden sich gestalten würde; war sie dagegen genöthigt zu halben Maßregeln oder Zugeständnissen zu greifen, dann war zu besorgen, daß das, was man im Princip für gerettet glaubte, für das Leben verloren sein würde.

Noch vor der Eröffnung der Generalsynode traten zwei Ereignisse ein, welche den Eindruck, den sie machen konnte, schwächen und ihre Thätigkeit lähmen mußte. Das eine war die Anordnung einer Trennung der ein Jahrzehnt hindurch vereinigten Generalsynode in zwei, die an verschiedenen Orten und zu verschiedener Zeit zu tagen hatten. Die zweite Anordnung des königl. Summepiscopats durch dieselbe Entschließung (vom 25. Aug. 1857) bestand in der ausdrücklichen Ausscheidung der Frage über Kirchenzucht aus dem Kreise der Verhandlungen. So schmerzlich dies der lutherischen Kirche bewiesene Mißtrauen alle wahren Freunde derselben berühren mußte, ließen sich doch auch die getrennten Synoden dadurch nicht abhalten, zu thun was sie unter den gegebenen Umständen vermochten. Wir stellen, da die Verhandlungen derselben ihrer Zeit ausführlich veröffentlicht worden, nur die Hauptresultate beider Synoden zusammen.

Zu Ansbach wurden, trotz der zu erwartenden und theilweise auch versuchten Opposition der Nürnberger Abgeordneten, doch alle wichtigen Hauptfragen in kirchlichem Sinne entschieden. Auf Antrag des Prof. Dr. Thomasius, Decan Dr. Bomhardt, Decan Bauer und Elsperger ward zunächst in der Kirchenzuchtsfrage (wegen der oben erwähnten Entschließung ohne Discussion) einstimmig als Grundsatz festgestellt, „daß die Kirchenzucht an sich als Recht und Pflicht der Kirche anzuerkennen und daher die von der Generalsynode v. J. 1853 angeregte Frage über Einführung derselben nicht als beseitigt, sondern nur als vertagt zu erachten sei“ u. s. w. Die zweite Lebensfrage in Betreff der Gottesdienstordnung wurde zwar nicht eingehender discutirt; aber mit Ausnahme von 2 Stimmen erklärte doch die Synode, „daß dieselbe da, wo sie bereits eingeführt ist, in Gebrauch zu erhalten, und wo sie bis jetzt noch sistirt oder noch nicht eingeführt ist, ihre Einführung als mit allem Ernst zu erstrebendes Ziel zu betrachten sei.“ Außerdem wurde dem trefflichen und eingehenden Gutachten des Prof. Thomasius gemäß beschlossen, das königl. Oberconsistorium zu ersuchen „auf Grund des vorliegenden Agendenkerns und nach den im Referat angegebenen Normen eine definitive Agende bis zur nächsten Generalsynode herstellen

zu lassen.“ Bis dahin aber sollte als Regel der Gebrauch des Agendenkerns angeordnet, dabei aber der subsidiarische Mitgebrauch des Agendenentwurfs v. J. 1836 u. 1852 gestattet werden. — In der Katechismusfrage sprach die Synode ihre Meinung dahin aus, daß der Gebrauch der Katechismen von Boeckh, Firmischer, Löhe und Wucherer möge gestattet oder ihre Einführung angeordnet werden, da der vom Pfarrer Caspari verfaßte Katechismusentwurf zum Gebrauch in den Schulen nicht geeignet befunden worden sei. — Was ferner die Wahlordnung der Kirchenvorstände betrifft, so wurde gemäß dem gründlichen Referat des Decan Elsperger (aus Erlangen) in eingehender und einmüthiger Discussion das Bedenkliche derselben hervorgehoben und auch vom Dirigenten ausdrücklich anerkannt. Endlich aber ward mit allen gegen neun Stimmen der (vom Abg. Rechtsrath Seiler in Nürnberg gestellte) Antrag über Parität der geistlichen und weltlichen Mitglieder auch auf der Generalsynode angenommen.

Auch die Glieder der in Bayreuth versammelten Generalsynode haben eine ernst kirchliche und bekennnistreue Gesinnung in ihren Verhandlungen an den Tag gelegt. Mit Einmüthigkeit und männlichem Ernst traten sie den jüngst geschehenen Angriffen auf die Kirche und das Kirchenregiment entgegen, und hatten kein Wort der Entschuldigung für die Bewegungen, welche unsern kirchlichen Bestand in Frage stellten. Besonders waren es hier mehrere durch äußere Stellung hervortretende weltliche Abgeordnete, die einen rühmenswürdigen Eifer für kirchliche Interessen kund gaben.

In der Kirchenzuchtsfrage schloß sich die Versammlung dem von der Generalsynode zu Ansbach gefaßten Beschlusse ebenfalls ohne weitere Discussion an. Die so brennende Frage über eine allgemeine und definitive Einführung der neuen Gottesdienstordnung wurde zwar in Bayreuth nicht berührt, doch dürfte wohl um so mehr dem Stillschweigen zu entnehmen sein, daß die Synode mit der Ansbacher Erklärung sich einverstanden wisse, als im Consistorialbezirk Bayreuth die Gottesdienstordnung an vielen Orten in Kraft steht. Die Verhandlungen über den Agendenkern führten zu einem etwas abweichenden Resultate, indem sich für den Wunsch, daß bei der neu abzufassenden Agende der Entwurf vom Jahr 1852 (der eine mehr subjective Färbung trägt) besonders berücksichtigt werden möchte, eine Majorität herausstellte. Ferner besteht darin eine nicht geringe Verschiedenheit in den beiderseitigen Beschlüssen, daß die Synode zu Ansbach die Agende nochmals der Generalsynode vorgelegt, die zu Bayreuth sie aber sogleich eingeführt wissen wollte. Auch der Caspa-

rische Katechismus fand in Bayreuth mehr und wärmere Freunde als zu Ansbach, und obgleich man zugeben mußte, „daß der fragliche Entwurf in seiner jetzigen Gestalt für die Schule als zu ausführlich und einer sorgfältigen Durchsicht bedürftig erscheine,“ so gieng doch der Beschluß durch: „daß das hohe Kirchenregiment ersucht werde, den Verfasser zu beauftragen, aus vorliegendem Werke einen dem Schulbedürfnisse entsprechenden Auszug, welcher die Vorzüge des ersteren in sich vereinige, auszuarbeiten, und zwar unter Benützung der reichen und schätzbaren Bemerkungen, welche die Referate der Diöcesansynoden darbieten“.

Da in Ansbach die Frage über eine Abänderung des Wahlmodus der Kirchenvorstände und eine strengere kirchliche Verpflichtung der Letzteren ausführlich und gründlich erörtert worden war, konnte man sich in Bayreuth über diesen Gegenstand kürzer fassen und auf Grund der beschlossenen Abänderungen die Paritätsfrage behandeln. Dieß geschah auch, indem die Ausschuß-Majorität den Antrag einbrachte: „es möge die hochwürdige Synode erklären, es sei nach vorausgegangener Garantie darüber, daß nicht kirchenfeindliche und unkirchliche Männer gewählt werden können, ihr Wunsch, daß für die Zukunft Gleichheit zwischen geistlichen und weltlichen Abgeordneten zur Generalsynode in Bezug auf ihre Zahl hergestellt werde“. Nach langen und eingehenden Verhandlungen, wobei besonders von dem jetzt verstorbenen trefflichen Freiherrn von Kottenhan die grundsätzlichen Bedenken gegen einen solchen Antrag klar und bündig hervorgehoben wurden, wurde der Antrag des Ausschusses auf numerische Gleichstellung der weltlichen und geistlichen Abgeordneten mit 26 gegen 18 Stimmen angenommen. Prof. Hengstenberg spricht in der Ev. Kirchenzeitung den Wunsch und die Hoffnung aus, es möchte dieser von beiden Synoden gefaßte Beschluß die königl. Genehmigung nicht erhalten, und wir stimmen ihm im Hinblick auf die gegenwärtige Stellung der Parteien in unserer Kirche vollkommen bei.

Da besonders nach dem Vorgange von 1849 und 1853 unsere Landeskirche als ein zusammengehöriges Ganzes sich betrachten gelernt hatte und die meisten Mißstände bei den Beschlußfassungen als aus der Trennung in zwei Synoden hervorgehend erkannt wurden, so eigneten sich beide Generalsynoden ohne Discussion und ohne irgend einen Dissens den Beschluß an, der nach der Ansbacher Fassung so lautet: „Das königl. Oberconsistorium wolle die Wiederherstellung einer ungetheilten Generalsynode für die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern bei Sr. Majestät dem Könige zu erwirken suchen“.

Als charakteristische Eigenthümlichkeit der Bayreuther Synode

haben wir noch auf die Stellung der Glieder unter einander und gegenüber den geistlichen und weltlichen Behörden hinzudeuten. Hier traten mehr als zu Ansbach die zwei Richtungen, welche das kirchliche Leben der Gegenwart bewegen, aus einander und zum Theil einander entgegen. Es war unschwer zu erkennen, daß eine größere Zahl von Abgeordneten den Zeitforderungen größere Zugeständnisse eingeräumt zu sehen wünschten. Da Einige erhoben sogar den Vorwurf des Zelotismus gegen einzelne Geistliche in unserer Landeskirche, und wollten ihn trotz ernstlicher Verwahrung dagegen von anderer Seite aufrecht erhalten wissen. Was aber der Abgeordnete Freiherr von Thüngen mit seiner Erhebung gegen das „Sektenwesen“ in unserer Kirche gemeint habe, ist uns vollends unverständlich geblieben, da bekanntlich keine Kirche so wenige sektirische Erscheinungen aufzuweisen hat als die protestantische Landeskirche Bayerns. Das Auftreten der Synode zu Bayreuth hat ihr den Ruf einer größeren Freimüthigkeit eingetragen. Das scheint uns auch nicht ganz unbegründet und bezieht sich namentlich auf den hier gestellten und angenommenen Antrag, „daß das Kirchenregiment von den bürokratischen Fesseln befreit werden möge, welche demselben in Beziehung auf die Form seiner Erlasse auferlegt sind,“ und auf die Interpellation des Grafen Giech über das Verhalten des Kirchenregiments gegenüber dem Verbot des Staatsministeriums, die Tagesfragen auf die Kanzel zu bringen, so wie über die Vorgänge auf kirchlichem Gebiet in der Stadt Nürnberg. Mit diesen Interpellationen war die Wunde unserer lutherischen Landeskirche, nämlich ihre Stellung zum Staate getroffen und nur zu offen bloßgelegt. Es ist bekannt, daß der königl. Commissär bei der Generalsynode alsbald vom Cultusministerium in München angewiesen wurde, keine Interpellationen mehr zur Verhandlung kommen zu lassen. Die ganze Verhandlung sprach durch Erheben von ihren Sitzen ihr tiefes Bedauern über diesen Vorgang aus, beziehentlich über die Entziehung des Rechts der Synode, Anfragen an das Direktorium zu richten. Dazu kam, daß der Graf Giech später noch, weil er seine Interpellation hatte drucken und vertheilen lassen, ohne Verleger und Druckort auf dem Titelblatt anzugeben, gerichtlich verfolgt und von dem Bezirksgericht zu Bayreuth in eine Geldstrafe verurtheilt wurde — ein Ereigniß, welches neben der neuen Preßverurtheilung des alten E. M. Arndt in der Pfalz nicht geeignet ist, die bayerische Bureaucratie zu Ehren zu bringen!).

1) Bgl. über die Interpellationen einen, wie es scheint, von Giech selbst inspirirten Artikel in der Evangel. Kirchenz. 1858, Nr. 78.

Uebersichten wir zum Schluß die Hauptresultate der Generalsynoden, die bei der Spaltung der Versammlungen viel mehr als man erwarten konnte, unter sich harmoniren, so müssen wir gestehen, daß sie die dringendsten Bedürfnisse der Kirche ins Auge gefaßt und auch überall deutlich die Wege zur Abhülfe bezeichnet haben. Freilich haben diese Beschlüsse an sich noch keine entscheidende Kraft, sondern unterliegen erst der allerhöchsten Genehmigung, ehe sie als kirchliche Anordnungen durch das Oberconsistorium hinausgegeben werden; und es können Jahre darüber hingehen, ehe dieß geschieht, da die kgl. Entscheidung über die Anträge einer Generalsynode erst kurz vor dem Zusammentritt der darauffolgenden promulgirt zu werden pflegt. Auch ist die Besorgniß der wahren Freunde unserer lutherischen Kirche, daß die Genehmigung in einer vermittelnden und abgeschwächten Gestalt erfolgen werde, wohl nicht ungegründet. Allein der moralische Eindruck der beiden Synoden ist trotzdem nicht gering zu achten. Die Kirche hat in ihren gesetzlichen Organen gesprochen und mit dem ganzen Gewicht ihres Ansehens sich zu den Grundanschauungen des gegenwärtigen Kirchenregiments bekannt; das wird nicht verfehlen, auf alle offenbaren und heimlichen Widersacher derselben den nachhaltigsten Eindruck zu machen.

Auffallend ist, daß die mit so lautem Geräusch auftretenden Bewegungen vom Jahre 1856 seit dem Zusammentreten der Generalsynoden in unserer Landeskirche sich fast gänzlich gelegt und einem plötzlichen Verstummen Platz gemacht haben. Das konnte Niemand erwarten, daß die Widersacher der kirchlichen Richtung dem Geiste, der in den Synoden waltete, so leicht das Feld räumen würden. Der Herr hat seiner Kirche eine Zeit des Friedens und der Erquickung verliehen, in welcher die Gemüther sich beruhigen und in die neuen kirchlichen Ordnungen einleben, und in welcher die treuen Diener und Arbeiter die schadhafte Mauer Zions ausbauen und sich für neue kommende Kämpfe rüsten können. Aber auch höchst lehrreich ist diese Erscheinung für uns. Wir können aus derselben mit ziemlicher Sicherheit den Schluß ziehen, daß die Bewegung, die unsern kirchlichen Bestand in Frage zu stellen schien, ihrem Wesen nach eine künstlich gemachte war, und keineswegs in dem kirchlichen Theil der Gemeinden selbst ihren Grund und Ausgangspunkt hatte. Gegen eine solche Argumentation verwahren sich freilich die feindseligen Blätter und behaupten im Gegentheil, die Ruhe sei darum eingetreten, weil der Grund zur Besorgniß gehoben und die berechnete Agitation im Wesentlichen zum Siege durchgedrungen sei. Sie ver-

weisen dabei besonders auf die gegenwärtige Stellung des Kirchenregiments und auf den Stand der Dinge in den Gemeinden selbst. Sehn wir, wie weit ihre Behauptung begründet ist.

Die Stellung des protestantischen Oberconsistoriums in München ist allerdings eine etwas andre geworden, als sie vor 1856 war; das kann Niemand läugnen, der mit Aufmerksamkeit und herzlicher Theilnahme der kirchlichen Entwicklung gefolgt ist. Damals freudig, hoffnungsvoll, vertrauend und kühn vorgehend mit Maßregeln zum Ausbau und zur Befestigung des Reiches Gottes in den Gemeinden, jetzt schüchtern zurückhaltend und, wie es uns scheinen will, über Gebühr kleinmüthig und verzagt. Sind auch die Männer in ihren kirchlichen Anschauungen und Bestrebungen, wie es von ihrer persönlichen Stellung zum guten Bekenntniß unserer Kirche nicht anders zu erwarten ist, ganz dieselben geblieben, so gewinnt es doch nach außen hin den Anschein, als seien sie von unbekanntem Fesseln zu geheimt, um diejenige segensvolle Thätigkeit zum Gedeihen der Kirche zu entfalten, die man gerade von diesem Regiment zu erwarten ein Recht hätte. Das zeigt sich nach mehreren Seiten unseres kirchlichen Lebens hin zu deutlich, als daß es den Widersachern verborgen bleiben könnte. Während damals die Erlasse zur kirchlichen Restauration oder Renovation sich drängten, ist seit nunmehr zwei Jahren kein solcher von besonderer kirchlicher Bedeutung mehr herausgegeben worden. Man will ferner bemerkt haben, daß die für das kirchliche Leben so einflußreichen Stellen der Kapitels- oder Decanats-Vorstände während der letzten Zeit mit Männern einer sogenannten weiteren oder freieren Auffassung besetzt und die mehr kirchlich Gesinnten zurückgestellt worden sind¹⁾. Auch mehrten sich im Laufe der Zeit die strengen Einschreitungen oder sogenannten Maßregelungen gegen Pöbe selbst und gegen seine Anhänger in einer fast auffallenden Weise. Vor allem aber zeigt sich die veränderte Haltung in einer großen Aengstlichkeit in der Ausführung der doch kirchlich zu Kraft bestehenden Anordnungen, in einer gewissen Abhängigkeit von dem Urtheil des mißgeleiteten oder urtheilslosen Haufens, in einer Geneigtheit, die Geistlichkeit für Alles und Jedes verantwortlich zu machen. Es sind selbst manche und nicht unwichtige Stimmen laut geworden, welche diese veränderte Haltung des Oberconsistoriums so beklagenswerth fanden, daß sie ein entschiedeneres und energischeres Auftreten desselben für ersprißlicher erachtet hätten, selbst auf die Ge-

1) Die Defane werden, nach einer Genehmigung mit den kirchlichen Behörden, unmittelbar vom König ernannt.

fahr hin, daß dabei die Personen der Sache zum Opfer fielen. Denn durch diese Nachgiebigkeit ist unsere Landeskirche in eine Abhängigkeit vom Staat hinein gerathen, die ihr nur zum Unheil ausschlagen kann. Seitdem das Oberconsistorium einem katholischen Ministerium gestattete in die innern Angelegenheiten unserer Kirche einzugreifen und „bei Vermeidung nachdrücklicher Einschreitung jede Erörterung der kirchlichen Tagesfragen von den Kanzeln den Dienern der Kirche zu unterfagen“, hat sich die Kirchenleitung eine Bevormundung von der weltlichen Macht gefallen lassen müssen, die ihre besten Absichten lähmt und nicht geeignet ist, ihr in den Gemeinden besonderes Vertrauen zu erwecken. Kann sie doch nicht einmal ein kirchliches Buch, wie die Würtemberger Summarien zur Anschaffung empfehlen, ohne daß das Ministerium sich veranlaßt sieht, im „Kreis=Amts=Blatt“ die politische Gemeinde darüber zu beruhigen, daß das protestantische Oberconsistorium damit seine Befugnisse nicht überschreite!

So tief gewiß jedes treue Glied unserer Kirche ein solches nicht abzuläugnendes Abhängigkeitsverhältniß ihres Kirchenregiments von außer ihm liegenden weltlichen Einflüssen bedauern muß, so können wir dennoch nicht zugeben, daß darin ein Sieg der unkirchlichen Richtung zu erkennen sei. Wir geben zu, daß die Stellung unserer Kirche zum Staate und namentlich die Bestimmung der Verfassungsurkunde: „das selbstständige Oberconsistorium ist dem Staatsministerium des Innern untergeordnet“ ihre schwächste Seite ist; daß es für unsere Kirche ein Uebelstand ist, nicht eine reinkirchliche Oberbehörde zu haben und eine freiere Stellung dem katholischen Ministerium gegenüber; wir geben zu, daß die Widersacher ihrer eignen Kirche den schlimmsten Dienst erwiesen haben, als sie gegen die wohlbedachten Maßnahmen ihrer kirchlichen Behörden eine katholische Regierung zu Hilfe riefen, und so ihrestheils die Kirche verhinderten, zu einer freieren und selbstständigeren Entwicklung zu gelangen; allein eine siegreiche Durchführung ihrer Absichten in dem Sinne, wie sie diese proclamiren, können wir in keiner Weise zugeben. Denn einerseits wurden ja sämmtliche kirchliche Vorlagen durch die Organe der Generalsynoden angenommen, andererseits bilden noch dieselben Personen, welche sie veranlaßt haben, das Kirchenregiment, und werden, wenn auch langsamer und in einer späteren Zeit, sie endlich doch sämmtlichen Gemeinden aneignen. Es besteht nur der Unterschied, daß das, was nach dem Willen der kirchlichen Obern auf einmal ein Gemeingut der ganzen Landeskirche hätte werden sollen, nun erst die verschiedenen Vorbereitungsstufen durchlaufen muß, um Allen zum Segen zu werden, und daß viele unmiündige Gemeinden erst für diese Wohlthat müssen herangebildet werden.

Aber abgesehen davon, wie Vieles haben wir schon in unseren Gemeinden, wovon die unkirchlichen Widersacher, die sich sonst meist um Kirche und kirchliches Leben nicht bekümmern, sich nichts träumen lassen? Ein Blick auf den Stand der Dinge in den Gemeinden würde sie am besten davon überzeugen können, wie die sammelnde und bauende Macht des Evangeliums sich unbemerkt in unseren Gemeinden mehr und mehr entfaltet. Unser neues Gesangbuch mit seinen unveränderten herrlichen Kernliedern, das jetzt so gut wie in allen Gemeinden eingeführt ist, steht in dieser Beziehung obenan. Es wird nicht bloß an den Sonntagen und in der Woche bei allen Gottesdiensten daraus gesungen, sondern es wird auch in den Häusern auf den Krankenbetten fleißig gebraucht und alle Gemeinden, in denen irgendwie ein religiöses Bedürfniß vorhanden ist, haben sich merkwürdig schnell in dasselbe eingelebt. Neben der Bibel ist das Gesangbuch das wichtigste Erbauungsbuch des Volks. Welche Segensströme ergießen sich nicht aus diesem Viederschatz unserer Kirche in die Herzen unsres Volkes! Bereits in den Schulen, in welchen bei uns zu Lande die Geistlichen den Religionsunterricht allein ertheilen, lernen die Kinder bis zu ihrer Confirmation 60 bis 80 der schönsten und kräftigsten Kernlieder, und ich habe bemerkt, daß die Kinder sie gerne lernen und daß diese Lieder nicht, wie die verwässerten aus den rationalistischen Gesangbüchern, ihnen bloß mechanisch in dem Gedächtniß haften bleiben. Welch' eine gesunde Seelenkost für Gegenwart und Zukunft unsers Christenvolkes ist schon dieß allein! — Wenn ich noch dazu bemerke, daß mit den köstlichen Liedern zugleich die rhythmische Sangesweise in die Gemeinden eingedrungen ist und daß damit eine Verbesserung des Gesanges Hand in Hand geht, so ist dieß gewiß eine kirchliche Errungenschaft, die wir triumphirend allen Widersachern entgegenhalten können. Wie die Reformation nachweislich an manchen Orten durch Singen der kräftigen Lutherlieder eingeführt worden ist, so wird auch die evangelische Neu belebung durch den Gesang und Gebrauch der uns wiedergeschickten Lieder in vielen Herzen sich Eingang bahnen.

Die schwerste Niederlage für die nächste Zeit hat nach meiner Meinung durch die mit Fleiß genährte Agitation und durch die allzubereitwillige Nachgiebigkeit von oben die Gottesdienstordnung erlitten. Das wurde durch verschiedene Ursachen herbeigeführt. Die anbefohlene Einführung derselben fiel gerade in die aufgeregteste Zeit; sie selbst war mit ihren Antiphonien und Responsorien, überhaupt mit der lauten Bethheiligung der Gemeinden diesen zum größten Theil zu neu und ungewohnt; es gelang den Gegnern, bei der unwissenden Menge

das hartnäckige Vorurtheil zu erwecken, sie katholifire; man merkte endlich bald, daß sie theilweise den Geistlichen und Decanen, ja selbst den Consistorien nicht recht ernstlich am Herzen liege. Daher kam's, daß man an manchen Orten mit der Einführung zögerte und, wo sie bereits eingeführt war, sie später entweder auf eigene Verantwortlichkeit oder mit Dispens der Consistorien wieder abstellte, und daß gerade diejenigen Geistlichen, welche die kirchlichen Anordnungen in dieser Sache am treuesten vollzogen hatten und ein Zurückweichen vor dem Zeitgeiste gleichsam als einen Verrath an der Kirche ansahen, von allen Seiten die schwersten Anfechtungen zu bestehen hatten. Um die halbherzige oder gar feindselige Stellung mancher Geistlichen zu der neuen gottesdienstlichen Einrichtung zu würdigen, muß man die rationalistische und pietistische Denkweise vieler in Anschlag bringen und erwägen, wie sie Art. 7 und 15 der C. A. deuten. Um das Widerstreben der Gemeinden zu erklären, braucht man nur die Macht der Gewohnheit zu berücksichtigen. Ist ja doch bei einer bloß äußerlichen Stellung vieler zum Gottesdienste schon das von großer Bedeutung, daß der Gottesdienst eine Viertelstunde länger dauert als sonst. Endlich aber sieht man z. B. an den gegenwärtigen Wirren in dem unirten Baden, wie der Widerwille gegen lutherische Gottesdienstordnung und Agende in pietistischer, unionistischer und reformirter Anschauung wurzelt. — So kam's, daß auch bei uns im lutherischen Bayern jene mit dem Agendenkern zugleich herausgegebene und in den Gesangbüchern abgedruckte Gottesdienstordnung nicht überall zur Einführung gelangt ist. Doch darf man daraus keineswegs den Schluß ziehen, als stände es in dieser Hinsicht bei uns so schlimm wie die Gegner uns glauben machen möchten, oder als sei diese Einrichtung für immer abgethan. Im Gegentheil, viele Gemeinden, besonders in Oberfranken, besaßen Reste der lutherischen Gottesdienstordnung aus alter Zeit, und haben die neue darum desto leichter sich aneignen können; andere namhafte Städte und Landgemeinden, ja sogar ganze Dekanatsbezirke, haben sie ohne Weiteres eingeführt. Es dürfte endlich auch die Gränze für die Nachgiebigkeit der kirchlichen Obern gekommen sein. Es scheint, daß diese den heftigsten Sturm erst vorüberziehen lassen wollten, um dann wieder das Werk von Neuem anzufassen und so allmählig eine allgemeine Durchführung anzubahnen. Die Wirkung eines energischen Auftretens ist auch in der That in den Gemeinden keine so beunruhigende und verwirrende, als manche beforgen; wir haben vielmehr die Erfahrung gemacht, daß, während einige ältere Personen in zäher Opposition verharren, die Jugend und der größte Theil der Gemeinde diese treffliche Ordnung mit Freuden sich ange-

eignet haben. Wir dürfen abschließend behaupten, daß, wofern die gegenwärtige kirchliche Richtung der obersten Leitung unserer Kirche erhalten bleibt, und die Dekanatsvorstände ernstlich ihre Pflichten wahrnehmen, die Gottesdienstordnung der ganzen Landeskirche für die Zukunft so gut wie vollkommen gesichert ist.

Ueber die Agende, die aus demselben Geist mit der Gottesdienstordnung hervorgegangen, ist hier um so weniger etwas Eingehendes zu sagen, da sie erst vom Oberconsistorium auf Grund des „Agendenkerns“ hergestellt und der nächsten Generalsynode vorgelegt werden soll. Der Agendenkern wird schon jetzt bei den Hauptgottesdiensten von allen denen fleißig gebraucht, denen die alten kräftigen Gebete der Kirche mehr zusagen als neuere von einer mehr subjectiven Färbung. Auch haben wir nirgends bemerkt, daß die Gemeinden an den einzelnen veralteten Ausdrücken Anstoß genommen, zumal es ja den Geistlichen freisteht, sie beim Sprechen mit andern zu vertauschen. Dagegen dürften die Formulare für die Nebengottesdienste z. B. bei den Christenlehren, bei Leichen, bei Wochenbetstunden u. u. und besonders für die heiligen Handlungen erst eine gründliche Ueberarbeitung erfahren, ehe sie in allgemeinen Gebrauch treten können. Auch die sogenannten liturgischen Betstunden, mit Ausschließung der Schriftauslegung, wollen allgemein nicht zusagen. Selbst kirchliche Gemeinden, die nicht bloß an Sonntagen, sondern auch in den Wochenbetstunden den Gottesdienst fleißig besuchen, wollen nicht bloß zum Gebet zusammenkommen, sondern zugleich die Auslegung des Wortes Gottes vernehmen. Das ist eine stehende Erfahrung, und es fruchtet nichts, sich die Sache anders zu wünschen; diese Abneigung des christlichen Volkes scheint mir auch an sich nicht verwerflich zu sein, da ja mit dem Wochengottesdienste immer Gebet und Fürbitte verbunden ist. Dagegen habe ich sogar gegen das Singen der Litanei an Freitagen nach der Schriftauslegung keinen begründeten oder nachhaltigen Widerwillen bei fleißigen Kirchengängern gefunden; viele erinnerten sich noch mit Freuden der Zeit, da die Litanei gebetet oder gesungen worden ist. Die kirchliche Oberbehörde hat dadurch viele unnöthige Verwickelungen provocirt, daß sie einer, wenn auch noch so wohlgemeinten, Theorie zu Liebe bestimmte, es sollten die Wochengottesdienste der Regel nach „liturgische Betstunden“ sein, und den Geistlichen zur Regel machte, auf eine bloße Vorlesung aus vorgeschriebenen Büchern sich zu beschränken, anstatt daß sie den Geistlichen, namentlich auf dem Lande, die doch die wirklichen Bedürfnisse ihrer Gemeinden gründlicher kennen, in diesem Punkte eine freiere Bewegung hätte verstatten sollen. Es ist eine alte Erfahrung, daß

derjenige, welcher zu viel anordnen oder verbieten will, damit der Sache mehr schadet als nützt. Es hat zwar das Oberconsistorium diese Bestimmungen nach und nach zurückgezogen, doch kam es sich noch in seiner jüngsten Entschliessung von seiner vorgefassten Meinung nicht ganz losmachen, wenn es sagt: „Die unterfertigte Stelle, welcher es vor allem darum zu thun sein muß, den vielfach herabgekommenen Besuch der Wochenbetstunden wieder zu heben, findet keinen Anstand, den Wunsch nach einer summarischen Schriftauslegung da zu gestatten, wo er wirklich als Bedürfnis hervortritt, erwartet jedoch, daß die in den sogenannten Gebetsgottesdiensten der biblischen Lektion angereichten Auslegungen auch wirklich innerhalb der Grenzen einer bloßen summarischen Zusammenfassung des Hauptinhalts der vorgelesenen Bibelstelle sich halten, und den eigentlichen Charakter dieser Gottesdienste, der eben im Gebet resp. Fürbitte besteht, nicht verwischen oder über Gebühr zurückdrängen. . . Um immernoch sich kundgebenden Mißverständnissen zu begegnen, muß von Neuem darauf aufmerksam gemacht werden, daß durch die Oberconsistorial-Entschliessung vom 3. Mai 1854 den Geistlichen das Halten freier Vorträge in den Wochenbetstunden keineswegs verboten (!), sondern nur eine sorgfältige Vorbereitung auf dieselben, damit sie auch wirklich in das nähere Verständnis des vorgelesenen biblischen Abschnittes einzuführen im Stande seien, als unerläßlich bezeichnet worden ist.“

Die Bestrebungen hinsichtlich der Herstellung eines allgemeinen Landeskatechismus, einer bessern Einrichtung des Kirchenvorstandes und der Abfassung allgemein gültiger Normen, wie in Verbindung mit den Kirchenvorständen die Zucht in den Gemeinden zu üben sei, hatten auf den letzten Synoden theils zu keinem schließlichen Resultat geführt, theils harren die gefassten Beschlüsse der Generalsynode noch der allerhöchsten Genehmigung. Wir leben daher in Beziehung auf diese Fragen noch in einer Uebergangsperiode, die nicht bloß im Allgemeinen für unsere Kirche, sondern besonders für die Erledigung dieser Fragen selbst gewiß auch ihren Segen hat. Wir haben eine Fülle von trefflichen Leitfäden zum kleinen lutherischen Katechismus, deren sich die Geistlichen mit Freiheit beim Religions- und Confirmationen-Unterricht bedienen können. Und es erscheint uns dieser Zustand einer freieren Bewegung noch für längere Zeit als der zweckmäßigste. Uebrigens ist unter den neuern Katechismen der Böckhsche Leitfaden wohl am weitesten verbreitet, und es wäre unbillig, wenn dieser dem Caspari'schen Katechismus, der, bei kühlerer Beurtheilung, im praktischen Gebrauch viele schwache Seiten darbietet,

weichen sollte. — Das Institut der Kirchenvorstände hat bis jetzt nur an wenigen Orten den Erwartungen entsprochen, die man mit Recht von einem kirchlichen Beirath und Gehülfen der Geistlichen hegen sollte; an manchen Orten erwiesen sie sich vielmehr für geistliche und kirchliche Obwigkeit als Pfahl im Fleisch. Wir müssen nun abwarten, ob durch einen bessern Wahlmodus und eine strengere Verpflichtung derselben in diesem Stück Abhilfe geschafft wird. Erst wenn das geschehen sein wird, kann auch an eine geregelte Zuchtordnung in den Gemeinden gedacht werden. Bis jetzt beschränkt sich diese auf einzelne Reste aus früherer Zeit, die sich in einer gewissen Aeußerlichkeit durch die Periode des Rationalismus hindurchgerettet haben und die, so gut es geht, mit sorgfamer Hand von den Geistlichen zu pflegen und zu erhalten sind. Die Hauptsache bleibt vor der Hand die Abendmahlszucht, welche die Geistlichen kraft des Amtes der Schlüssel, wenn auch mit großer Weisheit und Vorsicht, so doch zu üben entschieden ein Recht haben. Es bleiben ja die kirchlichen „Stellen“ (Consistorium und Oberconsistorium) die allezeit aufmerksamen Wächter, an welche die, welche sich beeinträchtigt glauben, appelliren können. Sie haben mit scharfem Auge darüber zu wachen, daß im Einzelnen keine Uebergrieffe stattfinden.

Wenn es nach gewissen Aeußerungen in den Tagesblättern von 1856 scheinen könnte, als genössen die protestantischen Geistlichen in Bayern geringes Ansehen, so ist dieß nur zum geringsten Theile wahr. Der geistliche Stand genießt vielmehr, wo er sich dessen nicht ganz unwürdig macht, von Allen, die es mit Religion und Kirche wohlmeinen, eine wahre Achtung und nur die Feinde der evangelisch-lutherischen Kirche selbst sind auch den treuen Dienern derselben, und gerade den treuesten am meisten, im Herzen gram. Der vorläufige Ausgang der kirchlichen Bewegungen hat es außer allen Zweifel gesetzt, daß der persönliche Einfluß der Geistlichkeit doch bei uns viel größer sei, als die Gegner der Kirche wünschen und meinen. Er würde noch größer und segensreicher sein, wenn die Redlichgesinnten und Tüchtigen in diesem Stande von den geistlichen und weltlichen Obern mehr Schutz und Beistand genössen, und gegen die Unwürdigen strenger eingeschritten würde.

Sind auch die ersten Anfänge zu einer Gemeinde-Zuchtordnung auf höheren Antrieb alsbald wieder zurückgezogen worden, so ist man doch nach einer andern Seite hin nicht so schonend verfahren. Während man über die Nürnberger Vorgänge einen dichten Schleier zu hüllen sich bemühte und den edlen Grafen Siech, der in diese Angelegenheit Klarheit zu bringen suchte, darum unsanft an-

faßte, richtet sich immer mehr und stärker ein strengeres Zuchtverfahren gegen die sogenannte Löhe'sche Partei. Anfangs bei Constatuirung des gegenwärtigen Oberconsistoriums schien es, als wenn man diese — wir wollen sagen — schroffkirchliche Richtung, die bisher in mancher Beziehung ein Salz für unsere Landeskirche gewesen ist, dem landeskirchlichen Organismus wiederum einfügen und so ihr Wirken für die Kirche fruchtbringender machen wollte. Das ist nun im Laufe der Jahre anders geworden. Wir können nicht umhin die Sache zum Schluß in unseren Mittheilungen kurz zu berühren, da das diesjährige Vorwort der Ev. Kirchenzeitung sie schon in die größere Oeffentlichkeit eingeführt hat. Es handelt sich nämlich um mehrfache Einschreitungen gegen Löhe von Seiten des protestantischen Oberconsistoriums, zuerst wegen Anwendung der Delung bei einer auswärtigen Kranken, die sich in seiner Gemeinde aufhielt, und auf Grund der Stelle Jacobi 5, 14 die Delung verlangte; darauf später wegen Uebung der Privatbeichte und Absolution an der nichtconfirmirten Jugend, die sich in Löhe's Anstalten aufhält, und wegen Veröffentlichung einer von ihm verfaßten Instruction zur Uebung der Kirchenzucht in seinem Correspondenzblatte für das Jahr 1857.

Der Name Löhe ist in ganz Deutschland und weit über seine Gränzen hinaus so bekannt, daß sowohl dieses Vornehmen Löhe's als die Art, wie das Oberconsistorium gegen ihn aufgetreten ist, nicht verfehlen wird, das größte Aufsehen zu machen. Es wird nicht ausbleiben, daß man in den weitesten Kreisen von Neuem das Geschrei über „Romanismus“ in der bayerisch-lutherischen Landeskirche erheben wird; manche werden wenigstens diese Neuerungen, die zum mindesten einen starken römischen Beigeschmack haben, unter den gegenwärtigen Umständen von Herzen bedauern; und gewiß nur höchst Wenige werden Löhe ihren vollen Beifall schenken. Wir können Allen, die unserer kirchlichen Zustände nicht kundig sind, die Zusicherung geben, daß Löhe bei diesem seinen Vorgehen in unserer Landeskirche nicht viele Nachfolger haben würde. Die Nachfolge wird sich höchstens auf seine allernächsten Anhänger beschränken, deren Zahl unter den Geistlichen nicht groß ist. Um aber den Sinn dieser seltsamen Erscheinung einigermaßen zu deuten, müssen wir auf die Entwicklungsgeschichte Löhés zurückweisen. Wir sagen ohne Zweifel etwas allgemein Bekanntes, wenn wir behaupten, daß Löhe wohl einer der begabtesten Geistlichen nicht bloß Bayerns, sondern Deutschlands ist. Dafür zeugt seine großartige kirchliche Wirksamkeit für Nordamerika, seine zahlreichen und weitverbreiteten Schriften, endlich seine ausge-

dehnten Anstalten für Diaconissen zc. in Neudettelsau. Daß Löhe bei einer solchen anerkannt segensreichen Wirksamkeit mit wohlgesinnten kirchlichen Obern in Conflict kommen konnte, daran tragen Andere und trägt er selbst die Schuld. Die Verjüngung der Kirche gegen ihn liegt in einer frühern Zeit. Man hat ihm nicht Raum und Gelegenheit geboten, seine reichen Gaben zum Dienst der Kirche an einem geeigneteren Orte, als in einer Landgemeinde zu verwenden. Nur ist er nach seiner ganzen geistigen Eigenthümlichkeit seinen eigenen Weg gegangen, und der führte ihn in mancher Beziehung irre.

Wie sollte man nun gegen ihn verfahren, nachdem er auf eigene Hand drei so wichtige Institute, als Krankenölung, Privatbeichte für Kinder und eine äußerst streng durchgeführte Kirchenzucht unstreitig sind, für sich und seinen Kreis eingeführt hatte? — Hengstenberg hält, obwohl er die Wiedereinführung solcher Bräuche kaum für räthlich erachtet, Milde und Gewährlaffen für das Richtige. „Pastor Löhe, sagt er, ist ein Mann, dem man, wie dem im vorigen Jahre heimgegangenen Gofner, Vieles nachsehen muß, damit die reichen ihnen verlichenen Gaben sich frei entfalten können. Gott hat sein Siegel auf ihn gedrückt, Niemand kann verkennen, daß Neudettelsau der eigentliche Mittelpunkt in der Evangelischen Kirche Bayerns ist, ebenso wie Hermannsburg in der Hamovers. Solche Männer sind dazu berufen, neue Bahnen zu eröffnen, und wenn man ihnen, sie mit dem gewöhnlichen Maßstabe messend, gleich mit Verfügungen auf den Leib rückt, so lähmt man ihre Freudigkeit und entfremdet sie der Kirche, die ihrer so sehr bedarf und ihnen zu so großer Dankbarkeit verpflichtet ist und vor ihnen den Hut abziehen muß. Auserwählte „Rüstzeuge Gottes kommen von selbst wieder zurechte, wenn sie einmal eine falsche Bahn betreten haben. Sie haben ihr Correctiv „an dem heiligen Geiste.“ — Wenn wir auch den Geist der Milde, der Hengstenberg bei Abgabe dieses Botums geleitet hat, nicht verkennen, und selbst glauben, daß er bei einem Manne wie Löhe bis zur äußersten Gränze am Plage ist, so ist doch die Frage, ob Hengstenberg nicht doch zu sehr aus der Ferne die Sache anschaut und ob er auch mit den nähern Umständen hinlänglich bekannt ist, um eine endgültige Entscheidung zu geben.

Sedenfalls hat das protestantische Oberconsistorium in München einen etwas andern Weg eingeschlagen. Es ertheilte zuerst im März vorigen Jahres dem Parrer Löhe einen ersten Verweis dafür daß er, „ohne irgend welche kirchenregimentliche Genehmigung,“ eine Krankenölung vorgenommen habe, und rescribirte dann an die gesammte

Geistlichkeit: „Da die Kranken=Delung in der protestantischen Kirche niemals und nirgends und in keiner Form gebräuchlich gewesen ist, die Anwendung derselben aber als eine nur Anstoß und Aergerniß gebende Neuerung erscheinen muß, so ist dem gedachten Pfarrer unterm Heutigen die Vornahme eines solchen Actes schlechthin und für alle Fälle untersagt worden, was man, um etwa weitem willkürlichen Vorgängen in dieser Sache mit aller die kirchliche Ordnung sichernden Verlässigkeit vorzubeugen, hiemit sämmtlichen Geistlichen zur Kenntniß und resp. Nachachtung zu bringen für nothwendig befunden hat“. — Hiemit wäre wohl diese Sache abgethan gewesen, da selbst Pöhe die Kranken=Delung keinesweges zu einem ständigen Gebrauch machen zu wollen schien. Als er nun aber auch mit der Kinder=Privatbeichte und der Kirchenzucht auf eigene Hand, wenigstens in seinem Kreise, vorging, lautete die kirchenregimentliche Entschließung vom Ende des vorigen Jahres schon drohender: 1) Was die Zulassung der nicht confirmirten Jugend zur Privatbeichte und Absolution betrifft, so muß dieselbe, wenn sie, gleich der Beichte und Absolution der Erwachsenen, zu einem allgemein kirchlichen und amtlichen Act gemacht werden will, als ein der lutherischen Kirche bisher ganz fremder Brauch schlechthin untersagt werden. 2) Da in der vom Pfarrer Pöhe entworfenen Instruktion zur Uebung der Kirchenzucht, wie solche ungehöriger Weise in Nr. 3 des Correspondenzblattes pro 1857 veröffentlicht wurde, Bestimmungen enthalten sind, die theilweise mit bestehenden Verordnungen collidiren, so kann dem Entwurfe die Genehmigung nicht ertheilt werden. Daraus ergiebt sich von selbst, daß Pfr. Pöhe in fraglicher Beziehung sich lediglich an die bestehenden Verordnungen zu halten hat“. Die Consistorien werden dann aufgefordert, darauf zu achten, daß die kirchliche Ordnung in diesem Sinne überall gewahrt bleibe, und etwaige Ueberschreitungen unverzüglich zur Anzeige gebracht werden.

So haben wir denn gegenwärtig in unserm lutherischen Bayern kirchliche Verwickelungen nach einer ganz andern Seite hin, als diejenigen waren, welche von uns bisher beleuchtet worden sind. Es handelt sich hier nicht um eine ungläubige, unkirchliche Richtung, sondern um eine solche, die mit strengerm Maße, als gewöhnlich, das kirchliche Leben mißt und eigenthümliche Bahnen einschlägt. Wir sind wiederum auf dem Punkte angelangt, wo die allgemeine Erwartung darauf gerichtet ist, ob Pöhe, wie er öfter gedroht, aus dem lutherischen Verbaude heraustreten wird. Der Herr wolle auch hier Alles zum Besten lenken! Möge der theure, von uns hochgeehrte Mann, dem unsere Kirche so Vieles verdankt, wohl bedenken, welsch'

ein Segen in der Eintracht der Gläubigen und in der kirchlichen Ordnung ruht; möchten aber auch in Zukunft die kirchlichen Obern innerhalb der kirchlichen Ordnungen diesem reichbegabten Manne die möglichst freie Entfaltung seiner Kräfte zum Wohle der Kirche gestatten! Wir haben zu dem Herrn der Kirche die feste Zuversicht, daß Er auch diese Wirren, wie alle frühern, zur Reinigung und Förderung seines Reiches in unserm Lande werde dienen lassen.

III. Literärisches.

- 1) Eduard Johann Schmuth, Pastor zu Torma=Lohhusu in Livland. Ein Lebensbild aus der livländischen Kirche und ein Beitrag zu der Geschichte dieser Kirche, insbesondre ihres Kampfes mit Herrnhut. Von einem Freunde Schmuths. Gotha bei F. A. Perthes, 1859. 240 S. 8.

Angezeigt von Prof. Dr. Christiani.

Indem wir mit dem genannten Buche einen dankenswerthen, an eine in hiesiger Landeskirche wohlbekannte Persönlichkeit sich knüpfenden, Beitrag zur livländischen Kirchengeschichte zur Anzeige bringen, beabsichtigen wir keineswegs eine förmliche Recension. Für ausländische Leser, die mit den hiesigen Verhältnissen unbekannt sind, müßten wir dann zu sehr in's Einzelne eingehen, was nicht in unserm Absicht liegt — und für inländische, die wir hier zunächst im Auge haben, bedarf es keiner weitläufigen Auseinandersetzung. Wir sind dem ungenannten Verf. für seine Gabe zu herzlichem Danke verpflichtet, denn seine Darstellung, die warm und lebendig ist, hat uns in jene selbst durchlebten Zeiten mannigfacher Kämpfe und Leiden zurückversetzt. Der Verf. hat uns die kirchlichen Zeitverhältnisse an dem concreten Bilde eines Mannes, der die Entwicklungsphasen des kirchlichen Glaubenslebens in sich selbst durchgemacht, zur Anschauung bringen wollen, und wir müssen, da das biographische Interesse dabei keineswegs zu kurz gekommen ist, im Allgemeinen aussprechen, daß ihm die Lösung seiner Aufgabe gelungen ist. Sowohl das Bild des Mannes Gottes, in dessen inneres und äußeres Leben wir, namentlich durch reichliche Mittheilungen aus dessen Briefen, eingeführt werden, als auch das Bild jener Zeit, sind in den Grundzügen richtig gezeichnet. Den Freunden des Hingeshiedenen wird, wie Ref. es von

sich sagen kann, mit dem Bilde des theuren Mannes auch die mit ihm verlebte Zeit lebendig vor die Seele treten; den jüngeren Dienern am Wort und allen Freunden des Reiches Gottes, welche Ahmuth persönlich nicht gekannt, wird dieses Lebensbild dazu dienen, jene Leiden und Kämpfe der hiesigen Landeskirche in den vierziger Jahren unseres Jahrhunderts, richtig beurtheilen zu lernen. Es war eine schwere, kümmerliche und doch reich gesegnete Zeit, deren Andenken, je mehr es bei der jüngern Generation der Gläubigen in den Hintergrund zu treten beginnt, wieder aufgefrischt zu werden verdient, um namentlich einem gewissen Fertigkeit in Sachen des kirchlichen Glaubenslebens, über welches von ältern Männern aus jener Zeit nicht ohne Grund geklagt wird, entgegen zu treten. Wir Aelteren haben's in der Schule des Leidens und unter viel Kampf lernen müssen, was es heißt: „Es kostet viel ein Christ zu sein“ — und es will uns scheinen, als finde man sich heut zu Tage gar zu leicht in das: „Es ist nicht schwer ein Christ zu sein“. Wir können daher der jüngern Generation, namentlich unter den Brüdern im Amte, nur wünschen, daß sie sich in jene Zeiten des Leidens und der Kämpfe hineinendenken und hineinleben möchten, um die Gegenwart aus der Vergangenheit richtiger beurtheilen zu lernen. Wir wissen sehr wohl, daß in jener Zeit des Werdens viel Unklares mit unterlief, daß allerlei Gefahr war, bald an bodenlosem Subjectivismus, bald an einem Objectivismus, der das Aeußerliche mit dem Objectiven identificirte, Schiffbruch zu leiden, aber wir meinen doch, daß abstracte, dogmatische Abgeschlossenheit — noch nicht Zeichen innerer Klarheit ist. Es geht ein gewisser Zug der Ungeschichtlichkeit durch unsre Zeit, der, weil er über dem Gewordensein das Werden vergißt, und an dem Sein festhält, ohne das Werden zu verstehen, weder den rechten Sinn bewahrt für das, was der Herr bereits gethan hat in seiner Kirche, noch ein Ohr dafür hat, was der Geist den Gemeinden sagt in Betreff der Zukunft und des noch zu errichtenden Reiches Christi. Auf dem Gebiete des Glaubens, wie des Unglaubens begegnet uns ein Versinken in das Dießseitige und Gegenwärtige, weshalb man das Gegenwärtige selbst nicht in richtiger Weise festhält, sondern sich in doctrinaire Abstraction und graue Theorie verliert. — Obgleich wir keineswegs geneigt sind, dem Verf. des Lebensbildes diesen Vorwurf zu machen, sondern seine Darstellung der Zeitverhältnisse im Allgemeinen richtig finden; und obgleich uns die Lebendigkeit, mit der der Verf. sich in jene Zeit versetzt, sehr wohlgethan hat: so knüpfen sich die wenigen Ausstellungen, die wir aussprechen wollen, doch einigermaßen an die obige Betrachtung an. Der Verf. hat sich,

wie uns scheint, von einer zum Dogmatifiren geneigten Auffassung der Dinge in seiner Beurtheilung und Darstellung der kirchlichen Entwicklungsphasen etwas zu sehr bestimmen lassen, und dadurch hin und her der Frische der Darstellung Abbruch gethan. Referent, der seit 1832 im kirchlichen Amte steht, hat die vom Verf. ausführlich geschilderten Zeiten selbst durchlebt, er hat ferner, ob er auch den Einfluß des modernen Pietismus an sich selbst erfahren, niemals dem Pietismus, in eigentlichem Sinne des Worts, angehört; — er muß es aber doch aussprechen, daß ihm die Darstellung des Verf., wie er sie uns vom Pietismus giebt, etwas zu ungünstig erscheint, und daß er mit der Art, wie der Verfasser den Uebergang aus dem Pietismus in den „Kirchenglauben“ beschreibt, nicht in allen Punkten übereinstimmen kann. Referent gesteht offen, daß er die Pietät gegen den Pietismus, die er wenigstens in seinem Herzen bewahrt hat, bei dem Verf. ein wenig vermißt. Wir können nicht einstimmen in jene, in unsern Tagen sehr verbreitete, Anschauung, die auf den Pietismus vornehm, wie auf einen untergeordneten, bereits überwundenen Standpunkt herabsieht, ohne doch dem, was im Pietismus Berechtigtes war und ist, gehörig Rechnung tragen zu wollen. Wir können um so weniger dem Urtheil des Verf. unbedingt beipflichten, als uns der vom Verf. etwas idealisirte „Kirchenglaube“ keineswegs als das Ziel bei dem man stehen zu bleiben hätte, sondern nur als eine Uebergangsstufe erscheint, um dem allseitigen und tiefer in die Schrift eindringenden Verständniß des ganzen heilsgeschichtlich offenbarten Reichsplanes Gottes allmählig Bahn zu brechen. Ref. glaubt das Obige um so eher aussprechen zu müssen, als er mit dem Verf. in der Beurtheilung der Stellung Herrnhuts in Livland, vollkommen einverstanden ist. Mag auch der Herrnhutismus ein Kind des ältern Pietismus sein, er hat doch in seinen schwarmgeistlichen Menschenkündlein vom Specialbunde und der erwählten Gemeinde genugsam unterscheidende Kennzeichen.

Jener vom Verf. geschilderte Uebergang vom Pietismus zum Kirchenglauben war in unsrer Landeskirche durch rein practische Interessen hervorgerufen und vollzog sich daher in den Einzelnen nur sehr allmählig. Wenn Ahmuth zu denen gehörte, bei welchen dieß noch langsamer geschah, als bei vielen Andern, so lag das allerdings, wie auch schon der Verf. richtig hervorhebt, theils in der Eigenthümlichkeit seiner Person, theils in seiner dem Herrnhutischen Institute früher zugewandten Praxis. Er hatte es wirklich schwerer, als mancher Andere weil er, um der erkannten Wahrheit willen, mit seiner ganzen Vergangenheit brechen mußte. Aber sein

treuer Herr hat ihm dazu geholfen. Die Darstellung des Verf. nun macht aber hin und her auf uns den Eindruck, als betrachte er den ganzen Umschwung mehr von der theoretischen, als von der praktischen Seite; als lasse sich der Verf. von einem ein für allemal fertigen Bilde der beiden Richtungen des Pietismus und des Kirchenglaubens bei der Betrachtung des geschichtlichen Verlaufs, den er darstellt, zu sehr bestimmen. Der moderne Pietismus war ja gar nicht bloße Gefühligkeit, und war auch nicht alles Lehrgehaltes baar und ledig. Der Umschwung bestand daher viel weniger in veränderter Lehr- als in Gewinnung einer richtigern Lebensanschauung in kirchlichen Dingen. Daher auch die Erscheinung, daß viele frühere Pietisten, die der kirchlichen Strömung folgten und dabei nur das Lehrmoment betonten, eigentlich ihre frühere pietistische Anschauung mitnahmen, und mit derselben beschränkten Einseitigkeit die reine Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln accentuirten, mit der sie früher die Kennzeichen der Gotteskindschaft und die pietistische Methode hervorgehoben hatten. Wir läugnen also keineswegs die Thatsache jenes Umschwunges, erkennen auch theilweise dieselben Factoren an wie der Verf., aber wir sehen den Hauptfactor in den Zeitverhältnissen, in welche der Herr seine Kirche in Livland gestellt hatte. Gegenüber den Gerichten Gottes, die von Außen hereinbrachen und gegenüber der durch Herrnhuts schiefe Stellung herbeigeführten Gefahr innerer Auflösung erwies sich der Pietismus, wie er war, als machtlos. Da öffnete der Herr seinen Knechten nicht bloß die Augen für die vorhandenen, aber lange zurückgestellten, Heilsgüter der Kirche, sondern lehrte sie auch durch sein Wort, dieselben als reale Heilsmächte gebrauchen. Je mehr dieser Umschwung unter Kreuz und Leid sich vollzog, desto mehr konnten jene Gerichte Gottes Segen bringen, desto mehr verlor Herrnhut, durch das Zeugniß der Kirche, seine Macht im Volksbewußtsein, welche es auch nie wieder erlangen wird. — Was wir hier angedeutet spricht auch Schmuth, der die Sache Gottes in jener Zeit am treuesten auf betendem Herzen getragen, aus, wenn er sagt: „wir haben uns nicht eigenwillig in die confessionelle Richtung hineingeworfen, sondern wir sind unter der Leitung des Herrn geworden, wozu Er uns durch sein Wort und seinen Geist und durch seine Lebensführung, wie den Thon in des Töpfers Hand, gebildet hat (vgl. S. 206.). — Der liebe ungenannte Verf. wolle uns nicht zürnen wegen dieser Bemerkungen, die wir wahrlich nicht um seinetwillen, sondern darum hier ausgesprochen haben, weil es uns vorkommen will, als ob in unserer Zeit sich Viele mit dem bloßen Besiz der Heilsgüter zufrieden geben, ohne doch sie

als Heilsmächte in ihrem innern Leben erfahren zu haben. Einer solchen Geistesrichtung hat der Verf. gewiß nicht Vorschub leisten wollen. — Wir brechen ab, denn in der Hauptsache sind wir doch mit dem Verf. einverstanden. Indem wir ihm herzlich danken, wollen wir sein lebensvolles Lebensbild allen Lesern unserer Zeitschrift, besonders den jüngern Brüdern im Amte, als eine belehrende und zugleich anregende Lectüre bestens empfohlen haben.

- 2) Das Buch Hiob. Ein Versuch von Dr. E. A. Bertholz, Oberpastor 1c. Riga, 1859; und: das Buch Hiob als poetisches Kunstwerk übersezt und erläutert für Gebildete von Dr. Aug. Ebrard. Landau. 1858.

Angezeigt von Prof. Dr. E. Keil.

Obgleich die neuere Zeit außer gelehrten Commentaren uns auch mehrere poetische Uebersetzungen des B. Hiob gebracht hat, unter welchen die Bahningersche nicht bloß für Theologen bestimmt ist, sondern „vorzüglich für gebildete Laien und denkende Bibelforscher geschrieben“, so hat doch nach dem nicht unbegründeten Urtheile Ebrards diese Uebersetzung nicht nur „die Aufgabe, die poetische Schönheit des B. Hiob wiederzugeben nicht gelöst,“ sondern ihrem Verfasser ist „auch die Bedeutung Elishu's und somit das Verständniß der ganzen Anlage des Buchs verschlossen geblieben.“ Schon dadurch ist das Erscheinen der beiden hier anzugeigenden neuesten Verdeutschungen dieses biblischen Buches vollkommen gerechtfertigt. Beide verfolgen das gleiche Ziel, aber auf verschiedenem Wege. Beide wollen dem weiteren Kreise der Gebildeten die Herrlichkeit des Wortes Gottes aufdecken und an ihrem Theile dazu mitwirken, daß die dem Worte Gottes ferner Stehenden zum Lesen und Erwägen desselben gereizt werden möchten. Aber Dr. Bertholz hat seiner Arbeit engere Grenzen gesteckt als Dr. Ebrard. Seine Intention ist — wie er sich selber in den „Mittheilungen“ vom vorigem Jahre darüber ausgesprochen — weniger auf die Erweckten und Geförderten in der Gemeinde gerichtet als vielmehr auf die Unerweckten, die er herbeizulocken und zum Bibellesen zu veranlassen wünscht. In dieser Intention hat er den Versuch gemacht, „eine Uebersetzung zu geben, die zwar den Lutherischen Grundton durchhören läßt, aber in einer solchen Satzfügung und Wortbildung, daß der gebildete Mensch heutigen Tags in reinem Deutsch ohne Commentar und Anmerkung versteht was er

liest, d. h. den Sinn sich reproducirt, den der Verf. der Schrift hat geben wollen.“ Dem „Versuche“ ist daher auch nur eine Einleitung vorangestellt, welche den Leser in den innern Zusammenhang des Buches einführen, ihm den Schlüssel für das Verständniß der Uebersetzung ohne Anmerkungen bieten soll, und die in ihrer erbaulich populären Form ganz geeignet erscheint, von vornherein den richtigen Gesichtspunkt für die Lectüre des Buchs zu eröffnen, oder zu zeigen: „Es ist hier eine Geschichte zu lesen, wie sie vor Jahrtausenden sich zugetragen hat, unter damaligen Umständen und Situationen, die sich aber immer wiederholt, wenn auch in anderer Form und Gestalt, die das Menschenleben mit seinem Schmerz und seiner Plage als ein Problem hinstellt gegenüber der Berechtigung, dem Glauben an einen heiligen Gott, der die Liebe ist, sich unbedingt und freudig hingeben zu dürfen.“

Was die Uebersetzung selbst anlangt, so wird es für den Zweck dieser Anzeige genügen, eine kleine Probe derselben mitzutheilen mit einigen daran geknüpften Bemerkungen. Wir wählen hiezu aus der ersten Rede Bildads die Verse, in welchen derselbe seine dem Hiob zu gebende Belehrung als eine ihm im Traum zu Theil gewordene göttliche Offenbarung schildert, Cap. 4, 12—21:

„Ein Gottespruch ist still zu mir gekommen,
Wie leises Flüstern drang es an mein Ohr;
In Traumgesichten stand's vor meiner Seele,
Wenn tiefer Schlaf die Menschen Nacht befällt,
Und Schrecken ergriff mich und bange Furcht,
Und es zitterten all' meine Gebeine;
Da schritt ein Geist an mir vorüber,
Die Haare meines Hauptes sträubten sich!
Da stand's — ein Bild vor meinen Augen; — die Gestalt? ich kann's nicht sagen,
Und wehte es mich an, und eine Stimme sprach:

Ist ein Mensch gerecht vor Gott,
Vor seinem Schöpfer rein und gut?
Sieh, selbst seinen Frommen kann er nicht trauen,
Selbst an seinen Engeln findet er Fehl!
Wie vielmehr an denen, die in Lehnhütten wohnen,
Die im Staube hausen, die zerfallen, der Würmer Fraß!
Nur ein Tag, vom Morgen bis zum Abend, und sie sind hin,
Sie merken's nicht, auf ewig weggerafft; —
Und keiner von ihnen bleibt übrig, —
Sie sterben, aber ohne Erkenntniß!“

Wer diese Stelle mit dem Original und der Lutherschen Uebersetzung vergleicht, wird bekennen müssen, daß dieselbe im Ganzen nicht nur den Sinn des Originals getreuer als Luther wiederzugeben,

sondern auch der poetischen Form desselben sich enger anzuschließen sucht. Dennoch hat sich Dr. B. in einzelnen Versen weiter von dem Ausdruck des Originals entfernt als Luther und als überhaupt nöthig war. Die Luthersche Uebersetzung: „und zu mir ist gekommen ein heimliches Wort“ ist richtiger als die: „Ein Gottespruch ist still zu mir gekommen.“ Gleicherweise hat Luther in Vs. 15: „und da der Geist an mir vorüberging, standen mir die Haare zu Berge an meinem Leibe“ den Gedanken des Originals: „da sträubte sich meines Leibes Haar“ richtiger ausgedrückt, als die neue Uebersetzung: „da schritt ein Geist an mir vorüber, die Haare meines Hauptes sträubten sich.“ — Ja schon in dem in Prosa geschriebenen Prologe vermögen wir keinen Grund abzusehen, weshalb Dr. B. die wiederkehrende gleiche Wendung in Cap. 2, 1 mit genauer Anschließung an den Grundtext richtig so wiedergegeben hat: „Es begab sich aber des Tages, da die Kinder Gottes kamen, sich vor den Herrn zu stellen, kam auch der Satan unter ihnen, sich vor den Herrn zu stellen,“ dagegen in Cap. 1, 6 viel ungenauer: „Es begab sich aber auf einen Tag, da die Kinder Gottes kamen und vor den Herrn traten, kam der Satan auch unter ihnen.“ Wie hier gar kein Grund zum Variiren in der Uebersetzung vorlag, so auch eben so wenig dazu, das Wort אֵל in 1, 5 zu übersetzen: „meine Söhne möchten gesündigt und Gott vergessen haben in ihren Herzen,“ dagegen in 2, 9: „verachte Gott und stirb.“ Das Wort אֵל heißt weder „vergessen“ noch „verachten“, sondern zunächst und zumeist nur „segnen“, woraus sich, da man beim Kommen und Weggehen einen Segenswunsch auszusprechen pflegte, die abgeleiteten Bedeutungen: „grüßen“ und „den Abschied geben“ entwickelt haben. Will man in den angeff. Stellen nicht bei dem Lutherschen segnen bleiben, dessen Sinn in diesem Zusammenhange gar nicht mißverständlich ist, so läßt das Wort sich nur durch „Abschied geben“ richtig ausdrücken. — Aber trotz diesen Ausstellungen wollen wir diesen „Versuch“ nicht nur als ein Zeugniß wissenschaftlicher Regsamkeit des Verfassers willkommen heißen, sondern wir können denselben auch als recht gelungen bezeichnen und von Herzen den Wunsch des Verf. theilen, derselbe möchte vielen Geistlichen „eine Veranlassung werden zu ähnlichen Bearbeitungen anderer Theile der heil. Schrift zu Nutz und Frommen unserer Gemeinden, denen wir ja gewiß dienen, wenn wir ihnen Gottes Wort sei es in dieser oder jener Form bringen“. Hiezu wünschen wir dem anspruchslosen Büchlein recht viele Leser in unsern Gemeinden!

Die Uebersetzung von Dr. Erhard will dem, was unter den

Theologen nicht nur, sondern auch von den größten Dichtern längst anerkannt ist, daß nämlich das B. Hiob eins der großartigsten und erhabensten poetischen und zwar dramatischen Kunstwerke sei, in dem weiteren Kreise der Gebildeten zur Anerkennung verhelfen, damit die, welche meinen, „zur Erbauung für Ungebildete möge die Bibel gut genug sein, aber für Gebildete ist sie kein Buch mehr, diese alte einem alten längst überwundenen Kinderstandpunkte angehörige Schrift“ — „an dem Buche Hiob als an einem unter vielen Beispielen es einsehen lernen, daß die heil. Schriften das Gold ihres himmlischen und geistlichen Gehalts nicht in Lumpen sondern in silbernen Schalen tragen“. Dazu die Hand zu bieten hat der Verf. für seine Uebersetzung eine Form gewählt, welche nicht die hebräische Versform genau nachzubilden sucht, sondern dem orientalischen Verse ein deutsches Gewand anzieht um die poetische Form des Originals dem deutschen Ohre zugänglich zu machen. Dem dramatischen Grundcharakter des B. Hiob entsprechend hat er den eingebürgerten Vers des deutschen Drama's gewählt, die fünf Fußigen Jamben, indem dieses Metrum auf deutschem Boden völlig dem entspreche, was die hebräische Versform auf ihrem hebräischen Boden leiste. Hierin müssen wir dem Verfasser ganz beipflichten und seiner Uebersetzung das Zeugniß geben, daß sie unter allen vorhandenen am meisten dazu angethan ist, den „Gebildeten“ eine Ahnung davon zu geben, „daß wir an einzelnen Büchern des alten Testaments einen Schatz besitzen, der an Großartigkeit der Anlage, an Pracht und Feinheit der Ausführung, sich getrost dem erhabensten, was Aeschylus, dem schönsten, was Sophokles, dem schmuckvollsten, was Hariri gedichtet, zur Seite stellen darf“.

Als Probe der Uebersetzung heben wir dieselbe Stelle aus, die wir oben nach der Berkhholz'schen Uebersetzung mitgetheilt haben, und die bei Ebrard also lautet:

— — — Zugerant

Ward mir ein Wort, mein Ohr vernahm sein Flüstern —
 Beim Sinnen, aus den Traumgesichten, Nachts
 Wenn tiefer Schlaf die Sterblichen befällt —
 Furcht nahte mir und Zittern, und es bebte
 All mein Gebein; vor mir vorüber glug
 Ein Geist; mir sträubte schauernd sich das Haar.
 Er stand, und nicht erkannt ich seinen Anblick —
 Vor meinem Aug' eine Gestalt; es säuselt' —
 Und eine Stimme hört' ich: „Wird ein Mensch
 Vor Gott gerecht, und rein erfunden werden
 Ein Mann vor seinem Schöpfer?“ — Siehe, keinem
 Der eignen Knechte kann der Herr vertrau'n;
 Bei seinen Engeln findet Thorheit er.

Und tollends, die Behauptungen von Lehm
 Bewohnen, deren Fundament der Staub,
 Auf deren Einsturz Wurm und Motte harret!
 Vom Morgen bis zum Abend währ't's, so sind sie
 Zerschmettert; unbeachtet gehn sie unter
 Auf ewig. Ist ihr Bestes nicht mit ihnen
 Dahin? Sie sterben, doch in Weisheit nicht.

So wohl gelungen uns diese Stelle erscheint, so fehlt es doch auch dieser Uebersetzung nicht an Stellen, welche weder dem Gedanken noch der poetischen Form des Originals gerecht werden. So z. B. gleich der Eingang der Rede Bildads, aus deren Mitte die so eben mitgetheilte Stelle genommen ist. Wenn Bildad also anhebt:

Ziel gegen dich ein Wort, dich so zu reizen?
 Und doch, der Rede wehren, wer vermag's?
 Sieh doch, du hast ermahnt so Viele, stärktest
 Erschlaffte Hände; deine Worte richteten
 Den Wankenden empor, gesunk'ne Kniee
 Hast du gestrafft; nun da es kömmt an dich,
 Sinkst du zusammen, da es bis zu dir trifft,
 Verlierst du alle Fassung!

so ist in der ersten Zeile der Sinn des Urtextes: „ob ein Wort, an dich versucht, du wohl verübelst“ gänzlich verfehlt, und in der Mitte der Satz: „gesunkne Kniee hast du gestrafft“ weder poetisch schön noch gut deutsch zu nennen.

Zur Erleichterung des Verständnisses hat Dr. Ebr. seiner Uebersetzung einzelne kurze, den Sinn verdeutlichende Anmerkungen untergesetzt, außerdem derselben eine Abhandlung über den Bau und die Anlage und den Sinn des Gedichts folgen lassen, endlich noch in einer „nur für studirte oder studirende Leser und — für Rezensenten“ bestimmten Beigabe seine Uebersetzung in denjenigen Fällen sprachlich gerechtfertigt, wo sich über die eine oder die andere Auffassung noch streiten läßt.

3) Dr. v. Hofmann und seine neuesten Gegner*). Anzeige der gegen von Hofmann's „Schriftbeweis“ gerichteten Abhandlungen von Dr. Kliefoth und Dr. Dieckhoff. Kirchliche Zeitschrift von Kliefoth und Mejer. Oct. Nov. Dec. 1858¹⁾.

Von Privatdoc. Mag. J. Lütkenß, Pastor.

Es ist nun bereits volle drei Jahre her, daß der von Seiten Dr. Philippi's im Namen der lutherischen Kirche sich erhebende Widerspruch gegen die Lehrweise Dr. v. Hofmann's auch in unserm Lande die allgemeine Aufmerksamkeit der theologisch Gebildeten auf sich zog. Handelte sich's bei demselben doch um den Centralpunkt evangelischen und insbesondere lutherischen Glaubens und Bewußtseins, um die Frage nach der Versöhnung und Rechtfertigung des Sünders vor dem heiligen Gott. Ging doch zugleich der erhobene Widerspruch von einem Manne aus, der noch wenige Jahre vorher an unserer Landesuniversität in reichgefügter Wirksamkeit gestanden und sich in derselben den bleibenden Dank seiner zahlreichen Schüler erworben hatte²⁾. Der stark gereizte Ton, in welchem v. Hofmann sehr bald in seiner ersten „Schutzschrift“³⁾ den gegen seine Versöhnungslehre aufgestellten Bedenken antwortete, machte es freilich Philippi selbst unmöglich, den angefahten Streit weiter fortzuführen⁴⁾. Nichtsdestoweniger aber war derselbe keineswegs sofort unterdrückt und zu Ende gebracht. Männer der verschiedensten theologischen Richtungen, vor-

*) Obgleich der hier abgedruckte Artikel zunächst nur die Polemik Dr. Kliefoth's gegen Dr. v. Hofmann beleuchtet, und sich nicht nur mit der Dr. Dieckhoff's noch nicht beschäftigt, sondern auch den „Schriftbeweis“ selbst einer Kritik noch nicht unterzieht, wollte die Redaction mit Veröffentlichung desselben doch nicht zögern. Wenn ihr auch eine umfassende Beleuchtung des v. Hofmann'schen Systems, eine gerechte Würdigung seiner Vorzüge, eine rückhaltlose Aufdeckung seiner Irrthümer, und eine Widerlegung der Letzteren aus der heil. Schrift als die Hauptaufgabe erscheint, glaubte sie doch einen Artikel veröffentlichen zu müssen, der es sich zur Aufgabe macht, rechtzeitig vor einem Angriffsverfahren gegen Dr. v. Hofmann zu warnen, das den Sieg auch der guten Sache in hohem Grade zweifelhaft zu machen im Stande sei.

Anmerkng. der Redaction.

1) Ob das so eben erschienene vierte Stück der „Schutzschriften“ Dr. v. H. S., „die Aufgabe der systematischen Theologie und der Schriftbeweislührung betreffend“ bereits auf diese Gegner Rücksicht nimmt, wissen wir nicht, da uns dieselbe noch nicht zugänglich geworden.

2) Dr. v. Hofmann gegenüber der lutherischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre. Von Dr. F. A. Philippi. 1856.

3) Schutzschriften für eine neue Weise alte Wahrheit zu lehren. Von Dr. F. Chr. K. v. Hofmann. 1856. Erstes Stück.

4) Evangelische K.-Zeltung v. Hengstenberg. 1859. Nr. 62.

zugswise aber lutherischen Bekenntnisses, nahmen ihn immer wieder von Neuem auf und eine nicht unbedeutende Broschürenliteratur ging aus derselben hervor. — Von der einen Seite behauptete man, v. Hofmann's Lehre von der Versöhnung widerspreche dem lutherischen Bekenntnisse nicht¹⁾ und suchte nachzuweisen, daß insbesondere sein Rechtfertigungsbegriff im Römerbriefe wohl begründet sei²⁾. Von der andern dagegen erklärte man sich gerade gegen seine Rechtfertigungslehre³⁾, war bemüht den Dissensus v. Hofmann's und der symbolischen Bücher zur Evidenz zu bringen, die von seinem Verteidiger Dr. Schmid beliebte Unterscheidung von Dogma und Theorie als unhaltbar zu erweisen⁴⁾, und seine Lehre selbst als des Schriftgrundes entbehrend darzuthun⁵⁾. Wieder von einer anderen Seite her gab man sein Votum dahin ab, daß der Beweis für die Schriftgemäßheit der Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung noch immer an gar starken Ankerstücken festhänge und gestand auch v. Hofmann's materiale Abweichungen von der Kirchenlehre gern und bereitwillig zu; zugleich aber erklärte man nichtsdestoweniger seine Versöhnungslehre für berechtigt und zuckte mitleidig die Achseln über einen Streit, der zunächst der Frage nach der Kirchlichkeit oder Unkirchlichkeit einer Lehrweise gelte⁶⁾.

Alle die Abhandlungen, auf welche wir bisher hingewiesen, haben übrigens, trotz ihrer sonstigen großen Verschiedenheit, das mit einander gemein, daß sie ausschließlich die Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre v. Hofmann's zum Gegenstande ihrer Behandlung machen. Wenn sich auch hier und da die Betrachtung zu allgemeineren Gesichtspunkten erhebt, so werden dieselben doch immer gar bald wieder aufgegeben, um zu dem specielleren Thema zurückzulenken. Nur insofern läßt sich auch schon in diesen Schriften ein zweifaches

1) Dr. v. Hofmann's Lehre von der Versöhnung in ihrem Verhältnis zum kirchlichen Bekenntnis und zur kirchlichen Dogmatik. Von Dr. H. Schmid. 1856.

2) Dr. Luthardt in einer Anzeige von Tholuck's Commentar zum Römerbriefe. Meuters Repertorium. Januar, 1857.

3) Evangelische Kirchenzeitung. 1856. Nr. 80. 81. 82. 83. 84.

4) Das Bekenntnis der lutherischen Kirche von der Versöhnung und die Versöhnungslehre Dr. Chr. K. v. Hofmann's. Von Dr. G. Thomasius. Mit einem Nachwort von Dr. Th. Harnack. 1857. Auf diese Abhandlungen antwortete v. Hofmann im zweiten Stück seiner Schutzschriften, 1857.

5) Deligisch, Commentar zum Hebräerbriefe 1857. Zweite Schlußbetrachtung über den festen Schriftgrund der Kirchenlehre von der stellvertretenden Genugthuung. S. 708.

6) Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung in der heiligen Schrift begründet. Von Dr. Ehrard, 1857. Zu vergleichen: Weizsäcker: Um was handelt es sich in dem Streite über die Versöhnungslehre? Jahrbücher für deutsche Theologie, 1858. Heft 1.

Entwicklungsstadium des bedeutungsvollen Streites unterscheiden, als die älteren derselben vorzugsweise das kirchliche Bekenntniß, die jüngeren dagegen vorzugsweise die heilige Schrift selbst als das Richtmaas für die Beurtheilung der v. Hofmann'schen Lehre gebrauchen. Nicht als ob man Anfangs auf lutherischer Seite das Bekenntniß als die höchste und letzte Instanz angesehen oder für einen gesetzlichen Codex gehalten hätte, „von dem nicht ohne *crimen laesae* dürfe abgewichen werden!“ Nicht als ob man erst später diese falsche Ueberschätzung der Symbole aufgegeben und die alte Ueberzeugung von der h. Schrift als der *unica norma et regula* für alle Lehre wiedergewonnen hätte! Keineswegs! In den gegebenen, thatsächlichen Verhältnissen vielmehr lagen die Ursachen und Gründe dafür, daß die Verhandlungen des Streites gerade diesen Entwicklungsgang nahmen und keinen andern. Dr. v. Hofmann selbst nämlich hatte ja ursprünglich seine Versöhnungslehre für die lutherisch-kirchliche erklärt und sogar die Behauptung aufgestellt, daß der substantielle Gehalt der letzteren in seiner, von der „herkömmlichen“ abweichenden Lehrweise zu einem viel entsprechenderen Ausdruck gelangt sei, als in der alten¹⁾. Er selbst also hatte die Frage zunächst auf das historische Gebiet hinübergelieft und eine historische Beantwortung und Lösung derselben nothwendig gemacht. Diese ist ihr denn auch, namentlich von Thomasius, in eingehender und erschöpfender Weise zu Theil geworden; stehen bleiben aber konnte man bei derselben nach protestantischen Grundsätzen dessenungeachtet nicht. Indes nicht etwa bloß Erhard, ein „evangelischer Theologe“ *par excellence* hat das Verhältniß der neu aufgetretenen Lehrweise zur Bibel untersucht, sondern auch schon Philippi war zum Schlusse seiner Abhandlung auf die für den vorliegenden Gegensatz bedeutsamsten neutestamentlichen Stellen eingegangen. Delizsch endlich stützte vollends das „gute Recht“ seines Protestes gegen des Collegen Versöhnungslehre ausschließlich auf die Ausfagen der h. Schrift und deren exegetisch-theologische Untersuchung.

Indessen war von Anfang an voranzusehen, daß der einmal angeregte Widerspruch gegen die Lehre v. Hofmann's zu noch weiterer Entwicklung drängen werde. Wenn man zunächst gegen seine Versöhnungslehre in die Schranken getreten war, so hatte man sich dabei freilich mit Recht von dem wichtigsten, praktisch-christlichen Interesse leiten lassen. Bei diesem vereinzeltsten Lehrpunkte stehen zu

1) Dr. v. Hofmann. „Begründete Abweisung eines nicht begründeten Vorwurfs.“ Erlanger Zeitschrift f. Protest. und Kirche, 1856, Februar.

bleiben war aber dessenungeachtet, wissenschaftlich angesehen, ein Ding der Unmöglichkeit. Denn die Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre v. Hofmann's ist eben nicht das Lebensprincip seines Systems. Vielmehr können seine Ausführungen in Betreff jener nur im Zusammenhange mit diesem in ihrer wahren Bedeutung erkannt und richtig verstanden werden. So lange man also die fraglichen Lehrpunkte in ihrer Vereinzeltung behandelte, war es deshalb natürlich und konnte bei der Schwerfälligkeit der v. Hofmann'schen Ausdrucksweise nur um so leichter geschehen, daß man ihn zunächst da und dort mißverstand und seine Sätze unwichtig deutete. Schon dieser Umstand mußte dazu beitragen, diejenigen tiefer in die Principien v. Hofmann's hineinzutreiben, denen es um ein wirkliches Verständniß seines Lehrganges und um eine ebenso gerechte wie überzeugende Aufdeckung der Schäden seiner Theologie zu thun war. Außerdem aber hatte er ja selbst wiederholt von seiner Schriftbeweisführung gesagt, er habe sie leisten wollen „für ein von ihm selbst geschaffenes Lehrganzes“ und von diesem letzteren behauptet, es sei entstanden durch die systematische Thätigkeit, „welche Entfaltung des einfachen Thatbestandes“ sei, der „den Christen zum Christen macht und vom Nichtchristen unterscheidet.“ Aus dieser systematischen Thätigkeit also ist die Grundlage des ganzen Werkes hervorgegangen und von dieser Grundlage wird weiter, wie jeder Kenner des „Schriftbeweises“ zugeben wird, auch die Auslegung des Einzelnen vielfach bedingt und bestimmt. Auf sie mußte man deshalb nothwendig zurückgedrängt werden, da in der Tiefe die Differenz zwischen v. H. und seinen Gegnern weder auf einer verschiedenen Auffassung dessen beruht, was das Bekenntniß der Kirche lehrt, noch auf ein verschiedenes Schriftverständniß sich gründet. Mit dieser Behauptung leugnen wir natürlich die äußerst gewichtigen und bedeutungsvollen Differenzen keineswegs, die auch auf diesen Gebieten sich finden; — nur für die Grunddifferenzen können wir sie nicht halten. Diese beziehen sich vielmehr auf die dogmatischen Principien und heilsgeschichtlichen Grundanschauungen v. H.'s, die als solche zugestandener Maßen zunächst nicht der Schrift entnommen, sondern im Gegentheile für die Auslegung derselben als Voraussetzung von Einfluß sind.

Gerade darin nun besteht die in dem Streite gegen die Theologie v. Hofmann's, in gewissem Sinne epochemachende Bedeutung der Abhandlungen Dr. Kliefoth's¹⁾ und Dr. Dieckhoff's²⁾, daß

1) „Der „Schriftbeweis“ des Dr. J. Chr. K. v. Hofmann.“ Von Kliefoth. Erster Artikel. (75 Seiten.)

2) „Die evangelisch-lutherische Lehre von der heiligen Schrift gegen Dr. v.

sie zum ersten Male die dogmatischen Principienfragen zur Sprache bringen und dogmatisch behandeln¹⁾. Sie lenken damit auf den Weg ein, der allein dazu führen kann ein genaueres Verständniß v. H.'s zu erlangen und dieses, meinen wir, muß denn doch aller Kritik und aller Verwerfung vorangehn. Eine weitere positive Bedeutung aber vermögen wir diesen Arbeiten freilich nicht zu vindiciren; urtheilen, daß sie erreicht haben, was sie wollen, können wir nicht. Wir haben alle Hochachtung vor der wissenschaftlichen Bedeutung eines Dr. Kliefoth und dem tief eindringenden Scharfsinn Dr. Dieckhoff's, der mit Glaubensstiefe geeint insbesondere auf dem Gebiete dogmengeschichtlicher Untersuchung so Bedeutendes geleistet hat. Wir haben eben deshalb auch keinerlei Voreingenommenheit gegen die wider v. H. gerichteten Abhandlungen dieser Männer in uns getragen, als wir uns an's Durcharbeiten derselben machten. Im Gegentheil, wir hofften auf Belehrung von ihnen und erwarteten eine scharf geschriebene aber gerechte Würdigung der Grundlagen des v. H.'schen System's. Gefunden aber haben wir eine solche zu unserem Bedauern nicht und zwar deshalb nicht, weil es beiden vorliegenden Arbeiten, wie uns dünkt, ebenso sehr an einer richtigen Gesamtaufassung der v. H.'schen Gedanken, wie an einer berechtigten positiven Grundlage für ihre Polemik mangelt.

bleiben wir nun zunächst bei Dr. Kl.'s Abhandlung stehen, so wird sich freilich nicht leugnen lassen, daß sie manches Berechtigte gegen v. H. zu sagen wisse. Dieses Berechtigte verliert nur leider seine Kraft und Wirksamkeit, wenn es von der Menge der unberechtigten Vorwürfe und Ausstellungen bei Weitem überwogen wird. Diese aber haben ihre Wurzel in den tiefdringendsten Mißverständnissen der v. H.'schen Lehre und sind uns nur dadurch erklärlich, daß Dr. Kl. gar zu sehr an einzelnen Aeußerungen seines Gegners haftet. Aus solchen allein will er ein Verständniß erzwingen und deutet deshalb so lange an denselben, bis in der That eine „zu Grunde liegende Anschauung“ zu Tage gefördert ist, über deren Verwerflichkeit keine Zweifel weiter obwalten können. Wie ganz anders, scheint uns, hätte sich sein Urtheil gestalten müssen, wenn er den „Schrift-

Hofmanns Lehre von der heiligen Schrift und vom kirchlichen Worte Gottes verteidigt von A. W. Dieckhoff, Dr. und Prof. d. Theol. zu Göttingen. (162 Seiten.)

1) So interessant die Besprechung des „Schriftbeweises“ auch ist, die Prof. Auberlen in den Stud. u. Krit. 1853, Heft 1 gegeben hat; so lehrreich namentlich die Parallelen sind, die er zwischen v. Hofmann einerseits und Schleiermacher, Rothe und Beck andererseits zieht, — eine tiefer eindringende dogmatische Behandlung der Principien v. H.'s glebt er dessenungeachtet nicht.

beweis“ in umfassenderer Art für seine Darstellung benutzt und doch auch denjenigen — man kann nicht sagen Sätzen, sondern — seitens langen Expositionen seines Gegners Rechnung getragen hätte, die seiner gegenwärtig ausgesprochenen Auffassung von dem, was Dr. v. H. lehrt, direct und auf's Entschiedenste widersprechen. — Uebrigens durchaus nicht bloß Mißverständniß der v. H.'schen Lehre hat es bei Dr. Kl. zu keiner gerechten Würdigung derselben kommen lassen. Einen weiteren Grund dafür erblicken wir vielmehr auch in seiner eigenen dogmatischen Ueberzeugung, in der positiven Grundlage, von welcher seine Polemik getragen wird. Weil er an den Anschauungen seines Gegners nichts als wahr und berechtigt anerkennen will, eben deshalb fällt auch seine eigene Beantwortung der zur Sprache gebrachten Principienfragen dem Irrthume anheim.

Das sind nun allerdings zunächst nur Behauptungen und wir zweifeln nicht, daß mancher Leser dieselben kühn nehmen, den Kopf schütteln und an uns die Frage richten wird, ob wir denn auch im Stande seien zu beweisen, was wir gesagt. Auch wir selber fühlen dem hochgeachteten Manne gegenüber diese Verpflichtung gar wohl und hätten's wahrlich nicht gewagt einem Theologen wie Dr. Kl. zu widersprechen, wenn wir nicht der Zuversicht lebten, daß sich für alles Gesagte ein überzeugender Nachweis werde beibringen lassen. Außerdem aber heben wir ausdrücklich hervor, daß es uns im Folgenden durchaus nicht darum zu thun ist Dr. v. H.'s Lehrsystem als solches zu vertreten, sondern nur darum, zu erweisen, daß die Polemik Dr. Kl.'s v. H. gegenüber nichts anspricht, ja in den Hauptsachen ihn gar nicht einmal trifft. Wenn irgend ein System der Neuzeit, so bedarf freilich das des Dr. v. H. des Läuterungsfeuers, damit die Kirche durch dasselbe nicht niedergerissen, sondern gebaut werde. Aber gerade weil auch wir von der Ueberzeugung getragen sind, daß im Systeme v. H.'s neben berechtigten und weiterbildenden Elementen von großer Bedeutung auch die tiefgreifendsten Irrthümer sich finden, von welchen aus selbst den Grundlagen lutherischer Theologie Gefahr droht, gerade darum müssen wir um so entschiedener fordern, daß gegen ihn nur mit Waffen gekämpft werde, welche scharf sind und im Feuer des h. Geistes der Wahrheit gestählt. Nur da wird in rechter Weise Kritik geübt und recht gekämpft, wo man die Wahrheit auf Seiten des Gegners nicht mit bekämpft. Ein solcher Kampf aber ist der Dr. Kl.'s gegen Dr. v. H. nicht. Vielmehr will's uns erscheinen, daß seine Art zu kämpfen, so sie Nachahmung fände, nicht etwa bloß der etwas gering geschätzten „Wissenschaft“, sondern dem einfachen, schlichten

Wahrheitsfinne gefährlich werden könnte. Denn nicht bloß gegen eine Lehre, die die Wahrheit vertritt, — auch gegen eine irrthumsvolle Lehre giebt es eine unberechtigte Polemik, die eben deshalb jener gegenüber machtlos ist, der Wahrheit nicht zum Siege verhilft, sondern — wenn auch wider die eigene Absicht — nur der Verwirrung und dem Mißverstände dient. Und um so schlimmer ist's, wenn eine so geartete Polemik nun gar im Namen der lutherischen Theologie als solcher auftritt! Denn was schafft sie für Wirkung? was ist ihr Erfolg? — Schlägt sie den Gegner und überwindet sie ihn? Dient sie wirklich der Sache, der zu dienen sie freilich die Absicht hat? Wir antworten: nein, durchaus nicht! Nicht v. H. hat Dr. Kl. geschlagen, sondern die kirchliche Theologie selbst hat er verwundet! Dieser kann überhaupt viel weniger Schaden geschehen durch ihre Widersacher, als durch ihre Vertreter! Denn alles Unrecht ihrer Vertreter, wird's nicht der kirchlichen Theologie als solcher ohne Weiteres zugerechnet? Weil Dr. Kl. ohnmächtig ist v. H. gegenüber, wird's den Widersachern nicht als Beweis gelten: die kirchliche Theologie als solche sei im Unrechte gegen v. H.; sie sei überhaupt gar nicht fähig einen solchen Mann zu verstehen? Darum wäre es in diesem Falle nicht wohlgethan, den Spott der Leute geduldig zu ertragen! Vielmehr ist darauf zu achten, daß man nicht durch schweigende Anerkennung einer falschen Polemik gegen v. H. sich den Weg zu einer berechtigten und wahren verperrt. Es thut noth, daß offen und wahr der Kl. sehen Polemik Nichtberechtigung dargelegt werde — wenn gleich es nicht möglich ist, zugleich und in Verbindung damit gegen v. H. aufzutreten. Um aber das zu leisten, werden wir uns sehr wohl auf die Beantwortung von nur zwei Fragen beschränken können. Die erste derselben wird lauten müssen: inwiefern hat Dr. Kl. die Lehre seines Gegners mißverstanden? und in der zweiten wird sich's darum handeln, ob die positive Grundlage seiner Polemik eine berechtigte sei oder nicht. Scheiden lassen sich freilich diese Fragen ebensowenig, als abgefordert von einander zur Behandlung bringen. Wol aber bezeichnen sie die Gesichtspunkte, von welchen aus die Abhandlung Dr. Kl.'s in allen ihren Theilen geprüft und beurtheilt sein will.

1. Treten wir nunmehr näher an dieselbe heran, so begegnet uns zunächst gleich in ihrem ersten Abschnitte ein äußerst folgenreicher Mißverständnis der v. H. sehen Lehre. Es handelt sich nämlich in demselben um v. H.'s Auffassung vom Worte Gottes in heiliger Schrift. Diese Lehre v. H.'s wird zunächst völlig richtig und mit seinen eigenen Worten referirt, so weit sich derselbe in der Einleitung zum

Schriftbeweise darüber ausgesprochen hat. Dann aber werden einzelne Sätze des Gegners besonders behandelt. Vor Allem wird in Abrede gestellt, daß Gott „das Heil der Welt in israelitischer Volksgestalt offenbart“ habe, — daß „das Israelitische eine Offenbarung des wesentlichen Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit“ sei; — daß der Umstand „daß die in der Schrift enthaltene Geschichte israelitisch sei, sie zur heiligen Schrift und zum Worte Gottes mache“. — Wir leugnen nun nicht, daß auch uns diese Sätze etwas Befremdliches und Unstößiges haben und wir der Meinung sind, daß sie eine an sich nicht unberechtigte Wahrheit in einseitiger und darum mißverständlicher Weise zum Ausdruck bringen. Das aber haben wir niemals in ihnen zu finden vermocht, was Dr. Kl. als ihren wesentlichen Inhalt bezeichnet. Ueberhaupt erschien es uns von Hause aus nothwendig, diese Sätze, die an sich viel zu kurz sind, um eine Einsicht in die ihnen zu Grunde liegende Anschauung zu gewähren, im Zusammenhange mit den weiteren Ausführungen im Schriftbeweise selbst aufzufassen und zu beurtheilen. Dr. Kl. dagegen hat das keineswegs für nöthig erachtet. Er erkennt ohne Weiteres, daß jene Ausdrücke das Volk Israel als Coefficienten der Offenbarung und seine Geschichte als Offenbarungsmedium hinstellen. Sein Blick dringt alsbald in die Tiefe der „unterliegenden Anschauung“ und diese, sagt er, sei „eben keine andere als die: Gott setzt, um sein Heil in die Geschichte einzuführen, seinen Geist in befruchtende Beziehung zum Volksgeiste Israels, so wird das Heil die Lebenssubstanz dieses Volkes, und indem nun dieses Volk sich geschichtlich explicirt, explicirt sich das Heil geschichtlich, es stehen aus diesem Volke Dichter, Weise auf, es entwickelt dies Volk seine Volksbildung, durchläuft Schicksale, bildet ethische Institutionen aus, eine ganze Volksgestalt hebt sich aus dem Volksgeist heraus, aber diese Dichter dieses Volkes singen das Heil, und seine Weisen reden das Heil und in seinem geschichtlichen Werden erscheint das Heil in seinem geschichtlichen Werden, und in seiner Volksbildung, in seinen ethischen Institutionen bildet sich das Heil dar, und in dem also dies Volk sich aus seinem vom Geiste Gottes so befruchteten Volksgeiste gestaltet, wird das Heil selbst gestaltet, sichtbar, offenbart. Und von dieser Anschauung aus, aber allerdings auch nur (?) von dieser Anschauung aus, meint Dr. Kl. dann weiter, kam, ja muß man dann freilich sagen, daß das Israelitische als solches Offenbarung des Heils sei“. (645).

Da haben wir gleich im Anfange ein in der That charakteristisches Beispiel, wie Dr. Kl. mit den Äußerungen seines Gegners verfährt. Mit großer Bestimmtheit formulirt er seine Auffassung

derselben, unbekümmert um die Frage, ob er auch ihren Sinn wirklich richtig getroffen. Wie zuversichtlich redet er doch, wenn er sagt: die unterliegende Anschauung ist eben keine andere, als die! Wie apodiktisch klingt seine Behauptung: so ist es und nicht anders! Werden wir uns nun aber um dieser Zuberficht willen einer Prüfung derselben überhoben achten dürfen? Wir meinen nicht! Dem hätte Dr. Kl. wirklich Recht in seiner Auffassung Dr. v. H.'s, so müßten wir fragen: was bedürfen wir weiter Zeugniß? Mit Abscheu müßten wir uns abwenden von einem Theologen, der ein Christ sein will und doch den spezifischen Begriff einer göttlichen Offenbarung völlig leugnet! Aber wie sonderbar! Von demselben Manne wird uns hier durch Dr. Kl. berichtet, er verneine die Offenbarungen Gottes, den Auberlen im Gegensatz zu Schleiermacher, dem „Theologen der Religion“ ausdrücklich als den „Theologen der Offenbarungsgeschichte“ bezeichnet. Wer von beiden hat nun Recht und auf welcher Seite ist die Wahrheit? Diese Frage mag der Leser selbst entscheiden, nachdem er den folgenden Auseinandersetzungen Dr. v. H.'s seine Aufmerksamkeit zugewandt. „Jedem Fortschritte in der Verwirklichung des Rathschlusses Gottes — so lesen wir bei v. H. als Ausführung und Schriftbeweis zum vierten Lehrstück seines Systems (1,579) — geht eine wunderbare, eine die gottentfremdende Wirkung des Argen übermögliche Wortoffenbarung voraus. Als der stetige Gang der menschlichen Geschichte durch Vertilgung der damaligen Menschen unterbrochen werden sollte, erhielt Noah zuvor Offenbarung, daß dies geschehen, und wie er sich und sein Haus retten werde. Nicht von sich selbst, sondern wunderbar gewann er Kunde davon, welche dann durch ihn an diejenigen kam, denen das Gericht drohte —. In eine neue Bahn leitete Gott die nachsündfluthliche Menschheit, als er ein Volk inmitten derselben zu seiner Gemeinde machte. Aber allem, was geschah, das Volk Gottes herzustellen, ging immer ein Wort der Offenbarung voraus, welches diesen Rath Gottes kund that, damit er geglaubt wurde, ehe er geschah. Nicht von sich selbst erkannte Abram, daß es eines besonderen Geschlechtes bedürfe, welches allen Geschlechtern der Welt zum Segen werde, noch entschloß er sich von selbst, die Umgebung, welcher er von Geburt angehörte, zu verlassen, um eines neuen Geschlechtes Anführer zu werden: zu diesem ersten, wie zu jedem folgenden Schritte, welchen er auf dem Wege zur Erfüllung seiner Bestimmung that, veranlaßte ihn eine Kunde, von der er gewiß war, daß sie ihm wunderbar von Gott gekommen. Und ebenso war es nicht die Frucht eigenen Nachdenkens, daß Mose wußte, die Zeit sei für sein Volk gekommen, Aegypten

zu verlassen, und er sei es, welcher die Bestimmung habe, es nach Kanaan zu führen; noch war es eigene Weisheit, die ihn lehrte, welche Gestalt das Gemeinleben seines Volkes annehmen müsse, damit es Gottes Volk sei: Jehova sprach zu ihm am Horeb von Israels Erlösung, auf Sinai von Israels Pflicht und Recht. Daß David bestimmt sei, Israel zum Anfange seiner königlichen Herrlichkeit zu führen, erkannte Samuel nicht von selbst, sondern durch ein Gotteswort; und daß es vom Hause David's die schließliche Erfüllung seines Berufes zu erwarten habe, weissagt Nathan kraft göttlicher Offenbarung; und daß es zuvor zerschlagen und das Haus David's gedemüthigt werden müsse, nahmen die Propheten nicht aus ihrem eigenen Sinn und Herzen, sondern Gott hat es zu ihnen geredet“.

So weit die Auseinandersetzung Dr. v. H.'s. Und nun nochmals die Frage: wie steht's mit jener Anschauung, die Dr. Kl. als eine den Äußerungen seines Gegners zu Grunde liegende bezeichnet? Nach Dr. Kl. müßte ja wohl bei v. H., wenn auch nicht ausdrücklich, so doch dem Sinne nach, von einer „betrachtenden Beziehung“ die Rede sein, in welche Gott den Geist seiner Offenbarung zu dem Volksgeiste Israels gesetzt hat. Er aber sagt: jedem Fortschritte in der Verwirklichung des Rathschlusses Gottes geht eine wunderbare, eine die gottentfremdende Wirkung des Argen übermögliche Wortoffenbarung voraus. — Dr. Kl. behauptet, v. H. denke sich das Heil als die Lebenssubstanz des Volkes Israel und indem sich nun dieses Volk geschichtlich explicire, explicire sich, nach seiner Anschauung, das Heil selber geschichtlich. Dr. v. H. dagegen erklärt: es war nicht die Frucht eigenen Nachdenkens daß Mose wußte, die Zeit sei für sein Volk gekommen, Aegypten zu verlassen; — noch war es eigene Weisheit, die ihn lehrte, welche Gestalt das Gemeinleben seines Volkes annehmen müsse, damit es Gottes Volk sei: Jehova sprach zu ihm. — Aus dem Volke Israel, so interpretirt Dr. Kl. seinen Gegner, stehen Dichter, Weise auf, es entwickelt dieses Volk seine Volksbildung u. s. w., aber die Dichter dieses Volkes singen das Heil und seine Weisen reden das Heil und in seinem Werden erscheint das Heil in seinem geschichtlichen Werden. Dr. v. H. dagegen läßt sich vernehmen: daß David bestimmt sei, Israel zum Anfange seiner königlichen Herrlichkeit zu führen, erkannte Samuel nicht von selbst, sondern durch ein Gotteswort; und daß es vom Hause David's die schließliche Erfüllung seines Berufes zu erwarten habe, weissagt Nathan kraft göttlicher Offenbarung; und daß es zuvor zerschlagen und das Haus David's gedemüthigt werden müsse, nehmen die Propheten nicht aus eige-

nem Sinn und Herzen, sondern Gott hat es zu ihnen geredet. Das sind denn doch in der That alles Ausdrücke, die, wenn die Sprache nicht dazu da ist die Gedanken zu verhüllen, zu dem Schluß berechtigen, daß auch v. H. wirklich von einer Offenbarung Gottes wisse, die mehr ist als eine bloße Befruchtung des Volksgeistes Israels durch den Geist seiner Offenbarung! Was sollen demnach jenen Auseinandersetzungen v. H.'s gegenüber die Belehrungen mit welchen Dr. Kl. auf S. 656 seinem Gegner in den Weg tritt? Weiß dieser denn etwa nicht, daß die offenbarende Einwirkung Gottes zunächst auf Einzelne gegangen sei und so auf das Volk? Leugnet er denn, daß Gott es gewesen, der in Abraham den Stammvater des Volkes erweckt und erwählt habe? Redet er denn anders, als Dr. Kl., wenn dieser sagt: „Gott gab und sendete dem Volke in Mose den Gesetzgeber, in Aaron den Hohenpriester, in David den König, in Jesaias die Prophetie!“ — Es unterliegt keinem Zweifel, wo man seinem Gegner in solcher Weise entgegentritt, da hat man ihn nimmer verstanden und richtig aufgefaßt. Das werden wir denn später auch in Bezug auf den Punkt noch genauer erkennen, daß wie Dr. Kl. sagt, „nach v. H. die Einwirkung Gottes auf Israel als Volk, auf das Volksganze“ sich beziehe.

2. Unmittelbar nach der vorhin aus der Abhandlung Dr. Kl.'s mitgetheilten Stelle lesen wir daselbst weiter: „in dieser Anschauung ist aber der Begriff des Heils unzureichend gefaßt.“ Daß die doch eben nur von Dr. Kl. selbst entwickelte Anschauung wirklich den aus der Einleitung zum „Schriftbeweise“ von ihm angeführten Aeußerungen Dr. v. H.'s zu Grunde liege — dafür, wie gesagt, scheint's ihm keines Beweises zu bedürfen. Er stellt sie einfach hin auf Treue und Glauben. Aber nicht bloß das, — seine Anforderungen an den Leser gehen noch weiter. Auch die Consequenzen jener Anschauung, von welcher wir bei v. H. das directe Gegentheil gelesen haben, soll er deffenungeachtet hinnehmen und anerkennen gerade als v. H.'s Eigenthum! „Dr. v. H., heißt's nämlich weiter (S. 645), faßt und definiert constant das Heil als Gemeinschaftsverhältniß Gottes und der Menschheit. Die Wiederherstellung der Menschen in die Gemeinschaft Gottes ist aber nur das Resultat, die subjectiv mir und der Menschheit widerfahrende Wirkung, die subjective Seite des Heils, neben und vor welcher das objective Heil, welches sich jener subjectiven Heilswirkung voraussetzt, welches meine und aller Menschen Befreiung in die Gemeinschaft Gottes erst zum Resultat hat, nicht vergesen sein will.“ Darauf folgt eine längere Auseinandersetzung, die wir hier nur zusammenziehend referiren können. Es wird das objec-

tive Heil „diese Gottesthaten und Gottesworte in Beziehung auf seinen Sohn oder durch seinen Sohn gethan und geredet zur Erlösung der Menschheit“ unterschieden vom Heil im subjectiven Sinne, von „der Wiederaufnahme der Menschheit in die Gemeinschaft Gottes.“ Es wird ferner daraus die Folgerung gezogen, „daß das Heil im objectiven Sinne erst da und vollbracht sein mußte, ehe es Heil im subjectiven Sinne geben kann.“ Es wird weiter gegen v. H. behauptet, daß nach seiner Darstellung nicht der Rathschluß Gottes zur Erlösung der Offenbarung Gegenstand und Inhalt sei, sondern das subjective Heil, die Gemeinschaft Gottes und der Menschheit. „Es ist irgendwie, wenn auch zunächst nur als göttlicher Wille (bei v. H.) ein Gemeinschaftsverhältniß zwischen Gott und den Menschen da, und schon die Geschichte der Offenbarung ist ihm die successive Vollziehung dieses Gemeinschaftsverhältnisses, ist ihm nicht erst die Ermöglichung desselben durch Herstellung einer Sühne, Versöhnung, Vergebung, sondern bereits seine Verwirklichung; und was wir die Reihe der Erlösungsthaten nennen, sind ihm bereits die factischen Darstellungen bestehender Gemeinschaft Gottes mit den Menschen, sind ihm nicht solche Begebenheiten, durch welche folgerweise die Menschheit wieder mit Gott vereinigt werden soll, sondern solche Begebenheiten, in welchen die Einheit Gottes und des Menschen deutlicher und deutlicher zu Tage kommt“ (S. 648). Endlich aber soll v. H. gegenüber Geltung haben, was wir S. 648 weiter unten lesen. „Man kann wol sagen, daß die Offenbarung eine Geschichte habe, daß nämlich Gott diesen seinen Sohn und sein Erlösungswerk erst durch mancherlei Thaten und Erweisungen schrittweise vorbereitet, dann ihn gesendet, und schließlich durch ihn die sühnenden, erlösenden, versöhnenden Werke vollbracht habe; aber nimmermehr kann er sagen, daß die auf einander folgenden Thatfachen der Offenbarungsgeschichte eben so viele stufenweise Verwirklichungen der Erlösung und Versöhnung seien, und daß sich die Erlösung und Versöhnung in der Reihe dieser Thatfachen successiv vollzögen und darstellten. Gesetz und Verheißung, Moses und David, und Elias und Jeremias sind sammt und sonders . . . — Thatfachen und Personen der Offenbarung, aber stufenweise Verwirklichungen und Darstellungen der Erlösung und Versöhnung sind sie nicht.“

Wleiben wir auch nur einen Augenblick bei dieser letzten Ausdrucksweise stehen, so ergiebt sich sofort auch hier wiederum ein bedeutender Mißverständnis. Wann in aller Welt, möchte man fragen, ist's Dr. v. H. eingefallen zu behaupten, daß Moses und David, Elias und Jeremias, oder auch nur die aufeinanderfolgenden That-

sachen der Offenbarungsgeschichte ebenso viele stufenweise Verwirklichungen der Erlösung und Versöhnung seien? Von einem stufenweisen Werden des in Christo vermittelten thatsächlichen Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit, — ja davon redet v. H. allerdings, — aber das ist denn doch auch eine ganz andere Sache! Und warum hat denn v. H. gesagt, daß die Geschichte der Offenbarung als solche die successive Vollziehung des Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und der Menschheit (nicht etwa bewirke und zur Folge habe, sondern selber) sei? Wie kann erwiesen werden, daß er in der Reihe von Thatfachen, durch welche nach Dr. Kl. „folgeweise die Menschheit wieder mit Gott vereinigt werden soll“, solche Begebenheiten erblicke, „in welchen die Einheit Gottes und des Menschen deutlicher und deutlicher zu Tage kommt?“ — Dieser letzte Ausdruck klingt ja fast so, als sollte v. H. auf irgend welchen Pantheismus angeklagt werden; wir aber bekennen offen: nein, so wie Dr. Kl. es darstellt liegen die Verhältnisse in Wirklichkeit nicht! Mißverständnis reiht sich auch hier wieder an Mißverständnis und vergrößert werden dieselben außerdem noch durch die hier hervortretende falsche Grundlage der Polemik Dr. Kl.'s. Suchen wir also die Verwirrung zu lösen, der thatsächlichen Wahrheit auf den Grund zu kommen und Jedem zu geben was sein ist!

Zu diesem Zwecke werden wir wohl thun, zunächst Dr. v. H.'s Auffassung von den Offenbarungen Gottes positiv zu entwickeln, da sich uns erst daraus ergeben kann, inwiefern Dr. Kl. auch in dieser Beziehung seinem Gegner nicht gerecht geworden.

In Betreff des genannten Punktes nun kommt's insbesondere auf das vierte Lehrstück des v. H.'schen Systems und die dazu gehörigen Schriftbeweisführungen an. Da lesen wir auf S. 40 den Satz: „da aber die Erscheinung Jesu Christi selbst schon Abschluß einer Geschichte gewesen ist, auf welche sie zurückweist, so wird sich das innergöttliche Verhältniß in allen den Gestaltungen des Verhältnisses Gottes zum Menschen vorbildlich verwirklicht haben, welche zwischen seiner anfänglichen Selbstabbildung und seiner Vollendung in Christo Jesu möglich waren, und wird durch seine Selbstbethätigung den Menschen alle die bestimmenden Wirkungen haben erfahren lassen, welche zwischen der von dem gottfeindlichen Willen ausgegangenen und der von Jesu Christo ausgehenden möglichen waren.“ — In diesem Satze, so kurz er auch ist, liegt die ganze Anschauung v. H.'s von der Entwicklung der Heilsgeschichte feimartig beschlossen. Dieser zufolge erblickt er in der alttestamentlichen Offenbarungszeit vorbildliche Verwirklichungen desjenigen Verhältnisses

zwischen Gott und der Menschheit, das in Jesu Christo zu seiner schließlichen Vollziehung gelangt ist. Hergestellt aber sind ihm diese vorbildlichen Verwirklichungen des in Christo zur Vollendung gelangten Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit einerseits durch eine Selbstbezeugung Gottes (Gnadenoffenbarung), andererseits aber durch ein dieser Selbstbezeugung entsprechendes Verhalten auf Seiten der Menschen (Glaube). Offenbarung und Glaube (Selbstbezeugung Gottes und dem entsprechendes menschliches Verhalten) stehen v. H. nicht bloß auf dem Gebiete neutestamentlicher Heilsaneignung, sondern immerdar und unauflöslich in Beziehung auf einander. Nach seiner Auffassung muß jeder neuen einen Fortschritt in sich schließenden Selbstbezeugung Gottes, wenn dieselbe der Welt nicht zum Verichte dienen soll, ein jener gemäßes Verhalten auf Seiten des Menschen entsprechen, und nur in diesem Sinne und auf diese Art entwickelt sich nach v. H. das Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit selber stufenweise. Den in Sünde gefallenen Erstgeschaffenen gegenüber hat sich Gott unmittelbar, mittelst ihres Naturlebens, d. h. „indem er sich ihren leiblichen Augen zu sehen und ihren leiblichen Ohren zu hören gab“ selber bezeugt. Sie aber haben in dem Glauben, „welcher sich unter die verschuldete Strafe der eigenen Sünde beugt, um sich der Verheißung zu getrösten, welche der Menschheit gegeben ist“ (Protevangeliem) das jener Selbstbezeugung entsprechende Verhalten an den Tag gelegt, und damit ist, nach v. H., der erste Schritt auf dem Wege von der widergöttlichen Selbstbestimmung des Menschen zur Vollendung seiner Gottesgemeinschaft gethan (1,572—583).

Einen weiteren Schritt auf diesem Wege erblickt er darin, „daß Gott den Gerechten (1,651) mit seiner von dem Argen abhängigen Natur kraft eine den Argen übermögenden Wirkung zum Mittler seiner Selbstbethätigung an den Menschen macht, so daß nun eine mittelbare Wirkung Gottes geschieht, durch welche sich die einzelnen Menschen entweder zu gottgemäßem Verhalten bestimmen lassen, oder gegen welche sie in ihrer persönlichen Abhängigkeit von dem gottfeindlichen Willen beharren“. Beispiele derartigen mittelbarer Selbstbezeugung sieht v. H. in Abel „der durch sein Opfern ein Zeuge der Gerechtigkeit geworden ist“; weiter in Noah, welchen Gott, indem er ihn jenen wunderbaren Bau herstellen ließ „zum Prediger des Gerichts der Buße und des Heiles“ gemacht hat; weiter in Melchisedek, welcher uns zeigt, „wie Gott dem nachsündfluthlichen Menschengeschlechte seine Wahrheit durch Menschenmünd bezeugt hat“ (1,653). „Weil es sich aber, heißt es

weiter, durch solches Zeugniß nicht im Glauben des einigen und lebendigen Gottes bewahren ließ, so mußte Abram Ahnherr eines Volks werden, in welchem dieser Glaube unter die Obhut eines Gesetzes gestellt wäre. Aber bis sein Haus zu diesem Volke erwächst, ist überall, wo er oder Isaak oder Jakob Zelt und Altar aufrichten, der Gottesdienst dieser Verehrer Jehovas ein Zeugniß für das Volk, in dessen Mitte sie leben. Wie nun Kanaan dem Gerichte verfiel, weil es demungeachtet anderen Göttern diente, ebenso Aegypten, weil es vergeblich sah und hörte, was Gott durch Mose's Mund redete und durch Mose's wunderkräftige Hand ausrichtete. Von da an ist Israel Zeuge Gottes den Völkern gegenüber, aber ihm selbst predigen die in seiner Mitte erstehenden Zeugen Gottes mit Wort und That Buße und Glauben, es sei Gideon oder David, Samuel oder Assaf, Hiskia oder Jesaja, Serubabel oder Esra. Sie alle sind Mittler des Werkes Gottes an seinem Volke, und werden denen, welche durch ihren Dienst das Zeugniß Gottes empfangen, entweder ein Geruch des Lebens zum Leben, oder ein Geruch des Todes zum Tode“.

Zudessen hat es, wie das ja auch schon in den unterstrichenen Worten des eben angeführten Satzes liegt, mit solcher Mittlerschaft der Gerechten nach v. H. noch keineswegs „sein Bewenden gehabt, sondern Gott hat ein eigenes Gemeinwesen für solche Vermittlung seiner Heilswirkung geschaffen, welche mit der Berufung Abrahams angehoben hat und sich in der Gemeinde Jesu Christi fortsetzt“ (1,654). „Mit einem Worte heilsgeschichtlicher Selbstbezeugung“ hat die Geschichte Israels begonnen und auf das Geschlecht Abrahams ist nunmehr „die heilsgeschichtliche Selbstbezeugung Gottes eingeschränkt geblieben“ (1,656). „Nicht sich selbst oder seinem Ahnherrn“ verdankte es dieses Volk, daß es dem wahrhaftigen Gotte diente, sondern eben nur dieser Selbstbezeugung seines Herrn. In gleicher Weise aber gestaltete sich auch „das Gemeinleben dieses Volkes“ „nicht in einer seinem Wachstum entsprechenden Allmähligkeit, sondern mit einem Male wurde ihm diejenige Gestaltung desselben aufgeprägt, welche sein heilsgeschichtlicher Beruf erforderte. Eine Wunderthat Gottes war es, durch die es aus Aegypten erlöst, nach Kanaan gebracht, das Gesetz seines Volksthum's gelehrt wurde“ (1,660). Und was Israel zur Volksgemeinde Gottes machte, war eben die „auf Grund seiner Verheißung gegebene Ordnung seines Gemeinlebens (1,662), welche, abgesehen von der Einhaltung durch den Einzelnen ein für allemal vorhanden und in der amtlichen Vermittlung seiner Heiligkeit

stetig verwirklicht war“. „Nicht was Israel that machte seine Heiligkeit aus, sondern daß ihm ein Gesetz seines Gemeinlebens durch Gottes heilsgeschichtliche That gegeben war“ (1,662).

Wir brauchen hier Dr. v. H.'s heilsgeschichtliche Anschauungen nicht weiter zu verfolgen. Denn das Berichtete reicht völlig aus um die Nichtberechtigung aller vorhin auszüglich mitgetheilten kritischen Bemerkungen Dr. Kl.'s zu erweisen. Es stimmt eben nicht mit der tatsächlichen Wahrheit, wenn behauptet wird: „Dr. v. H. faßt und definiert constant das Heil als das Gemeinschaftsverhältniß Gottes und der Menschheit“. Es ist auch nicht der Fall, daß der Verfasser des „Schriftbeweises“ das subjective Heil „zum Gegenstand und Inhalt der Offenbarung selber hat gemacht.“ Auch er weiß vielmehr sehr wohl und bestimmt vom objectiven Heile. „Daß sich Gottes Verhalten, wie es nun beides sein wird, Zorn und Liebe, den Menschen zu wissen thut, damit ihnen der Zusammenhang zwischen dem, was ihrer Seits geschehen ist, und dem, was seiner Seits geschehen wird, kund und klar sei“ das, sagt v. H. (1,579), „das ist Gnade“. Und diese Gnade ist ihm das Heil im objectiven Sinne des Wortes, das vom Glauben angeeignet wird, wie er denn auch nur in diesem objectiven Sinne von Noah sagen kann, er sei ein Prediger „des Heils“ gewesen, wie der Buße und des Gerichtes. Es ist demnach nichts weiter, als lauterer Mißverständnis, daß Dr. Kl. seinem Gegner vorwirft, er habe „in der Reihe der Erlösungsthaten“ solche Begebenheiten erblickt, „in welchen die Einheit Gottes und des Menschen deutlicher und deutlicher zu Tage kommt“. Denn ganz und gar anders will, wie wir bereits gesehen, das verstanden sein, was Dr. v. H. von einer stufenweisen Entwicklung des Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit gesagt hat. — Warum übersieht denn Dr. Kl., wo er den Offenbarungsbegriff Dr. v. H.'s bespricht, so durchaus die Bedeutung, welche der Letztere den „Selbstbethätigungen“ und „Selbstbezeugungen“ Gottes beilegt? Und v. H. sagt doch ausdrücklich, es habe solcher „Selbstbethätigungen“ bedurft, „um die Menschheit der wiederherstellenden Vollendung ihres Anfangs“ entgegenzuführen. Außerdem aber weist er ja auch solche „Selbstbethätigungen“ und „Selbstbezeugungen“ (d. h. Offenbarungen) Gottes im Einzelnen in der Geschichte nach und erkennt also auch seinerseits den Satz Dr. Kl. an, daß Gottesthaten und Gottesworte das Heil im objectiven Sinne constituiren. Freilich bleibt v. H. bei einem abstract-objectiven, gewissermaßen über den Menschen schwebenden, aber nicht in die Menschheit eintretenden Heile nicht stehen. Er weiß weiter

von einem den göttlichen Selbstbethätigungen entsprechenden menschlichen Verhalten und redet daher von einem stufenweisen Werden des Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit, das in Christo zu seiner Vollendung gelangt ist. Und dies eben ist der Punkt, um des willen Dr. Kl. ihn mißverstehen und ihm überhaupt den Begriff des objectiven Heiles völlig abspricht. Seinen Begriff vom objectiven Heile hält er für den allein möglichen und einzig richtigen und weil er diesen allerdings bei v. H. nicht findet, darum behauptet er, jener habe gar keinen, jenem sei die Gemeinschaft Gottes und des Menschen selbst der Offenbarung Gegenstand und Inhalt. Es erscheint ihm, als stünde Dr. v. H. weitab links von der Linie der Wahrheit, aber nur deshalb erscheint es ihm so, weil er selber thatsächlich weitab rechts von ihr seinen Standort hat und nur irrthümlicher Weise auf derselben zu stehen überzengt ist. Denn gerade Dr. Kl.'s Anschauung von dem Wesen und der Bedeutung der Zeit der Offenbarung und der Offenbarung selbst, die Grundlage seiner Polemik gegen Dr. v. H., ist eine höchst abstracte, eine keineswegs wahre. Denn es ist kein richtiger Gedanke, daß erst nachdem der Sohn Gottes zum Leben erhöht und demnach das objective Heil in der eminenten Bedeutung des Wortes „da und vollbracht“ war, es Heil im subjectiven Sinne geben können (S. 646). Auch vorher schon hat es eine Gemeinschaft Gottes mit den Menschen thatsächlich in Israel gegeben. Der gesprochen hat: ihr sollt mein Volk sein und ich will euer Gott sein, der hat eben damit einen Bund gemacht mit Abrahams Samen und wo ein Bund ist, da ist auch Gemeinschaft. Ein Mal freilich spricht auch Dr. Kl. davon, daß die in Christo geschehene Veröhnung, vermöge dessen, daß sie in Gottes Rath stand vor der Welt her „nach rückwärts“ gewirkt habe; aber worin denn diese Wirksamkeit zu setzen sei, wird weiter nicht ausgeführt¹⁾. Wollen wir ihn nun

1) Es ist dies allerdings ein etwas unklarer Punkt in Dr. Kl. Darstellung. S. 650 drückt er seine Meinung so aus: „der Tod Jesu ist demnach das einzig Eine Sühnwerk, ohne welches keine Erlösung und Veröhnung und folgeweise auch keine Gemeinschaft mit Gott möglich ist, weder vorher, noch nachher.“ Das „ohne welches“ ist hier zu unbestimmt und erschwert die Formulirung des Gegenfazes. Soll man sagen: mit demselben sei allerdings auch vorher eine Veröhnung und folgeweise eine Gemeinschaft mit Gott möglich gewesen? Nun gut, wir fassen es so. Was soll dann aber eine Ausdrucksweise, wie die (aus S. 646) eben angeführte? Dieser zufolge hat's doch sehr stark den Schein, als sei nach Dr. Kl. nur die ganze Reihe der alttest. Heilthaten und Heilsworte mit Einschluß der Menschwerdung des Sohnes Gottes als ganze das objective Heil, so daß also vor Abschluß dieser Reihe objectives Heil noch nicht „da und vollbracht“ war. Auch nach v. H. muß erst ob-

nicht mit sich selbst in Widerspruch setzen, so können wir das im Zusammenhange mit seinen übrigen Aeußerungen nur so verstehen, daß es, nach seiner Meinung, um der rückwirkenden Kraft der in Christo geschehene Veröhnung willen, im alten Testamente zwar eine Offenbarung, aber nichtsdestoweniger keine Gemeinschaft des Menschen mit Gott gegeben habe. Daß aber Dr. Kl. eben davon nichts wissen will, liefert uns den Beweis dafür, daß er in der Hauptsache jene befremdlichen Anschauungen über die Offenbarungszeit, die uns aus seinen acht Büchern „von der Kirche“ bekannt sind, auch noch heute vertritt. Berechtigter aber, oder überzeugender werden dieselben dadurch noch keineswegs. Denn es bleibt doch immerdar eine gar einseitige Auffassung der Offenbarungszeit, selbst wenn man dieselbe Dr. Kl. zu Gefallen bloß „bis zur Erscheinung des Herrn im Fleische“ rechnen wollte, wenn man in Betreff derselben sagt: in ihr sei „die göttliche Heilsthätigkeit ganz allein mit der Verwirklichung des Heiles selbst und an sich“ beschäftigt; — sie sei damit beschäftigt „in einer fortgehenden Reihe von Thaten die volle und letzte Heilsthätigkeit und in einer fortgehenden Reihe von Worten das volle und letzte Heilswort in die Welt zu pflanzen, aber noch nicht damit, dieses Heil irgend Jemandem, irgend den Seelen der Menschen zuzuwenden“ (a. a. D. S. 55.). Wer auch nur der ergreifenden Klagen Jehovas gedenkt, in welchen er die Untreue seines erwählten Volkes betrauert, für den werden in der That diese Sätze gar wenig Gewinnendes haben. Und wer wird denn zuzugeben geneigt sein, daß der Begriff der Heiligkeit dem alten Bunde zwar „nicht fremd“ sei, aber „niirgends verwirklicht, oder auch nur vom Menschen gefordert“ vorkomme (a. a. D. S. 57)? Oder wer wird die Behauptung nicht übertrieben und unwahr finden, daß „die subjective Stellung Israels mit der ankertestamentlichen Menschheit vor Christo, zu Gott und seinem Heile“, „im Wesentlichen gleich“ gewesen sei (a. a. D. S. 66)? In der That einer Widerlegung bedürfen diese Sätze hier nicht; wohl aber beweisen sie, daß wir ein Recht hatten zu behaupten, daß die posi-

jectives Heil da sein, „ehe es Heil im subjectiven Sinne geben kann;“ ihm aber ist schon das Protevangelium als solches objectives Heil; schon auf Grund dieses, und mit Beziehung auf dieses erkennt er subjectives Heil und Gemeinschaft des Menschen mit Gott in der Geschichte an. Darin hat er nach unserer Meinung nicht Unrecht, eine Anerkennung dieser Wahrheit aber scheint uns in den Worten Dr. Kl.'s („Gott hat seine Worte und Thaten zur Erlösung der Welt geredet und gethan, und dadurch objectives Heil offenbart und gegeben, und seitdem dieß objective Heil da ist, wird es nun auch angeeignet) nicht zu liegen.

tive Grundlage der Polemik Dr. Kl.'s ihm das richtige Verständniß seines Gegners vollends zur Unmöglichkeit macht).

3. Dies wird sich uns nun alsbald auch in Betreff der meisten weiteren Punkte ergeben, welche Dr. Kl. außerdem noch in dem ersten Theile seiner Abhandlung gegen v. H. erörtert. Es ist ja auch anders nicht wohl möglich! Wo der Mißverstand einmal so tief eingedrungen ist, da muß er seine bösen Früchte tragen. Und das ist bei Dr. Kl. um so mehr der Fall, je weniger er darauf bedacht ist, seine Meinung von dem, was Dr. v. H. lehrt, in umfassenderer Weise an dem Werke seines Gegners zu prüfen. — Wie er von Hause aus ohne weiteren Nachweis gesagt hat: „die unterliegende Anschauung ist eben keine andere, als die“; wie er dann in der Folge die Consequenzen seiner falschen Auffassung der gegnerischen Lehre irthümlicher Weise an v. H. bekämpft, so redet er denn auch im weiteren Verlaufe so, als sei Alles, was er bisher gegen v. H. gesagt, die unwiderleglichste Wahrheit. Je ausführlicher wir aber in unseren bisherigen Darlegungen waren, um so kürzer werden wir uns nunmehr fassen können. Es wird fast nur der Darstellung dessen bedürfen, was nach Dr. Kl.'s Meinung Dr. v. H. lehren soll und jeder Leser, der die von uns angeführten Stellen aus Dr. v. H.'s „Schriftbeweis“ auch nur noch einigermaßen im Sinne hat, wird erkennen, wie durchaus mißverstanden das Alles ist und wie durchaus unnöthig es ist, Dr. v. H. in der Weise zu widersprechen, wie Dr. Kl. es thut.

„Bei diesen Anschauungen vom Heile und seiner Offenbarung, (man sieht Dr. Kl. folgert consequent aus dem, was er bisher erwiesen zu haben glaubt) — so lesen wir weiter S. 650 ff. — muß denn freilich auch die Stellung des Volkes Israel dazu verkannt werden“. „Wird das zu offenbarende Heil als die Gemeinschaft Gottes

1) Eine schlagende Widerlegung der durchaus unhaltbaren Bestimmungen Dr. Kl.'s in Betreff der Offenbarungszeit findet sich in der Zeitschrift für Protest. und R., 1856, Bd. 1. S. 72 ff. Freilich sind jene kritischen Aufsätze über die „acht Bücher von der Kirche“ unabweislich von Dr. v. H. selbst geschrieben und wol auch mit aus diesem Grunde auf Dr. Kl. völlig wirkungslos geblieben. — Außerdem vergl. man: J. H. Kurz: Geschichte des alten Bundes. Bd. II, § 46. Daß aber Dr. Kl. in seiner „Ursprünglichen Gottesdienstordnung“, Schwerin, 1858, S. 8—16, seine der uns anstößigen Behauptungen in Betreff des alttestamentlichen Neou wiederholt, haben wir hier aus einem doppelten Grunde nicht weiter in Betracht zu ziehen. Ein Mal nämlich führen die Behauptungen, die Dr. Kl. gegen Dr. v. H. ausspricht, doch wieder nothwendig auf jene Anschauungen in den „acht Büchern“ zurück; sodann aber hat er ja auch in der „Gottesdienstordnung“ nichts von dem früher Behaupteten ausdrücklich zurückgenommen oder zurechtgestellt.

und des Menschen, und die Offenbarung als das stufenweise Werden dieser Gemeinschaft gedacht — so tritt Israel nothwendig im Offenbarungsgeschäfte Gott als Zweiter gegenüber, Gott und Israel werden darin gemeinsam und ihr gemeinsames Product ist die Offenbarung¹⁾. „Und mag dann immerhin Gott als der befruchtende, Israel nur als der austragende Factor gedacht werden, so ändert das am Resultate nichts; es bleibt der Proceß immer der: Gott legt seine Heilskeime in Israel nieder, Israel trägt sie in seinem Denken und Handeln aus, und das von Israel concipirte und wiedergegebene Gottesleben ist die Offenbarung, und die Offenbarung ist die Volksgestalt, die Israel aus der Einwirkung des Geistes Gottes auf seinen Geist sich gegeben hat.“ — Das wäre nun Alles in der That ganz schön und gut, ganz richtig und consequent, wenn, ja wenn — die Voraussetzungen dieser Deduction nur richtige wären; wenn wirklich, nach v. H., Israel seine Volksgestalt sich gegeben hätte; wenn er wirklich etwas davon lehrte, daß „Gott seine Heilskeime in Israel niedergelegt“ u. s. w. u. s. w. — So lange aber von dem Allem das gerade Gegentheil nur wahr ist, so lange kann der einzige, kurze Satz Dr. v. H.'s daß „das, daß die in der Schrift enthaltene Geschichte israelitisch ist, sie zur h. Schrift, zum Worte Gottes mache“ — mag dieser Satz an sich immerhin unrichtig sein — in der That nicht ausreichen zum Beweise dafür, daß Dr. v. H. wirklich so lehrt, wie Dr. Kl. es darstellt. — Und fast möchte man lächeln, wäre die Sache nicht gar zu ernst und bedeutsam, wenn man nun weiter liest, was Dr. Kl. (S. 652) seinem Widerpart als die Wahrheit entgegenhält. Das sind nämlich lauter Sätze, die er fast wörtlich so auch bei Dr. v. H. gedruckt hätte lesen können. „Das Protevangelium, sagt Dr. Kl., ist nicht durch Adam und Eva hindurchgegangen, sondern Gott hat's ihnen gesagt.“ Dr. v. H. dagegen erklärt ebenfalls: „die Selbstbezeugung Gottes“ an die sündig gewordenen Erstgeschaffenen (das Protevangelium) „unterschied sich von der mit dem Fortleben der sündig gewordenen Erstgeschaffenen, von der im Gewissen, durch ihre Unentrinnbarkeit, wie durch ihren Inhalt.“ Denn „dem von außen, durch die Vermittelung seines Naturlebens (d. h. durch Leibliches Hören) an ihn kommenden Gottesworte „konnte der Mensch sich nicht entziehen. Hinsichtlich des Inhaltes aber unterschied sich dieses Gotteswort von dem im Gewissen, indem es ihm nicht bloß seine Sünde, sondern auch den durch dieselbe nicht aufgehobenen Gnadenwillen kund machte (1, 578).

1) Das wäre, wenn's so wäre, nach unsrer Meinung, keine Offenbarung!

— „Das Gesetz, fährt Dr. Kl. fort, ist nicht durch Israel hindurchgegangen, noch durch Gottes Ausrufen aus Israel herausgewachsen, sondern Gott hat es ihm octrohirt; Israel hat seine Volksgestalt nicht selbst producirt, weder primärer noch abgeleiteter Weise, sondern Gott hat sie ihm geschaffen.“ Dr. v. H. aber sagt fast wörtlich ebenso: „das Gemeinleben des Volkes Israel gestaltete sich nicht in einer seinem Wachsthum entsprechenden Allmähligkeit, sondern mit einem Male wurde ihm diejenige Gestaltung desselben aufgeprägt, welche sein heilsgeschichtlicher Beruf erforderte“ (1,660). — „Israel hat seine Dichter und Lehrer und Könige, heißt's bei Dr. Kl. weiter, nicht aus sich herausgefegt, sondern Gott hat sie ihm erweckt, und sie begeistert, und ihnen gesagt, was sie reden und thun sollen.“ Dr. v. H. aber hörten wir bereits ein Mal sagen: „daß David bestimmt sei, Israel zum Anfange seiner königlichen Herrlichkeit zu führen, erkannte Samuel nicht von selbst, sondern durch ein Gotteswort; und daß es vom Hause David's die schließliche Erfüllung seines Berufs zu erwarten habe, weissagt Nathan kraft göttlicher Offenbarung; und daß es zuvor zerfallen und das Haus Davids gedemüthigt werden müsse, nahmen die Propheten nicht aus eigenem Sinn und Herzen, sondern Gott hat es zu ihnen geredet“ (1,580). — Und bei dem Allem, schließt Dr. Kl. seine Auseinandersetzung, obgleich Gott von Israel nicht die Mitproduction, sondern nur die Receptivität, nur den Gehorsam forderte, hat Israel nicht einmal diese Receptivität bewiesen, sondern den Worten und Thaten Gottes meist störrig und widerwillig gegenübergestanden, geschweige denn sie mitproducirt.“ Dr. v. H. aber stimmt auch in diesem Punkte mit seinem Gegner, indem er sagt: „und was nun Israel zur Volksgemeinde Gottes machte, war eben die auf Grund seiner Verheißung gegebene Ordnung seines Gemeinlebens, welche, abgesehen von der Einhaltung durch den Einzelnen ein für allemal vorhanden und in der amtlichen Vermittelung seiner Heiligkeit stetig verwirklicht war.“ „Nicht was Israel that machte seine Heiligkeit aus, sondern das ihm ein Gesetz seines Gemeinlebens durch Gottes heilsgeschichtliche That gegeben war.“

In der That, wer nun diese Sätze gegen einander hält und vergleicht, der muß sich verwundert fragen, wie es doch Dr. Kl. überhaupt möglich gewesen sei, in solcher Weise gegen Dr. v. H. aufzutreten? Kamnte er überhaupt auch nur den ganzen ersten Band des „Schriftbeweises“, als er seine Kritik der Einleitung zu demselben schrieb? Oder war er vielleicht der Meinung, jene Einleitung sei ein

so durchaus selbstständiges Ganzes für sich, daß man berechtigt sei, in ihr Dinge ausgesprochen zu finden, von welchen das Gegentheil im Schriftbeweise selber behauptet und erwiesen wird? Eine bestimmte Antwort auf diese Fragen haben wir freilich nicht. Daß man aber nicht eben ein böswilliger und unbescheidener Frager zu sein braucht, um dieselben zu erheben, das ist durch das bisher Gesagte, wie uns scheint, zur Genüge erwiesen.

4. Ein weiterer Mißverständnis Dr. Kl.'s tritt uns auf S. 655 entgegen. „Nach v. H. nämlich, heißt es da, geht die Einwirkung Gottes auf Israel als Volk, auf das Volksganze, und dies Volksganze gestaltet sich aus dieser Einwirkung Gottes heraus, bringt unter dieser Einwirkung seine Dichter, Propheten, Gesetzgeber, Institutionen, Schriften hervor, welche Volksgestalt dann die Offenbarung ist.“ Wir sehen, Dr. Kl. wird nicht müde immer wieder auf's Neue seine Leser an die von ihm entdeckte, angeblich allen bisher besprochenen Lehren Dr. v. H.'s „unterliegende Anschauung“ zu erinnern. Da ist nun nicht klar, fährt er fort, wie sich v. H. das Volksganze im Unterschiede von den einzelnen Gliedern und Generationen des Volkes, und wie er sich die Einwirkung Gottes auf dies Volksganze denkt. Die speculativen Systeme der Neuzeit haben bekanntlich von ihren pantheistischen Voraussetzungen aus solche Vorstellungen von geschichtlicher Entwicklung, nach welchen der Geist der Menschheit sich in Volksgeister differentiirt, welche Volksgeister dann in den Völkern, ihren Geschlechtern, ihren Individuen, ihrer Geschichte sich expliciren. Aber von diesen Vorstellungen scheint uns auf theistischem Boden kein Gebrauch gemacht werden zu können“. Auch in dieser Ausdrucksweise wieder liegt eine nicht eben sorgfältig verhüllte Anklage Dr. v. H.'s auf eine pantheistische Grundanschauung, die Dr. Kl. bald darauf denn auch unverholen in der Frage ausspricht: „sollte v. H. unverwahrt, wie das wol geschieht, in jene den speculativen Systemen angehörigen Gedankenreihen eingebogen sein?“ Das ist nun allerdings eine nur so beiläufig aufgeworfene Frage, deren schwerwiegender, harter Inhalt ohnehin durch das „unverwahrt, wie das wol geschieht“ gemildert und auch alsbald mit einem „wie dem auch sei“ wieder aufgegeben wird. Das aber gerade ist's, was uns an derselben so unangenehm und schmerzlich berührt. Hatte Dr. Kl. keine feste Ueberzeugung, die ihn zu dieser Frage berechtigte, so hätte er besser daran gethan, sie gar nicht zu erheben. — Und warum solch' schlimme Vermuthungen, solch' böse Halbanklagen? Weil es Dr. Kl. „nicht klar“ ist, „wie sich Dr. v. H. die Einwirkung Gottes auf das Volksganze

denkt"! Daß er sie sich denkt, ist ihm dagegen so „klar“, so unzweifelhaft gewiß, daß er es nicht einmal für nöthig erachtet auch nur eine einzige Beweisstelle aus des Gegners Werk dafür anzuführen. Wir gestehen offen, ein solches Verfahren erscheint uns neu und wenig nachahmungswerth! Giebt es vielleicht der Beweisstellen so viele für jene Behauptung Dr. Kl.'s, daß er deshalb keine einzelne anzuführen brauchte? Das halten wir mindestens für sehr zweifelhaft; denn hat Dr. v. H. so oft davon geredet, daß die (offenbarende) Einwirkung Gottes auf Israel als Volksganzes gegangen sei, sollte er da so selten von dem Wie dieser Einwirkung gesprochen haben, daß es Dr. Kl. „unklar“ bleiben konnte? Sagen wir es nur gerade heraus: die Unklarheit darüber, wie sich Dr. v. H. die Einwirkung Gottes auf Israel als Volksganzes denkt, ist bei Dr. Kl. deshalb eine nothwendige, weil Dr. v. H. von einer Einwirkung Gottes auf das Volksganze, im Sinne Dr. Kl.'s überhaupt nichts lehrt. Wol redet er davon, daß Israel als Ganzes durch die ihm „gegebene Ordnung seines Gemeinwesens“ zur Volksgemeinde Gottes geworden und als Volk den anderen Völkern gegenüber einen Zeugenberuf empfangen habe. Das aber schließt in keiner Weise aus, daß nicht auch er mit Dr. Kl. (656) sollte sagen können: „nicht auf das Volk als Ganzes und so weiter ist die offenbarende Einwirkung Gottes gegangen, sondern umgekehrt, auf Einzelne, die Gott dazu erwählte und sendete und denen er's gab, und so auf das Volk“. Vielmehr finden wir gerade dieselbe Vorstellung ausdrücklich von ihm ausgesprochen. Seit Kanaans Einnahme, sagt er nämlich (1,653)“ ist Israel Zeuge Gottes den Völkern gegenüber, aber ihm selbst predigen die in seiner Mitte erstehenden Zeugen Gottes mit Wort und That Buße und Glauben, es sei Gideon oder David, Samuel oder Assaf, Hiskia oder Jesaja, Serubabel oder Esra. Sie alle sind Mittler des Werkes Gottes an seinem Volke, und werden denen, welche durch ihren Dienst das Zeugniß Gottes empfangen, entweder ein Geruch des Lebens zum Leben, oder des Todes zum Tode“.

5. Auf S. 658 wendet sich Dr. Kl. gegen v. H.'s Behauptung, daß die h. Schrift aus dem Volke Israel stamme, und ein schriftliches „Erzeugniß einer gewissen Zeit des israelitischen Volkes“ sei. Auch er erkennt an, „daß die h. Schriften ein geschichtliches Verhältniß zu der Geschichte Israels haben, erklärt sich aber nur um so entschiedener gegen den obigen Satz. Auch wir halten denselben für irrig und falsch und bedauern daher, daß Alles, was Dr. Kl. in dieser Beziehung sagt, ebenfalls von der Voraussetzung getragen

ist, daß, nach v. H.'s Anschauung, Israel „Coefficient, austragender Factor der Offenbarung“ sei. Mit dieser falschen Voraussetzung muß für uns natürlich auch die ganze Beweisführung in nichts zusammenfallen. — Ebenso verhält es sich mit der Polemik Dr. Kl.'s gegen die v. H.'sche Bestimmung, daß die h. Schrift „ein Denkmal der israelitischen Geschichte“ sei. Auch wir geben bereitwillig zu, daß dem Dr. v. H. die israelitische Geschichte als solche zu viel gilt¹⁾. Dr. Kl. dagegen gilt dieselbe, wie wir vorhin gesehen haben, offenbar viel zu wenig. Er weiß nur von einer über Israel schwebenden Offenbarungsgeschichte, für welche die Geschichte des Volkes selbst nur sehr wenig bedeutend. Und eben nur darum kann er meinen, v. H. fasse mit jener Bestimmung in Betreff der h. Schrift seinen Gegenstand „bei der äußersten Spitze seiner zeitlichen Erscheinung an“, und sich einer weiteren Erörterung dieses Punktes für überhoben erachten. Die Sache aber will viel tiefer gefaßt sein, da für v. H. die israelitische Geschichte eine ganz andere Bedeutung hat. Mit solchen Bemerkungen wird daher ihm gegenüber nichts ausgerichtet. — Weiter bekümmert Dr. Kl. nicht mit v. H. sagen zu können, daß die h. Schrift „eine Darstellung des Christenthums“ gebe, und sehr gern hätten wir namentlich gegen diese Bestimmung eine schlagende und die Sache wirklich treffende Erörterung gelesen. Eine solche aber erhalten wir auch hier zu unserem Bedauern nicht, weil Dr. Kl. seinem Gegner wieder die Anerkennung des objectiven Christenthums d. h. „der Reihe der den Rathschluß der Erlösung ins Werk richtenden Thaten und Worte Gottes“ abspricht und so seine Beweisführung auf ein Fundament baut, dessen Hinfälligkeit nothwendig den Einsturz des ganzen Gebäudes zur Folge haben muß. — Der Hauptsache nach wirklich richtig und deshalb beachtenswerth ist, unserer Meinung nach, nur das, was Dr. Kl. über v. H.'s Ansicht von der Stellung der h. Schrift zur gegenwärtigen Kirche (S. 662 ff.) und über die von Seiten seines Gegners für die Benützung der h. Schriften aufgestellten Kanones sagt (S. 665 ff.). In diesem Schlußabschnitte des ersten Haupttheils wird wirklich erwiesen, daß eine Anerkennung der h. Schrift als des Wortes Gottes, die erst als eine aus der geschichtlichen Stellung derselben abzuleitende Folgerung erscheint, durchaus unzureichend sei. Hier wird in der That dargethan, daß jene bekannte Unterscheidung Dr. v. H.'s zwischen dem, was die

1) In Betreff der v. H.'schen Auffassung des Verhältnisses von Geschichts-offenbarung und Wortoffenbarung ist noch jetzt sehr belehrend, was Dr. Delitzsch vor bereits 14 Jahren in Bezug auf „Weissagung und Erfüllung“ gesagt hat. Vergl. seine Schrift: die biblisch-prophetische Theologie und ihre neueste Entwicklung. S. 170 ff.

Schrift eigends lehre und dem, was sie nur als Voraussetzung oder Folgerung ihrer Lehre gebe, gar leicht zu einer Handhabe „für Sophisterei und luxurirenden Scharfsinn“ werden könne. Das aber ist denn doch des Wahren und Berechtigten im Verhältniß zum Unberechtigten so wenig, daß wir uns davon keinen großen Eindruck auf v. H. selbst oder die Blinden unter seinen Verehrern und Schülern versprechen können.

6. Täuscht uns nicht Alles, so hat Dr. Kl. selbst den ersten Haupttheil seiner Abhandlung für den bedeutendsten und wichtigsten gehalten. Wol gerade in diesem hat er gemeint seinem Gegner die „neuen Schulmeinungen“ nachgewiesen zu haben, von welchen er einleitungsweise redet. Der zweite ist um Vieles kürzer (S. 670—76) und faßt das Verhältniß Dr. v. H.'s zur Lehrmittheilung der Kirche ins Auge. Nur gleichsam im Vorübergehen werden da einige Einwände geltend gemacht gegen die Behauptung v. H.'s, daß der Ausdruck der Glaubenserkenntnisse, wie derselbe in den kirchlichen Bekenntnissen fixirt sei, den „Beweis seiner Schriftgemäßheit nicht sowol für sich fordere,“ als „für das, was er meint“. Es wird daran erinnert, daß wer die kirchlich ausgebildete Lehrform verwerfe, sich immer zugleich irgendwie um den Reichthum des in jener gestalteten Inhaltes bringe, und gegen v. H. vorläufig schon in diesem Zusammenhange das Bekenntniß ausgesprochen, daß die Bezeichnung der Trinität als „innergöttliches Verhältniß“, das Reden vom Versöhnungswerke unseres Herrn, als von einem „Widerfahrniß“ im Vergleich zu den bekenntnißmäßigen Ausdrücken überaus dürftig und armselig sei¹⁾. — Sodann wird übergegangen zu den im „Schriftbeweise“ vorkommenden Aeußerungen über die lutherische Kirche und vielleicht nicht ganz mit Unrecht, aber, wie uns dünkt, ohne eigentlich schlagende Motivirung mit tiefem Schmerze bedauert, daß sich von „einer Seite her, wo man nicht bloß lutherisch, sondern mit großem Selbstgefühl wohl auch eine Fortbildung des Lutherischen zu sein beansprucht, so wenig Verständniß von der lutherischen Kirche und so wenig wirkliche Liebe zu ihr“ bekunde.

7. Umfang- und inhaltreicher ist wieder der dritte Abschnitt der Kl.'schen Abhandlung, der das Verhältniß des wissenschaftlichen

1) Auch hier tritt ein Mißverständniß auf Seiten Dr. Kl.'s hervor, insofern Dr. v. H. niemals vom „Versöhnungswerke unseres Herrn“ behauptet hat, es sei ein „Widerfahrniß“ gewesen, sondern nur von seinem Leiden und Tode. Nach biblisch-kirchlicher Lehre vollzieht sich nun freilich im stellvertretenden Leiden und Sterben des Heiland's sein Versöhnungswerk. Dessen ungeachtet aber liegt auf der Hand, daß jene Ausdrucksweise in Betreff der Lehre Dr. v. H.'s durchaus unberechtigt bleibt.

Factors zum Systeme v. H.'s erörtert (S. 676—710). Da wird zunächst, so zu sagen, ein Vorpostengefecht eröffnet gegen den v. H.'schen Begriff der „Wissenschaft“ und des „Systems“. Es wird mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß ein System, „in welchem die Folge der einzelnen Sätze ihre unverbrüchliche Nothwendigkeit hat,“ denn doch zu den Dingen gehöre, die noch niemals da gewesen. „Wenn es den Theologen macht, in diesem Sinne „System“ zu haben, so sind gerade die rechten schöpferischen Theologen, ein Athanasius, ein Augustin, ein Luther keine Theologen gewesen; denn ein „System“ haben sie nicht gehabt“ (S. 678). Es wird ferner hervorgehoben, daß ein unvermittelter Widerspruch darin liege, daß v. H. trotz seines hohen Begriffs vom theologischen „System“ denn doch auch wieder sage, Jeder habe „seine eigene Theologie“. — Nach diesen Vorbemerkungen erst wird die Frage: ob der v. H.'sche Begriff von System auf den christlichen Lehrstoff anwendbar sei? genauer in Angriff genommen und zunächst im Zusammenhange mit derselben untersucht, wie v. H. die drei Factoren theologischer Production (Schrift, Kirchenlehre, persönlicher Glaube) zusammenwirken lasse. Sehr ausführlich wird an diesem Punkte auf Grund reichlich mitgetheilter Auszüge v. H.'s Anschauung von dem Werden des Subject's zum Theologen dargestellt und darauf der Widerspruch gegen zwei vom ihm ausgesprochene Forderungen concentrirt. — Der ersten dieser Forderungen zufolge soll eben das, was den Christen zum Christen macht, sein in ihm selbstständiges Verhältniß zu Gott in wissenschaftlicher Selbsterkenntniß und Selbstausgabe den Theologen zum Theologen machen; „er der Christ soll sich dem Theologen eigentlicher Stoff seiner Wissenschaft sein;“ — oder mit anderen Worten: die Thatsache der Wiedergeburt des Theologen soll den Ausgangs- und Quellschritt seiner erkennenden Thätigkeit bilden. Dann aber soll zweitens das theologisirende Subject zunächst die Aufgabe der systematischen Thätigkeit rein für sich vollziehen, sich durch nichts Geschichtliches außerhalb seiner bestimmen lassen, sondern erst nachdem das System fertig ist, eine Vergleichung desselben mit der Schrift anstellen.

Gegen beide Forderungen zumal erhebt sich Dr. Kl.'s Widerspruch¹⁾. Sehr richtig bemerkt er zuvor, daß die genannten Forderungen Dr. v. H.'s auf der Voraussetzung beruhen, daß das persönliche Christenthum und das geschichtliche Christenthum das Gleiche

1) Wir wissen sehr wohl, daß Dr. Kl. gegen die zweite Forderung Dr. v. H.'s eine gesonderte Erörterung giebt (S. 704—706). Dessen ungeachtet ist unser „zumal“ nicht unrichtig, da jene kurze Erörterung der Hauptsache nach nur bereits Gesagtes zusammenfaßt.

enthalten, und ist dann bemüht diese Voraussetzung als unhaltbar zu erweisen. „Thatsachen, sagt er nämlich S. 688, haben wir allerdings hier wie dort.“ „Aber meine Wiedergeburt, fährt er fort, mein Christenthum enthält die Thatsachen meiner Buße, meines Glaubens, meiner Rechtfertigung, meiner Bekehrung, meiner Erleuchtung, meiner Erneuerung, meiner Heiligung, meiner Erhaltung zum ewigen und seligen Leben“; und das geschichtliche Christenthum enthält die Thatsachen des Erlösungsraths der Dreieinigkeits, der Gebung des Gesetzes, der Gebung der Verheißung, der Erscheinung des Sohnes, seines Prophetenthums, seines Opfertodes, seiner Auferstehung, seiner Erhöhung, der Sendung des Geistes, der Wiederkunft des Sohnes und der Auferstehung und des Gerichts und der Weltenerneuerung. Es sind also zuvörderst andere Thatsachen hier und andere Thatsachen dort. Und die Thatsachen des geschichtlichen Christenthums sind daher nicht in meinem Christenthume enthalten, noch umgekehrt die Thatsachen meines Christenthums im geschichtlichen Christenthum: der Opfertod Jesu ist nicht in mir, sondern bleibt ewig außer mir; und meine Rechtfertigung, Erneuerung u. s. w. ist nicht in der Schrift bezeugt, gehört nicht unter die Thatsachen der Offenbarung des Erlösungsraths. Weiter beziehen sich allerdings diese beiderseitigen Thatsachen auf einander, aber sie „entsprechen“ sich nicht, sie „gleichen“ sich nicht; meine Rechtfertigung gleicht nicht dem Opfertode Jesu, und meine Erneuerung im Geiste entspricht nicht der Sendung des Geistes. Vielmehr die beiderseitigen Thatsachen verhalten sich zu einander als die verursachenden Thatsachen und die gewirkten Thatsachen: die Thatsache des Todes Jesu wirkt die Thatsache meiner Rechtfertigung, das Endgericht wird mich in das ewige Leben sichtbarlich setzen, die Weltenerneuerung wird mich mit erneuern. So liegen die Verhältnisse.“

Irren wir nun nicht völlig, so leidet die eben angeführte Deduction Dr. Kl.'s an gar bedeutenden und unhaltbaren Abstractionen. Das Objectiv im Christenthum soll hier wieder aus Furcht vor Verfehlung mit unreinen Elementen nicht bloß scharf unterschieden, sondern völlig geschieden und losgelöst werden von allem Subjectiven. Und doch wird's immerdar ebenso wahr bleiben, daß es eine Objectivität nur giebt in Beziehung auf eine Subjectivität, als es wahr bleiben wird, daß es für alle Zeiten ein Rechts nur geben kann in Beziehung auf ein Links. Auch Dr. Kl. giebt zwar zu:

1) Wir legen kein Gewicht darauf, aber sonderbar ist's denn doch, daß Dr. Kl. in der Aufzählung der Thatsachenreihe des subjectiven Christenthums, der Erleuchtung ihre Stellung hinter der Rechtfertigung und Bekehrung anweist.

„weiter beziehen sich allerdings diese beiderseitigen Thatsachen auf einander,“ aber dieser Gedanke hat ebensovoll im Zusammenhange seiner bereits vorliegenden, wie der noch folgenden Erörterung keine Wirkung und keine Kraft. Unmöglich hätte er, wäre das nicht der Fall, solche Behauptungen aufstellen können, wie er sie thatsächlich aufgestellt hat. Denn es ist viel zu viel und falsch behauptet, wenn gesagt wird: „Die Thatsachen des geschichtlichen Christenthums sind nicht in meinem Christenthum enthalten.“ Es giebt ja doch ein persönliches Christenthum mir, insofern es einen Glauben giebt, der die geoffenbarten Heilthaten und Heilsworte Gottes ergreift und demnach als ergriffene denn auch in sich trägt und hat. Die Erleuchtung z. B. ist keine Thatsache des persönlichen Christenthums, die etwas für sich wäre, abgesehen von der Mittheilung des Geistes und ohne denselben; denn nur durch den mitgetheilten Geist und in ihm giebt's überhaupt eine Erleuchtung. Ebenso ist die Rechtfertigung durch den Glauben keine Thatsache des persönlichen Christenthums, die etwas für sich wäre, abgesehen von dem rechtfertigenden Christus, der als der rechtfertigende zwar außer uns, als der geglaubte aber ebenso nothwendig in uns vorhanden ist. — In gleicher Weise ist's viel zu viel behauptet, daß auch umgekehrt gesagt wird: „die Thatsachen meines Christenthums sind nicht im geschichtlichen enthalten, meine Rechtfertigung ist nicht in der Schrift bezeugt“ u. s. w. — Gewiß, mit Namensnennung ist weder Dr. Kl.'s noch Dr. v. H.'s, noch irgend eines Menschen Rechtfertigung in der Schrift bezeugt und enthalten. Dessenungeachtet aber besteht ja gerade darin das Wesen des Glaubens, daß in ihm sich der Christ in freudiger Zuversicht mitgemeint weiß, wenn er die zunächst allgemein lautenden Gnadenerheißungen Gottes nach der Schrift verkündigen hört oder selbst in der Schrift liest. In der Liebe Gottes zur Welt weiß er sich mitgeliebt; in der Versöhnung Gottes mit der Welt weiß er auch seine Versöhnung mit enthalten, in der Rechtfertigung aller Gläubigen durch Christum in gleicher Weise auch seine Rechtfertigung. Und was soll es doch heißen: „meine Rechtfertigung ist nicht in der Schrift bezeugt?“ Wird Dr. Kl. mit diesem gefährlichen Satze nicht zu noch gefährlicheren Consequenzen gedrängt werden müssen? Wenn ihm die Schrift seine Rechtfertigung nicht bezeugt, wer oder was bezeugt sie ihm denn? Will er sie sich etwa abgesehen vom Zeugnisse des Wortes Gottes nach und in heiliger Schrift bezeugen lassen vom Diener der Kirche als solchem? Oder will er zugeben, daß der Glaube selbst dem Gläubigen seine Rechtfertigung bezeuge wiederum abgesehen vom Worte Gottes? — Wie wir also diese

Sätze auch wenden mögen, nach allen Seiten hin erweisen sie sich als unhaltbare Abstractionen.

Eben darum aber können uns auch die weiteren Entwicklungen Dr. Kl.'s nicht überzeugen, weil sie ganz und gar nur auf diesen Grund sich gründen. Er verneint, daß man aus der Thatfache der Wiedergeburt auf die Thatfachen des geschichtlichen Christenthums schließen dürfe (S. 689) „entweder im Wege der Folgerung, oder im Wege des Rückschlusses“. „Ersteres nicht; denn die Thatfachen des geschichtlichen Heils sind nicht Folgen meines subjectiven Heils“. Letzteres nicht; denn „wenn ein Thatbestand vorliegt, den ich auch klar und nach allen Seiten hin und auch als Wirkung erkenne, so giebt mir das immer noch keinen sichern Aufschluß über die Thatfachen, welche diese Wirkung hervorgebracht haben und über ihren Verhalt“. Das ist denn doch auch in der That eine nicht sehr starke Beweisführung, die mit den vorhin erwähnten Abstractionen auf's Genaueste zusammenhängt. — Bleiben wir zunächst bei dem ersten Punkte stehen, so ist's ja freilich unleugbar wahr, daß die Thatfachen des geschichtlichen Heiles nicht Folgen meines subjectiven Heiles sind. Ergiebt sich aber deshalb wirklich aus dieser Wahrheit, was Dr. Kl. als die Consequenz derselben bezeichnet? Ist wirklich nur da eine Gedankenfolge als richtig anzuerkennen, wo sie der Thatfachenfolge entspricht? Auf logische Untersuchungen Dr. Kl. gegenüber uns hier einzulassen, halten wir für ein unpassendes Unternehmen. Eine Autorität aber wollen wir ihm entgegenhalten, die er nicht wird zurückweisen wollen und dürfen. Wenn nämlich der Herr selbst zu der Sünderin sagt, ihr sei viel vergeben, weil sie viel geliebt (Luc. 7, 47 *ὅτι ἠγάπησεν πολὺ*), so folgert auch er aus ihrer Liebe, (die doch etwas Subjectives ist) die Vergebung der Sünden (etwas Objectives), ohne daß er damit sagen will, daß nun in der That ihre Liebe der Grund gewesen sei für die sündenvergebende Gnade als Folge. Nach Dr. Kl.'s Kanon freilich wäre diese Folgerung unberechtigt zu nennen; denn es soll ja nur gefolgert werden dürfen, was thatsächlich Folge ist! — So wenig aber dieser Satz seine Richtigkeit hat, so wenig hat sie der andere, der sich gegen die Möglichkeit eines berechtigten Rückschlusses aus der Thatfache der Wiedergeburt auf die Thatfachen des geschichtlichen Christenthums richtet. Alles was Dr. Kl. (S. 690) in Betreff dieses Punktes sagt, enthält für uns ganz unvollziehbare Vorstellungen. Es heißt zunächst: „wenn — ein freilich undenkbarer Fall — wir uns wiedergeboren, gerechtfertigt, erneuert u. s. w. befänden, ohne durch Schrift und Kirche über die geschichtlichen Thatfachen belehrt zu sein, welche

diese inneren Thatfachen an uns gewirkt haben, so würden wir über jene Thatfachen nur vage Vermuthungen haben: es würde unmöglich sein, aus unserer Rechtfertigung den Tod Jesu, aus unserer Neubelebung seine Auferstehung zu erschließen“. Wir aber können auf diese Auseinandersetzung nichts Anderes antworten, als: ja — eben wenn! — Es hilft mir zu nichts, solch' einen undenkbaren Fall, der in Wirklichkeit sich nie und nirgends hat begeben, dennoch zu erdenken und zu setzen! Denn er beweist eben nichts weiter, als die für jeden Christen sich von selbst verstehende Wahrheit, daß kein Mensch wiedergeboren wird ohne Wort und Sakrament, daß Niemand zum Glauben gelangt, ohne die Predigt, aus welcher der Glaube kommt. Sollte aber v. H. diese Wahrheiten haben in Abrede stellen wollen? Wir meinen nicht! Denn nicht davon handelt er, ob Jemand ohne Gottes That und Wort ein Wiedergeborener werden könne, sondern unter der Voraussetzung, daß Jemand durch Gottes That und Wort bereits ein Wiedergeborener geworden sei, behauptet er, ein solcher sei im Stande Rückschlüsse zu machen auf die objectiven Mächte, durch deren Wirksamkeit er ja nur das geworden ist, was er ist. Und warum sollte das nicht möglich sein? Dr. Kl. behauptet freilich, in dem Thatbestande der Gemeinschaft mit Gott sei „nicht einmal Christus, geschweige denn dessen Thun u. s. w. auf erkennbare Weise mitgegeben“. Das aber ist eben eine gewaltsame Abstraction. Denn der Christ wird des Thatbestandes seiner Gemeinschaft mit Gott niemals, wenn wir so sagen sollen, rein und ausschließlich inne, sondern immer nur so, daß in demselben die Vermittelung Christi, ja sogar die Art dieser Vermittelung, sein Verfühnungstod u. s. w. mitgesetzt und gegeben ist. Auch ist es nur eine Wiederholung jenes schon vorhin als unrichtig erwiesenen logischen Grundsatzes in anderer Form, wenn Dr. Kl. in Betreff des Rückschlusses sagt: „die Thatfachen des geschichtlichen Christenthums sind die wirkenden und die Thatfachen des subjectiven Christenthums sind die gewirkten, und gewirkte Thatfachen wollen aus den wirkenden erkannt und verstanden werden und nicht umgekehrt“. Der erste Satz dieses Gedankens ist unzweifelhaft wahr, der an denselben geknüpfte zweite, da er absolut gefaßt werden soll, ebenso unzweifelhaft falsch. — Und wozu die unnöthige Bemühung, müssen wir endlich noch fragen, einen „Weg der Folgerung“ von einem „Wege des Rückschlusses“ zu unterscheiden? Ist nicht vielleicht auch das schon eine in sich selbst unhaltbare Abstraction? Sind denn nicht beide Wege nur dem Namen nach verschieden, und ihrem Wesen nach dieselben? Ist nicht jeder Rückschluß eine Folgerung und jede Folgerung einer Thatfache des geschichtlichen Christen-

thums aus der Thatsache meiner Wiedergeburt schon um deswillen ein Rückschluß zu nennen, weil doch jene der geschichtlichen Vergangenheit angehört und diese der Gegenwart? Uns will das allerdings so erscheinen und darum sind wir denn auch der Meinung, daß die Wiederholungen, die sich in der gesonderten Besprechung dieser beiden „Wege“ bei Dr. Kl. finden, nicht zufällig, sondern nothwendig waren.

So haben wir denn in diesen Deductionen Dr. Kl.'s wenig Ueberzeugendes gefunden, wol aber den Verweis dafür, daß wir nicht zu viel behauptet haben, als wir sagten: weil Dr. Kl. nichts bei seinem Gegner als berechtigt gelten lassen will, so muß seine eigene Beantwortung der zur Sprache gebrachten Principienfragen dem Irrthume verfallen. Auch wir sind nicht einverstanden mit der Auffassung Dr. H.'s, wenn er sagt: „das Christenthum hat ein dreifaches von der wissenschaftlichen Thätigkeit des Theologen unabhängiges Dasein, in dem unmittelbar gewissen Thatbestande der Wiedergeburt des Christen, in der Geschichte und dem Bestande der Kirche, und in der heiligen Schrift „(1,23), so daß, „wo es recht hergeht, Schrift und Kirche ganz das Gleiche bieten, was wir in uns selbst erheben“ (1,11). Auch wir sagen mit Dr. Kl.: die Thatsachen des geschichtlichen Christenthums und des persönlichen „gleichen“ sich nicht, „entsprechen“ sich nicht und ebendeshalb erklärten wir schon vorhin, daß uns die Bezeichnung der h. Schrift als einer vollständigen „Darstellung des Christenthums“ nicht richtig erscheine. Es wird nämlich in der Auffassung Dr. v. H.'s, wie wir meinen, das, was die Schrift bietet und das, was die Thatsache der Wiedergeburt bietet, unter Voraussetzung absolut gleichen Inhaltes, in zu abstracter Weise bloß nebeneinander gestellt. Hätte Dr. Kl. auf diesen Punkt in rechter Weise aufmerksam gemacht, er hätte der Wahrheit einen Dienst geleistet. Das aber konnte natürlich nichts helfen, daß er gegen die eine Einseitigkeit mit einer anderen, entgegengesetzten und noch unberechtigteren zu Felde zog. Nach Dr. Kl. nämlich wird das, was die Schrift bietet und das, was die Thatsache der Wiedergeburt bietet, unter Voraussetzung absolut ungleichen Inhaltes, in durchaus abstracter Weise einander gegenüber gestellt. Mit solchen Waffen abertreffen sich keine Siege gewinnen; denn der Wahrheit gemäß wird das Verhältniß der Thatsachen des persönlichen Christenthums zu den Thatsachen des geschichtlichen Christenthums nur da erkannt, wo man ebensofehr die Unterschiedenheit beider von einander, wie die Beziehung derselben auf einander zu würdigen weiß. Davon aber finden wir bei Dr. Kl. nichts; im Gegentheil, seine Abstractionen sind noch viel schlimmerer Natur als die seines Gegners.

Daher denn auch die eigenthümliche Erscheinung, daß, ungeachtet Dr. Kl. in diesem Abschnitte in vielen Stücken gegen v. H. unzweifelhaft Recht hat, doch solche Männer, deren Unterstützung er gewiß erwartet hat, nicht auf seine Seite treten können, sondern (freilich relativer Weise) seinem Gegner beistimmen müssen. Gewiß Recht hat Dr. Kl. darin, daß v. H. von der „Selbstentsakung“ der Thatsachen der Wiedergeburt eine zu hohe Meinung habe, wenn er erklärt, daß „das Auszusagende sich selbst zur Aussage bringe.“ Mit Recht behauptet er weiter, es verrathe sich ebensofehr eine Inconsequenz wie eine Unklarheit in dem Satze v. H.'s (1,32), der einerseits feststellt: „der Thatsache der Wiedergeburt bin ich verbunden Alles zu entnehmen, was Inhalt des herzustellen Lehrganges werden soll, ohne daß ich Erfahrungsmäßiges oder Geschichtliches, das nicht in ihr enthalten ist“, beiziehen dürfte, — andererseits aber dieses Herbeiziehen doch gestattet, wenn es nur „völlig Unbestrittenes und außer dem Gebiete des hier möglichen Streitens Gelegenes“ ist. Mit Recht wirft er ferner seinem Gegner vor, sein „also“, „folglich“, und „muß“ sei oft nur Form der Verknüpfung, nicht Ausdruck für eine wirklich vorhandene Nothwendigkeit und demnach erkünstelt. Mit Recht endlich weist er nach, daß v. H. selbst die Thatsache der Wiedergeburt, trotz seiner Behauptung des Gegentheils, keineswegs in ihrer Thatsächlichkeit belasse, sondern, um sie als Ausgangspunkt für sein System brauchen zu können, dieselbe so zu fassen genöthigt sei, wie sie bereits in's „Bewußtsein“ des Christen getreten ist. — Nichts destoweniger aber bleibt in dem hier besprochenen Gegensatze zwischen Dr. v. H. und Dr. Kl. doch noch so viel berechnete Wahrheit auf Seiten des Ersteren, daß demselben selbst von solchen Theologen, denen auch Dr. Kl. das Prädicat „lutherisch“ nicht wird absprechen wollen, Unterstützung und Hülfe zu Theil wird, während für seine Meinung kein einziger in die Schranken tritt. Anlangend die Frage nach dem Ausgangspunkte dogmatischer Thätigkeit und deren weiterer Entwicklung, streitet nämlich Dr. Kl. keineswegs bloß gegen Dr. v. H., sondern ganz ebenso auch gegen Dr. Philippi und Dr. Thomasius. Auch diese Männer macht er sich zu Gegnern, wenn sie gleich die in Rede stehende Frage in nicht unwesentlichen Punkten anders beantworten, als Dr. v. H. Auch sie nämlich wissen von einer dogmatischen Thätigkeit, die sich zunächst rein für sich vollzieht und sodann die Wahrheit der gewonnenen Resultate an der Kirchen- und Schriftlehre prüft. Keiner von ihnen scheidet in Dr. Kl.'s abstracter Weise das subjective vom objectiven Christenthume; auch halten sie es nicht für unmöglich durch Rück-

schluß oder Folgerung von den Thatfachen des subjectiven Christenthumes aus zu den objectiven zu gelangen. Dr. Thomasius z. B. entwickelt in seiner bekannten Dogmatik zunächst in den §§ sein dogmatisches System, zwar „nicht aus der Thatfache der Rechtfertigung“ wohl aber „aus dem thatsächlichen Inhalte des rechtfertigenden Glaubens, oder, was dasselbe, aus dem thatsächlichen Verhältnisse des Menschen zu Gott, welches dieser Glaube begründet“ (§ 4). Sein Verfahren ist demnach dieses, daß er in dieser thatsächlichen Gemeinschaft seinen „Ausgangspunkt“ nimmt, sodann die „Ausfagen, die sich daraus ergeben, an die Schrift hält“, ob sie sich an ihr bewähren, und endlich den kirchlichen Consensus dafür nachweist. In ähnlicher Weise bezeichnet Dr. Philippi in seiner „kirchlichen Glaubenslehre“ als „die Quelle, aus der die Dogmatik zu schöpfen hat“, — „die durch Offenbarung erleuchtete Vernunft des dogmatisirenden Subjects“ (a. a. O. S. 86). Freilich weist auch er dann für den Einzelnen das Bedürfnis nach, die Erleuchtung seiner Vernunft in Zusammenhang zu bringen mit der Erleuchtung der Christuskommunität, der er angehört, und dieselbe dann schließlich zu prüfen an der Norm göttlicher Offenbarung. Nichtsdestoweniger aber vollzieht sich auch bei ihm die dogmatische Thätigkeit zunächst rein für sich und er verzweifelt in keiner Weise daran, aus dem Bewußtsein der durch Christus vermittelten Gemeinschaft des Menschen mit Gott, auch die objectiven Dogmen (von der Trinität u. s. w.) entwickeln zu können. Wir sehen also: man kann von dieser allerdings „subjectiven Seite“ der Rechtfertigung durch den Glauben oder der durch Christus vermittelten Gottesgemeinschaft aus in der That „Alles ansehen“ ohne deshalb „auf dem Wege“ zu wandeln, „den der schlechte Liberalismus (ein uns neuer theologischer Vorwurf bei Dr. Kl. S. 709) auf allen Gebieten geht.“ Es ist vielmehr in der That dieses Verfahren, wie Dr. Thomasius bemerkt, „ein ächt protestantisches, ein specifisch lutherisches;“ wie denn auch schon Luther selbst gesagt hat, wenn der Artikel von der Rechtfertigung „mit gewissem, bestem Glauben gefaßt und behalten wird, so kommen und folgen die anderen allgemächlich nach, als von der Dreieinigkeit u. s. w.“¹⁾

1) Eine offenbar gegen Dr. v. H. gerichtete Bestimmung!

2) Walch: XXII, 519. In Betreff der Frage nach dem Ausgangspunkte dogmatischer Thätigkeit sagt auch Dr. Kahnis (der innere Gang des Protest. S. 256): die lutherische Dogmatik „entwickelt“ ihren Inhalt aus dem Materialprincip der Rechtfertigung allein durch den Glauben und „beweist“ denselben „aus dem Formalprincip der alleinigen Schriftautorität.“ Außerdem vergl. Dr. Harleß: Theologische Encyclopädie § 20, auf welche sich auch Dr. Philippi a. a. O. beruft.

8. Zum Schlusse seiner Abhandlung (S. 707) tritt endlich Dr. Kl. auch noch der Behauptung Dr. v. H.'s entgegen, daß die Theologie nur dann vor Gefeglichkeit bewahrt und eine „freie Wissenschaft“ bleiben könne, wenn die christliche Erkenntniß aus der Thatfache der Wiedergeburt hergeleitet werde. In Veranlassung dieses Satzes entwickelt Dr. Kl. in der That sehr treffend und klar das Wesen falscher Gefeglichkeit. Diese, sagt er, sei auf dem Gebiete der Erkenntniß da vorhanden, wo Jemand einer Lehre oder einem Systeme sein Denken „äußerlich unterstellt und nach demselben einrichtet, ohne daß er in dasselbe subjectiv lebendig eingegangen ist und dasselbe zu seinem eigenen inneren Besizthum gemacht hat.“ Mit Recht wird daraus die Folgerung gezogen, daß es nicht an dem Erkenntnißobject, sondern an der Art liege, wie der Mensch sich subjectiv zu diesem Object stellt, wenn es irgendwo zu gefeglichem Wesen komme. Ueberall schwinde die Gefeglichkeit, wenn der Mensch innerlich in das Object eingehe, sein Selbst daran gebe, und in demselben lebendig und frei lebe. So sehr wir allem dem von ganzem Herzen beistimmen, so wenig können wir der Meinung sein, daß nicht auch v. H. dasselbe thue. Gerade daß er an Jeden, der zu einer „freien“ theologischen Ueberzeugung gelangen will, die Forderung stellt, er müsse sich des Zusammenhanges seiner christlichen Erkenntnisse mit der Thatfache seiner Wiedergeburt bewußt werden, auf diese Alles zurückbeziehen, aus dieser Alles abzuleiten vermögen, — gerade das scheint uns dafür zu sprechen, daß auch v. H. den Auseinandersetzungen Dr. Kl.'s über falsche Gefeglichkeit und wahre Freiheit seine Zustimmung unmöglich wird versagen können. Dr. Kl. freilich behauptet, v. H. „meint die Gefeglichkeit dadurch zu beseitigen, daß er die christliche Erkenntniß aus der Thatfache der eigenen Wiedergeburt erhebt.“ So aber vermögen wir Dr. v. H. nicht zu verstehen. Wir können nicht glauben, daß er der Ansicht sei, seinem Systeme gegenüber könne es keine falsch-gefegliche und unfreie Stellung geben, weil er dasselbe aus der Thatfache seiner Wiedergeburt entwickelt habe. Wäre das seine Ueberzeugung, so müßte er ja seine Wiedergeburt als hinreichend ansehen, um die ganze, große Schaar seiner Schüler vor falscher Gefeglichkeit zu bewahren. Das aber müßte ihn weiter zu der Annahme einer Art „stellvertretender“ Wiedergeburt bringen, die wir einem gegen alle „Stellvertretung“ so eingenommenen Manne nicht zutrauen und mit welcher auch nicht stimmen will, daß er für jeden Theologen eben die eigene, persönliche Wiedergeburt als eine Bedingung des Besizes einer „freien“ Theologie bezeichnet. In der Wiedergeburt aber

erhält ja der Mensch jene auch von Dr. Kl. geforderte Aufgeschlossenheit für das Erkenntnißobject, welches das Christenthum bietet, nur durch dieselbe wird er befähigt, sein „Selbst daran zu geben“ und in demselben frei zu leben. — Dr. Kl. also erklärt: willst du frei sein als Theologe, so unterwirf dich der christlichen Erkenntniß, die dir geboten wird, nicht in äußerlicher Weise, sondern eigne sie dir innerlich an, lebe in derselben. Dr. v. H. aber sagt: willst du frei sein als Theologe, so wisse, daß das nur möglich ist, wenn du dich vom Geiste Gottes hast ergreifen und wiedergebären lassen. So lange du nicht wiedergeboren bist, lebst du nicht in deiner Erkenntniß, bist nur ein Knecht äußerer Sagen und nicht werth ein Theologe zu heißen.

So allein darf, wenn ihm nicht Unrecht geschehen soll, Dr. v. H.'s Warnen vor Gesetlichkeit der Theologen und der Theologie verstanden werden, und ebendarum meinen wir, daß für Dr. v. H.'s Schüler wohl gelte, was Dr. Kl. (S. 708) weiter schreibt, nicht aber für ihn selbst. Unter jenen werden ja wohl gewiß nicht wenige sein, die ohne selbstständige Bemühung und ernste theologische Arbeit in seinem Systeme ein für alle Mal die allein wahre und freie Theologie zu besitzen wähnen, so daß sie nur da noch „Wissenschaft anerkennen, wo sie den Jargon hören, da aber auch wieder unbedingt“ (S. 699). — Dr. v. H. selbst aber trauen wir zu viel Menschenkenntniß und zu wenig thörichten Hochmuth zu, als daß wir glauben sollten, er wisse das nicht selber auch. Auch ihm wird's an der Erfahrung davon nicht mangeln und er wird an derselben wol ebenso zu tragen haben, wie mancher andere berühmte Professor, oder manche andere theologische Facultät!

Dr. Kl. schließt seine Abhandlung mit der Bemerkung, im „Schriftbeweise“ zehre „fremdes Feuer am Hause Gottes“. Wir können nicht anders schließen, als mit dem Wunsche: Gott wolle in Gnaden auslöschen alles „fremde Feuer“, aber auch unterscheiden lehren, was „fremdes Feuer“ ist und was nicht. Möchte solche Fähigkeit des Unterscheidens namentlich in den von Seiten Dr. Kl.'s versprochenen Fortsetzungen seiner Beurtheilung des „Schriftbeweises“ sich kund thun! Nur zu oft mangelt es der Polemik unserer Tage an wirklichem Verständniß des Gegners und an der zarten und behutsamen Gerechtigkeit, die aus der Liebe fließt. Nur aber wo diese sich findet, ist wirklicher und bleibender Sieg. Wol mögen immerhin die Geister auf einander plagen, wenn's nur geschieht in der Gesinnung, die

Verständigung sucht, wo Verständigung noch möglich ist. Nur in dem Fall ist Segen im Bruderkampfe, zumal einem Gegner gegenüber, wie Dr. v. H.

Nicht ohne Zagen treten wir mit unserm Urtheil in die Oeffentlichkeit hinaus. Weder um die Rechtfertigung des Systems Dr. v. H.'s, noch um die Vertheidigung seiner Person war's uns zu thun. Wir gehören nicht zu seinen Schülern, auch haben wir ihn nie von Angesicht gesehen. — Aber auch nicht deshalb haben wir geschrieben, um etwa gegen Dr. Kl. persönlich unsern Widerspruch zu erheben. Das hoffen wir, wird auch er selber uns nicht vorwerfen mögen. Nur warnen wollten wir vor einem Angriffsverfahren gegen Dr. v. H., das allzudeutlich eine vorurtheilsvolle Parteilichkeit wider ihn verräth und weder die Glaubenserkenntniß zu fördern, noch irgend wahrhaften Segen zu bringen im Stande ist. Unsere berufsmäßige Mitarbeit an dieser Zeitschrift bot die Veranlassung und unsere dargelegte Ueberzeugung trieb mit innerer Nöthigung dazu.

In einem nächsten Hefte, so Gott will, wenden wir uns zur Arbeit Dr. Dieckhoffs.

(Fortsetzung folgt.)

Verichtigung.

Es ist der Redaktion von Seiten des Herrn Pastors G. Vierhuff zu Schloß ein Schreiben gekommen, in welchem derselbe in seiner Eigenschaft als Protokollführer der Rigaschen Sprengelsynode v. J. 1858 darauf aufmerksam macht, daß der Verf. des Referats über die livl. Provinzialsynode (Dorp. Zeitschrift S. 106) einen „Flüchtigkeitsfehler“ begangen und „dem Rigaschen Sprengel eine Neußerung untergeschoben hat, die geradezu dem Protokoll der Sprengelsynode widerspricht.“ Der Referent erwähne, die Sprengelsynoden hätten den Vorschlag, es solle der Kirchenbehörde das Recht eingeräumt werden, Pastoren und Kandidaten zu delegiren u. s. w., abgelehnt, mit Ausnahme des Rigaschen Sprengels. Dagegen habe „gerade der Rigasche Sprengel in einem sehr ausführlichen Votum auf Antrag des P. Vierhuff erklärt, nicht der kirchenregimentlichen, vom Staate eingesetzten Behörde, sondern der Kirche selbst als Heilanstalt komme es allerdings zu, über ihre Kräfte zu verfügen, wo zu heilen sei. Es komme aber sehr darauf an, durch welche Organe man die Kirche über ihre Kräfte verfügen lasse; und da habe gerade der Rigasche Sprengel auf die verschiedenen Confessionen und Sekten hingewiesen und hervorgehoben, wie die evang. K. in ihrer Lehre vom allgemeinen Priestertume das gläubige Subjekt als Hauptorgan der Kirche betone und wie daher in obiger Frage dem Kirchenregimente nur das Recht der Initiative einzuräumen sei, der zu Delegirenden selbst aber einzig und allein nach seinem Gewissen über sich zu entscheiden und von sich aus die Einzelgemeinde, an der er dem Herrn dient, um ihre Meinung zu befragen habe, damit er auch diese zu seinem Gewissen sprechen lassen könne.“

Auf Anfrage der Redaktion hat der Verfasser des Referats über die Provinzialsynode erklärt, er habe die Bemerkung „mit Ausnahme des Rigaschen Sprengels“ hinzugefügt, um damit anzudeuten, daß die Stellung des Rigaschen Sprengels zu der sogen. Delegationsfrage nicht dieselbe sei, wie die der übrigen Sprengel, sondern eine eigenthümliche. Er gesteht gerne zu, daß die erwähnten Worte in hohem Grade mißverständlich sind, und die Meinung erzeugen mußten, als habe der R. Sprengel sich für das Recht der Kirchenbehörde, Pastoren zu delegiren, ausgesprochen, während er doch in Wirklichkeit nur das Recht der Kirche über ihre Kräfte zu verfügen behauptet hat.

Diese Bemerkung wird um so mehr genügen, als Past. Vierhuff's Erklärung über die Meinung seines Sprengels wörtlich in diese Verichtigung aufgenommen ist.

Die Redaktion.

Inhaltsübersicht.

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

	Seite
1) Die Ehe des Propheten Hosea, von J. G. Kurtz. (Zweite Abtheilung)	161—194
2) Ueber die Liturgie bei Beerdigungen, von Dr. Birgensohn, Superint. in Rebal (mit Beziehung auf Dr. Kliefoth's „Liturg. Abhandlungen“)	194—235
3) Knöpfen, Tegelmeyer und Lohmüller, die drei Männer der Reformation in Livland und ihre Zeit, von Friedr. Dfirne, cand. th. zu Fellin	235—258

II. M i t t h e i l u n g e n.

I. Aus dem Inlande:

Referat über die Predigersynode des Estländischen Con sist. Bezirks vom Jahre 1858, von C. Knüpper, Pastor zu St. Marien in Estland	259—267
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------

II. Aus dem Auslande:

Mittheilungen aus der lutherischen Landeskirche Bayerns	267—289
-------------------------------------------------------------------	---------

III. L i t e r ä r i s c h e s.

1) Ed. Johann Ahmuth, Past. zu Lorma-Lohhusu in Livland. Ein Lebensbild u. s. w., angezeigt von Prof. Dr. Christiani in Dorpat	289—292
2) Das Buch Hiob. Ein Versuch von Dr. Verkholz; und das Buch Hiob von Dr. Ebrard, angezeigt von Prof. Dr. Keit in Dorpat	293—297
3) Dr. v. Hofmann und seine neuesten Gegner. Anzeige der gegen v. Hofmann's Schriftbeweis gerichteten Abhandlungen Dr. Kliefoth's und Dr. Dieckhoff's (in der kirchl. Zeitschrift von Ct. und W. Oct., Nov., Dec. 1858), von Mag. Rütken, Pastor zu Dorpat	298—333

Das nächste Heft erscheint nicht erst am 1. Juli sondern schon im Laufe des Mai.

Zum Druck befördert im Namen des Conseils der Kaiserl. Universität Dorpat.
Dorpat, am 28. März 1859.

Rector Bidder.

I. Abhandlungen.

Thesen über die Kirche,
mit besonderer Bezugnahme auf die betreffenden Bestimmungen unserer symbolischen Bücher,

von

Dr. Theod. Harnack,
Professor in Erlangen.

A. Einleitendes.

1. Bei den lebhaften Verhandlungen, die seit Jahren unter uns über den Begriff der Kirche geführt worden sind und die leider noch zu keinem befriedigenden Resultat geführt haben, möchte der Umstand nicht wenig die Verständigung aufgehalten haben, daß man nicht bestimmt und consequent genug den Satz im Auge behalten: die Kirche gehört in's *Credo*, sie ist ein Glaubensartikel, und daß man demnach nicht immer klar und richtig Kirche und Kirchenthum auseinander gehalten hat. Und doch gehört nur die Kirche in's *Credo*, das Kirchenthum als solches nicht.

„Credo Unam, Sanctam, Catholicam et Apostolicam Ecclesiam, Sanctorum Communionem“ (Symb. apost. und nicaen.).

Unter Kirchenthum verstehen wir nicht die Leiblichkeit der Kirche, sondern das irdische Kleid derselben: ihre der Veränderung unterworfenen, äußerliche, empirische Erscheinungs- und Gestaltungsform.

„Et hic articulus necessaria de causa propositus est. Infinita pericula videmus, quae minantur ecclesiae interitum.

Infinita multitudo est impiorum in ipsa ecclesia, qui opprimunt eam. Itaque ne desperemus, sed sciamus ecclesiam tamen mansuram esse has consolationes proponit nobis articulus ille in symbolo: Credo sanctam catholicam ecclesiam.“ (Apol. Müller, p. 153.)

2. Von welcher entscheidenden Wichtigkeit es ist, daß zwischen Kirche und Kirchenthum unterschieden und daß richtig unterschieden werde, ist vorläufig schon an den Gegensätzen zu erkennen, welche der schrift- und bekennnißmäßige Begriff der Kirche ausschließt. Denn die Beides schlechtthin identifizirende und das Wesen der Kirche mit einer bestimmten geschichtlichen Formation ihrer Erscheinung verwechselnde Anschauung bildet den Grundirrtum des Romanismus; und ebenso bezeichnet die falsche, sich bis in die Verflüchtigung der irdischen Realität der Kirche verlierende Scheidung Beider die principielle Verirrung des heutigen Unionismus in seinen verschiedenen Stufen. Jene führt zum kirchlichen Fanatismus, diese zum kirchlichen Indifferentismus, wenn sie nicht schon aus dem Einen oder dem Andern herkommen.

3. Es handelt sich uns also um die Kirche, weil und sofern sie Gegenstand unseres Glaubens ist. Dieses Interesse muß das maßgebende für die Untersuchung sein; alle anderen sind demselben unterzuordnen. Demnach fragen wir nach der *ecclesia „perpetuo mansura“* (A. C. art. VII), d. h. nach der wesentlichen Kirche, welche dieselbe einige und sich gleich bleibende ist in allem Wechsel der Zeiten und Wandel der Formen, welche da war im ersten Moment ihrer Entstehung am Pfingsttage, welche als dieselbe da ist in der Gegenwart und da sein wird, wenn der Herr kommt.

„*Quum definitur ecclesia, necesse est eam definiri, quae est vivum corpus Christi.*“ (Apol. p. 154.)

4. Dieser Begriff der Kirche läßt sich weder aus ihrem empirischen Bestande abstrahiren, noch auf apriorischem Wege, aus dem Wesen des Glaubens oder gar der Religion, construiren. Nur das Christenthum hat und kennt eine Kirche. Sie ist eine Heilsthat und Heilstiftung Gottes, deshalb auch lediglich aus ihrer Stellung innerhalb der göttlichen Heilsökonomie über-

haupt und insonderheit aus der Thatsache ihrer Stiftung zu erkennen.

5. Die Kirche ist ganz umschlossen von dem Begriff und Wesen des Reiches Gottes. Kirche und Reich Gottes sind einerseits nicht identisch, denn das letztere umfaßt alle Gnadenveranstaltungen und Wirkungen Gottes in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Andererseits fallen beide zusammen, denn die Kirche ist die irdische Existenzweise des Reiches Gottes in seiner gegenwärtigen Phase als Reich Christi. Sie repräsentirt den eigenthümlichen, innerweltlichen Bestand und Beruf des Reiches Gottes in der Mittel- und Uebergangszeit, die zwischen dem Hingang des gekreuzigten und auferstandenen Christus zum Vater und seiner dereinstigen sichtbaren Wiederkunft liegt.

6. Das ist also ihre heilsökonomische Stellung: umschlossen von den beiden Erscheinungen Christi, ruhend auf der ersten, wartend auf die andere, lebt und besteht sie lediglich durch die unsichtbare, aber irdisch-reale Wirkung der Machtvollkommenheit und Gnadengegenwart des erhöhten Christus, ihres Herrn.

7. Ihr Grund ist Christus, der Fleischgewordene, in seiner Erniedrigung und Erhöhung. Auch hat er während seines irdischen Wirkens, durch Berufung und Sammlung der Apostel und Jünger, durch sein Zeugniß, seine Aufträge, Anordnungen, Stiftungen, Alles bereitet, was zum Zustandekommen der Kirche erforderlich war. Aber sie selbst ist nicht ein einfaches, naturnothwendiges oder selbstverständliches Ergebnis der vorangegangenen Wirksamkeit Christi, sondern, obgleich sie in dieser wurzelt, so verdankt sie ihr faktisches Entstehen und Bestehen erst jener zuvor verheißenen, neuen und unausgesetzt fortgehenden Selbstbezeugung des erhöhten Christus, die ihren begründenden Anfang genommen in der Ausgießung des heiligen Geistes am Tage der Pfingsten. Das ist die kirchenstiftende That des Herrn.

B. Die Stiftung der Kirche.

8. Durch das Pfingstwunder wird die Kirche in und mit der ersten Pfingstgemeinde gestiftet. Aus dieser Thatsache wird

und kann allein ihr Ursprung und ihr Wesen erkannt und bestimmt werden.

9. Aus ihr sehen wir zunächst, daß die Kirche nicht durch den Willen der Menschen entstanden, auch nicht eine Schöpfung des Glaubens, überhaupt nicht ein Werk menschlicher, frommer Erinnerungen, Stimmungen und Vorsätze (älterer und neuerer Collegialismus), sondern ein Werk göttlicher Gedanken und Thaten, eine Gnadenstiftung Gottes auf Erden, näher: eine Schöpfung Jesu Christi, des erhöhten und lebendigen, ist.

10. Schon daraus ergibt sich das Zwiefache: 1) daß die Kirche eine heilige, von den Weltpotenzen unabhängige, lediglich durch die absolute Machtvollkommenheit und Gnadengegenwart Christi in der Welt bestehende, somit das Princip ihres Lebens in sich selbst tragende Objektivität ist, die als solche über den Einzelnen steht, welche zu ihr gehören, und 2) daß sie als eine Schöpfung göttlichen Heilswillens, allein auf Gnade und Glauben gestellt, durch und durch evangelischer Natur und kein Gesetzesinstitut ist. Jenes machen wir gegen den modernen Subjektivismus, dieses gegen den Romanismus geltend.

Die christliche Kirche „ist die Mutter, so einen jeglichen Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes“ u. s. w. Großer Katech. S. 456 ff. Kirche und Volk des Gesetzes, Apol. S. 154.

11. Christus aber schafft die Kirche durch die Ausgießung des heiligen Geistes, der sich als Geist Christi dadurch erweist, daß er sein Wirken an die geschichtliche Wirksamkeit des Herrn im Fleisch eng anschließt und es dieser ganz unterstellt. Denn wie er sein Wirken in dem Kreise derer anhebt, die Christus auf Erden um sich gesammelt und in denen schon der Glaube einen, ob auch noch schwachen, Anfang genommen, so ist dasselbe auch fortan nicht bloß nach Inhalt und Zweck, sondern auch nach seiner Art und Weise ganz von Christo abhängig, indem er sich und sein Wirken schlechterdings an jene Verheißungen und Stiftungen Christi (Pkt. 7) gebunden hat.

12. Dieser Jüngerschaft theilt sich der heilige Geist nicht

etwa so mit, daß er erst einige Hervorragende und durch diese die Andern ergriffe, sondern er kommt auf sie Alle, Apostel und Jünger, Männer und Frauen, zumal herab und schließt sie Alle, indem er in dem Herzen eines Jeden durch persönliche Wiedergeburt den begonnenen Glauben zur Reife bringt, zu einer mit Christo und unter einander gliedlich verbundenen Gemeinde Christi zusammen. So schafft er nicht eine ideale, geistige Gemeinschaft, sondern eine geistliche, vom Geist Christi durchlebte, irdisch-reale Gemeinde der Gläubigen.

Vor der Ausgießung des h. Geistes bezeichnet die Apostelgeschichte die Versammelten als *ὄχλος τῶν μαθητῶν* (1, 15), nach derselben als *ἐκκλησία* oder *πλῆθος τῶν πιστευόντων* (2, 44. 47. 4, 23.)

In dieser außerordentlichen, kirchengründenden That des heiligen Geistes, verbunden mit der vorausgegangenen Einwirkung des Herrn auf seine Jünger schließt sich das zusammen, was er sofort und fortan behufs der Erhaltung und Erbauung der Kirche durch das Wort und die Taufe bewirkt.

13. Endlich bezeugt das Sprachwunder den Beruf dieser Gemeinde für die ganze Welt. Denn Christus will sein Werk an der Welt durch ihren Dienst, auf irdisch menschliche Weise fortsetzen und seine Kirche durch die Kirche erhalten und bauen. Die Pfingstgemeinde erkennt auch diesen ihren Beruf, bethätigt sogleich denselben durch Predigt des Wortes, Taufe und Abendmahl, und wächst auf diese Weise extensiv und intensiv. (Act. 2, 14 ff. 37 ff.)

C. Wesen der Kirche.

a. These.

14. Wir haben gesehen, die Pfingstthat besteht in einer Wirkung des heiligen Geistes in den Herzen der dadurch zu einer Gemeinde Christi verbundenen Jüngerschaft, und weiter mittelst derselben in den Herzen (Act. 2, 37. 41. 44.) der willigen Menge. So schafft und baut er eine Gemeinde von solchen Menschen, die an Christum (an die Machtvollkommenheit und Gnadengegenwart des gekreuzigten und erhöhten Christus) glauben, und macht

sie zu seiner, also zu Christi Stätte in der Welt, und als solche zum Organ seiner fortgesetzten Wirksamkeit in derselben. Diese Gemeinde ist die Kirche Christi in dem ersten Moment ihres Daseins. Das ist ihr in allem Wechsel unveränderlich bleibendes Wesen; lediglich als solche ist sie Gegenstand des Glaubens, und lediglich in diesem Interesse fragen wir: was ist die Kirche?

15. Vor Allem haben wir, das ergibt sich aus dem Obigen, an der Kirche ihre objective und subjective Seite, und demnächst ihr Doppelverhältniß: ihr Lebensverhältniß zu Christo und ihr Berufsverhältniß zur Welt zu unterscheiden und zu untersuchen.

16. Objectiv betrachtet ist die Kirche Erzeugniß und Zeugniß, d. h. Product derjenigen, eben in der Schöpfung und Erhaltung der Kirche selbst unausgesetzt ihr Dasein und Wirken bezeugenden Wirksamkeit des erhöhten Christus, welche er zur Aneignung und Durchführung des in ihm objectiv vollendeten Heils an den Herzen der Menschen in der Welt ausübt. Insofern ist die Kirche die von Christo geschaffene Stätte und Gestalt seiner Wirksamkeit in der Welt, der von ihm erzeugte Organismus seines wirkenden Geistes, das *σῶμα*, dessen Haupt er ist und mit dem er so eng verbunden ist, daß der Apostel geradezu *Χριστός* für *σῶμα Χριστοῦ* sagen kann. (1. Cor. 12, 12.)

17. Aber die Wirksamkeit Christi durch seinen Geist ist, für sich allein betrachtet, noch nicht die Kirche, sondern diese ist immer die Einheit seiner That und ihrer beabsichtigten und erreichten Wirkung, nämlich des Glaubens, also die Einheit der bewirkenden objectiven und der bewirkten subjectiven Seite: Ein Leib und Ein Geist, Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe. Ephes. 4, 4. 5.

„Das Wort Gottes und der rechte Glaube“ Artic. Smalc. III, 12.

18. Es ist deshalb irrig, wenn man, um die Objectivität der Kirche zu behaupten, ihren Begriff einseitig nach der göttlich bedingenden Seite bestimmt. Denn Christus in seiner gottmenschlichen Person ist nicht die Kirche, sondern ihr Haupt, das sich

als solches erst in der Schöpfung seines Leibes erweist. Die Gnade ist nicht die Kirche, sondern ihr Grund, der Glaube fordert und schafft; der heilige Geist ist nicht die Kirche, sondern das persönliche Lebensprincip des von ihm erzeugten und beseelten Organismus; noch weniger sind die Gnadenmittel an sich die Kirche, ihre Verwaltung setzt ja schon, (wie auch der Pfingsttag uns zeigt) das Dasein der Kirche als Gemeinde der Gläubigen voraus.

19. Die Kirche ist immer nur dann und da vorhanden, wann und wo der Glaube ist. Nicht als ob der Glaube obgleich kirchenbildend, gleichermaßen wie die Gnade und der heilige Geist kirchen-erzeugender Factor wäre, denn auch den Glauben wirkt die Gnade allein. Die Kirche ist vielmehr lediglich ein Werk Christi, aber ein solches, das kirchenschaffend und — bauend nur ist, indem es Glauben schafft und erhält, also ein Gottesbau, den er sich in den gläubigen Persönlichkeiten und aus ihnen erbaut, d. h. sie ist eine göttlich = menschliche Realität, wie ihr Haupt der Gottmensch ist.

20. Nach der subjectiven oder irdisch menschlichen Seite ist also die Kirche die aus gläubigen Personen bestehende Gemeinde (nicht blos Gemeinschaft), die durch Einen Glauben verbunden ist, das geistliche Volk Gottes.

„Das bleibt gewiß wahr, daß die Menschen die rechte Kirche sind, die an Christum wahrlich glauben . . . und durch Einen heiligen Geist regiert werden.“ (Apol. pag. 134).

„Ecclesia est populus spiritualis, verus populus Dei, renatus per Spiritum Sanctum“. (ebendas.). S. über „Gemeinschaft“ und „Gemeinde.“ Luther im gr. Katech. pag. 457.

21. Beide Seiten zusammengefaßt, ist die Kirche ihrem Wesen nach der durch die Wirksamkeit Christi und seines Geistes aus gläubigen Personen gebildete, geistliche Organismus des Leibes Christi in der Welt, ein Organismus, in welchem Christus sich Gestalt giebt auf Erden (Gal. 4, 19) und der, weil Product und Stätte der erzeugenden Gnade und Träger des sich bezeugenden Glaubens, auch das ausschließliche Organ aller Heilswirksamkeit Christi in der Welt ist.

Von der wesentlichen Kirche sagt auch der Protestantismus nicht bloß: *ubi Christus, ibi ecclesia*, sondern auch *ubi ecclesia, ibi Christus* und darum auch *extra ecclesiam nulla salus*. S. groß. Katech. pag. 456: „wo man nicht von Christo predigt, da ist kein heiliger Geist, welcher die christliche Kirche macht, berufet, und zusammenbringt, außer welcher niemand zu dem Herrn Christo kommen kann.“ S. auch Apol. pag. 163.

22. Nach beiden Seiten hin ist der Bestand und das Leben der gegründeten Kirche ganz und gar bedingt durch Verwaltung und Gebrauch der Guadenmittel des Wortes und der Sacramente; denn wie Christus und sein Geist fortan nicht anders als durch die Mittel wirken, so ist auch der Glaube für sein Entstehen und Bestehen an den Gebrauch derselben gebunden (Punkt 12, Anmerk. 2).

«Regnum Christi tantum cum verbo et sacramentis existit» Apol. p. 163.

«Quare in hoc nobis est constanter perseverandum, quod Deus non velit nobiscum aliter agere nisi per vocale verbum et sacramenta, et quod, quidquid sine verbo et sacramentis jactatur, ut spiritus, sit ipse diabolus.» (Art. Smalc. pag. 322.)

23. Demnach ist die Kirche die von Christo geschaffene und regierte, von seinem Geiste durchlebte, in Einem Glauben verbundene und an die Verwaltung und den Gebrauch der Guadenmittel schlechtthin gebundene Gemeinde der Gläubigen, oder, wie es die A. C. VII bestimmt, die „*congregatio sanctorum* (d. h. *vere credentium* Art. VIII), in qua *evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta*.“

Ecclesia est congregatio sanctorum, qui habent inter se societatem ejusdem evangelii seu doctrinae et ejusdem Spiritus Sancti, qui corda eorum renovat, sanctificat et gubernat.» (Apol. p. 153.)

Dieser goldene Artikel der Augustana, in welchem es den Reformatoren gegeben ward, mitten in einer Zeit völliger Verwirrung über den Begriff der Kirche, die sehr nahe liegenden Abwege zur Rechten und zur Linken zu vermeiden und in die

richtige Spur der normalen, schriftmäßigen Anschauung wieder einzulassen, bestimmt positiv und negativ richtig sowohl die einzuhaltenden Grenzen als die einzuschlagende Richtung. Die Arbeit der lutherischen Theologie kann sich nur innerhalb der Bestimmungen dieses Artikels bewegen, die zwar vertieft, näher präcisiert und weiter geführt sein wollen, die aber nicht durchbrochen werden können, ohne sogleich das Gebiet der schwärmerischen *civitas platonica* oder der römischen *politia canonica* zu betreten, an welchem jene Grenzen zu beiden Seiten hart vorbeiführen.

24. Die Kirche, als diese um Christum und seine Guadenmittel versammelte Gemeinde von Gläubigen, ist zwar primär kein äußeres Institut, sondern ein geistlicher Gemeindeförper, aber als solcher, von dem ersten Moment ihres Daseins an, theils sinnlich-übersinnlicher, leiblich-geistiger oder nach der üblichen Bezeichnung sichtbar-unsichtbarer Natur, theils ein Organismus, der schon uranfänglich alle Bedingungen zu seiner Organisation in sich trägt.

25. Sie ist also ihrem Wesen nach nicht etwas rein Unsichtbares, nicht in die Welt der Erscheinung Tretendes. Denn Christus und sein Geist sind nicht bloß unsichtbar, sondern sichtbar und hörbar im Wort und den Sacramenten, und ebenso giebt sich auch der Glaube kund im Zeugen vom Wort und im Brauchen der Sacramente, d. h. im Bekenntniß zu Christo durch Wort und That.

26. Mithin kommt der wesentlichen Kirche Sichtbarkeit zu, nicht bloß accessorisch, sondern nothwendig; nicht nur folgerweise, sondern ursprünglich; nicht nur menschlicherseits, sondern auch göttlicherseits. Anders hätte sie keine irdische Realität, könnte auch nicht Gegenstand des Glaubens sein und vermöchte nicht ihren Beruf in der Welt auszuführen. Ja alsdann ständen wesentliche Kirche und empirische nebeneinander, durch kein anderes Band verbunden, als durch das sehr lockere und unhaltbare bloß menschlichen Willens und Thuns.

Die einseitige Anschauung von der wesentlichen oder wahren Kirche als einer lediglich unsichtbaren macht, wie die Geschichte

zeigt, nicht nur indifferent gegen die sichtbare, sondern gegen die Kirche überhaupt und setzt an die Stelle des Gotteswerks der Gemeinde Jesu Christi jenes Menschenwerk einer idealen „Gemeinschaft“, für welche man doch wiederum gewisser, aber selbstermählter äußerer Zeichen nicht entzathen kann.

27. Aber diese ihre Sichtbarkeit ist kein Complex entwickelter und festgestellter Formen, Institute, Gebräuche und Ordnungen, wie die römische Lehre behauptet, sondern sie ist jene ursprüngliche, einfache und sich allezeit wesentlich gleich bleibende Erscheinungsweise, in welcher zugleich Christus seine Gnadenmittel und die Kirche ihren Glauben an diese seine Gegenwart und Wirksamkeit bethätigt, — so daß in der Verwaltung der Gnadenmittel, in welcher sich Christus und die Kirche, Gnade und Glaube begegnen, auf ebenso bezeichnende, als zureichende und wahrnehmbare Weise diejenige Sichtbarkeit der Kirche gegeben ist, die zu ihrem Wesen und Beruf gehört.

28. Diese Sichtbarkeit ist bezeichnend, theils weil sie allein der Kirche zukommt, theils und insonderheit, weil sich in ihr Christus und der Glaube, nicht etwa je für sich, sondern in ihrer Gemeinschaft und Gegenseitigkeit, die eben das Wesen der Kirche constituirt, irdisch zu erkennen geben; und sie ist ausreichend, sowohl um die Kirche vor Verwechslung und vor dem fleischlichen Sinn zu schützen, der sie nicht erkennen soll, ob er sie schon sieht, als auch um den Glauben an das Dasein der Kirche zu ermöglichen und zu stützen, ohne ihn unnöthig zu machen und an seine Stelle das Sehen zu setzen.

Die römische Anstaltskirche und die spiritualistische Geisteskirche heben beide die Kirche als Gegenstand des Glaubens auf; denn jene braucht nicht geglaubt zu werden, sie ist sichtbar „wie die Republik Venedig“, und diese kann nicht geglaubt werden, weil sie nur unsichtbar ist.

29. Die Verwaltung der Gnadenmittel ist darum das charakteristische und vollkommen ausreichende Kennzeichen der Kirche. Nichts kann ihr zur Seite gestellt werden; alles Andere (die bestimmten Formen des Cultus, der Zucht, der Verfassung) ist ihr vielmehr unterzuordnen und kommt erst in zweiter, von ihr schlecht-

hin abhängigen Reihe, als Zeichen des Zeichens in Betracht, d. h. als mannigfaltige Weise und Gestaltung oder als Sicherung und Ordnung ihrer schrift- und bekenntnißmäßigen Ausübung.

30. Demgemäß sagen wir mit der Apologie (pag. 152): *Ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum, sicut aliae politiae, sed principaliter* (d. h. die wesentliche Kirche, im Gegensatz zum eben bezeichneten äußeren Kirchenthum) *est societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus* (unsichtbare Seite), *quae tamen habet externas notas, ut agnoscisci possit* (sichtbare Seite), *videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem Sacramentorum, consentaneam evangelio Christi. Et haec ecclesia sola dicitur corpus Christi.* Und pag. 155: *Neque vero somniamus nos Platoniam civitatem, sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac justos sparsos per totum orbem. Et adimus notas cet.* S. auch pag. 157, 28.

Auch hier wird offenbar eine doppelte Erscheinungsweise der Kirche unterschieden: die externa politia mit ihren Einrichtungen und Gebräuchen, die nicht die ecclesia principaliter ausmachen, und die zu der letzteren gehörenden notae externae. Beides ward später und bis in unsre Tage hinein leider durch einander geworfen, indem man unter „sichtbarer Kirche“ unterschiedslos den ganzen empirischen Bestand derselben befaßte, diesem die unsichtbare Kirche gegenüber stellte und so nicht wenig, ob auch unfreiwillig, zur Erzeugung und Verbreitung des Irrthums beitrug, daß die Kirche in ihrer Wesenheit und Wahrheit nur die unsichtbare sei. So sehr sich auch der Ausdruck „sichtbar und unsichtbar“ zur Bezeichnung der beiden Seiten des Wesens der Kirche empfiehlt, so irreleitend und verwirrend ist er, wenn er in der bezeichneten Weise gebraucht wird. Man hätte überhaupt gut gethan, in den neueren Verhandlungen sich den unübertrefflichen Artikel de ecclesia in der Apologie mehr zur Richtschnur dienen zu lassen, als geschehen.

b. Antithese.

31. Der gewonnene Begriff der Kirche entspricht sowohl der Pflingsthat und der durch sie gestifteten Gemeinde, als er auch mit

unserm Bekenntniß übereinstimmt. Er ist deutlich und bestimmt genug, um Jeden, der es ernst meint, so weit erkennen zu lassen, Was und Wo die Kirche Christi auf Erden ist, als er zum Glauben und Seligwerden bedarf, um alle Gläubigen aller Stufen und Grade zu umschließen: die Kinder in Christo und die Männer, die Unmündigen und die geistlich Gereiftesten.

32. Aber wie er einerseits jener irrigen, hierarchischen oder sektirerischen Anschauung entgegentritt, nach welcher die Kirche **principaliter** die Gemeinde der Ordinarier, oder eine Gemeinde von Inspirirten oder von Heiligen einer besonderen Wahl, Art und Stufe sein soll, so schließt er auch jenen unter uns gegenwärtig häufig vertretenen Begriff aus, wonach die Kirche als die Gemeinde der Getauften bestimmt wird. Wir müssen dagegen unsern Widerspruch einlegen aus mehrfachen Gründen, indem wir dabei selbstverständlich nicht die getauften Kinder, sondern die Erwachsenen im Auge haben.

33. Zunächst veräußerlicht diese Bestimmung das Wesen der Kirche, indem sie den Schwerpunkt derselben, im Widerspruch mit der Schrift und Reformation, aus dem Innern in das Aeußere verlegt und den göttlich geordneten, unzerreißbaren Zusammenhang von Taufe und Wort auflöst. Auch ist sie deshalb zugleich zu weit und zu eng: zu weit, weil sie nicht dem Glauben, zu eng, weil sie nicht dem Wort die ihnen gebührende Rechnung trägt, und darum alle diejenigen Nichtgetauften ausschließt, in denen durch die Wirkung des vorausgehenden Wortes schon ein entsprechender Glaube zu Stande gekommen sein kann. Consequent müßte man darum von diesem Standpunkte aus sagen: die Kirche ist die Gemeinde der Berufenen, aber damit wäre der Tendenz jener Bestimmung die Spitze abgebrochen.

34. Ferner setzt sie sich in Widerspruch mit dem Pfingstereigniß (s. Bkt. 12 u. 18), nach welchem mindestens das feststeht, daß nicht die Taufe allein, sondern Taufe (Ausgießung des Geistes) und Glaube die Kirche constituiren und daß nicht durch die Taufe, sondern durch die heilskräftige und — wirksame Ausgießung des heiligen Geistes die Kirche entstanden ist, d. h. eine Ge-

meinde Jesu Christi, die unter Andern auch allein Taufrecht und Taufmacht hat.

35. Darum leidet diese Anschauung an einer **petitio principii**, wenn sie nicht auch die Taufe äußerlich fassen und gegen das allein legitime Subject der Taufe gleichgültig sein will. Denn das Taufen und Getauftwerden setzt schon die Kirche und zwar diese als Gemeinde der Gläubigen voraus; ohne diese Voraussetzung ist die Taufe, sie sei noch so rite vollzogen, keine christliche Taufe, sondern eine nachgeäffte, leere Ceremonie.

36. Auch zerrißt sie den Wesenszusammenhang, der zwischen dem gegenwärtigen Reiche Christi (als Kirche) und dem zukünftigen Reiche der Herrlichkeit besteht. Denn so überaus verschieden beide der Entwicklungsstufe und der Erscheinungsweise nach sind, so sind sie doch das eine und selbige Reich Gottes, dessen Wesen eben in der gegenseitigen, nicht in der einseitigen Gemeinschaft Gottes und der Seinen in Christo besteht.

Semper enim hoc est regnum Christi, quod Spiritu suo vivificat, sive sit revelatum (zukünftig), sive sit tectum cruce (gegenwärtig). Sicut idem est Christus, qui nunc glorificatus est, antea afflictus erat. Apol. p. 155.

37. Auch verfehlt diese Bestimmung den einen ihrer Zwecke, die Sichtbarkeit der Kirche aufs augenscheinlichste zu constatiren; denn daß Einer getauft ist, kann ihm eben so wenig angesehen werden, als daß ihm das Wort gepredigt worden ist, während umgekehrt der Glaube sich wohl zu erkennen geben kann, und, ob auch immer nur bedingungsweise, erkennbar ist. Ihren andern Zweck aber, die symbolische Lehre vermeintlich zu vereinfachen und von Schwierigkeiten zu befreien, erreicht sie nicht, ohne größere Schwierigkeiten zu schaffen, den evangelischen Begriff der Kirche zu durchbrechen und dieselbe wesentlich um die Eigenschaft und die Würde eines Glaubensartikels zu bringen.

38. In der That giebt auch die Taufe (und das gepredigte Wort) nur die Grenzen an, bis zu welchen hin die Wirksamkeit der Kirche auf Erden sich erstreckt, und innerhalb welcher sie thatsächlich existirt; aber das Raumgebiet ihrer Arbeit und Ausdeh-

nung kann niemals zum Maßstab für die Bestimmung ihres Wesensbestandes verwendet werden.

39. Wird der Schwerpunkt der Kirche so einseitig, wie hier geschieht, in die Taufe verlegt, so irrt man von vorne herein, wenn man dabei primär auf die Getauften, und nicht auf die Taufenden sieht. Denn nicht, daß Einer die Taufe an sich hat vollziehen lassen, bezeugt das Dasein der Kirche, sondern vielmehr, daß Taufende da sind oder daß eine mit Taufrecht belehnte Gemeinde Christi da ist. Dann aber führt uns jener Begriff, je nachdem man sich entscheidet, entweder zurück in die Augustana und will nach dieser berechtigt und vervollständigt sein, oder vorwärts zu unevangelischen Consequenzen, die uns nöthigen, die Kirche **principaliter** als Taufinstitut d. h. überhaupt als äußeres Institut zu bestimmen. So erweist sich die beabsichtigte Berichtigung der Augustana als eine Verschlechterung derselben, die an die Stelle der klaren reformatorischen These und Antithese einen Zwitterbegriff von Kirche setzt, der nicht römisch und nicht evangelisch und schon deshalb unter den gegebenen geschichtlichen Verhältnissen unbrauchbar ist.

40. Der Grundfehler dieser Anschauung möchte darin liegen, daß sie die richtige Fragestellung umkehrt und sich die Antwort auf die Hauptfrage: Was ist die Kirche? von der vorangeschickten Beantwortung der Unterfrage: Wer gehört zur Kirche? geben lassen will. Auf die erste Frage aber giebt es nur eine richtige Antwort und diese können wir auch nach der Schrift geben; schon deshalb gebührt ihr die erste Stelle. Von der andern Frage dagegen gilt weder das Eine noch das Andere; denn theils heißt es hier: „der Herr kennet die Seinen“, theils kann der Einzelne, je nach seinem Verhalten, in verschiedener Weise zur Kirche gehören, ohne daß dadurch das Wahre der Kirche auch nur im geringsten eine Veränderung erlitte. Kehrt man nun die richtige Fragordnung um, so kann man einem irreleitenden Begriff der Kirche schon deshalb nicht entgehen, weil man ihr Wesen nach ihrem empirischen Bestande zu bestimmen unternimmt.

Auch die römische Theologie fragt zuerst: Wo ist die Kirche? um das Was derselben darnach zu bestimmen. Nur setzt sie

richtiger an die Stelle der Getauften die Taufenden d. h. die Ordinirten oder den Episkopat. S. dagegen Apol. p. 154.

D. Beruf der Kirche.

41. Die wesentliche Kirche, wie wir sie oben definiert haben, steht in einem doppelten Verhältniß (S. Pkt. 13. 14. 15.): in einem Lebensverhältniß zu Christo und einem Berufsverhältniß zur Welt. Jenes ist das primäre, bedingende, in ihm beruht das Wesen, der Bestand und die positive Lebenskraft der Kirche, von ihm her empfängt sie den Charakter einer Gnadengemeinschaft in der Welt. Dieses ist das abgeleitete, bedingte, durch jenes schlechthin normirte, und giebt ihr den Charakter einer Gnadenanstalt für die Welt.

42. Zwar ist das Eine von dem Andern nicht zu trennen; von Christo empfängt die Kirche Beides, durch ihn ist sie beides zumal: Gemeinde und Anstalt des Heils; aber der bezeichnete Causalnexuss will wohl beobachtet sein und darf am wenigsten umgekehrt werden.

43. Denn erst dadurch, daß Christus eine Gemeinde schafft, die mit ihm so verbunden ist, daß sie in ihm ihren Lebensgrund hat, und er in ihr seiner fortgesetzten Wirksamkeit auf Erden Gestalt und Stätte giebt, (Pkt. 16) ist dieselbe ermächtigt und befähigt, auch ihm als das geeignete Organ dieser seiner Wirksamkeit zu dienen (S. Pkt. 13 u. 21), d. h. die Kirche ist Zeuge und Küstzeng nur, weil Erzeugniß und Leib des sie als Haupt beseelenden Christus.

44. Als solche ist sie lediglich dienendes Organ, also weder Subject und Quelle, noch Maß und Schranke der Heilsgnade. Diese ist allein in Christo, er selbst handelt mit den Menschen in den verwalteten Gnadenmitteln, und er bleibt auch als Haupt der Kirche stets der über ihr stehende, selbstständige und freie Herr der Gnade. Darum ist jede Mittlerschaft der Kirche zu verwerfen, bei der sie statt Dienerin Christi zu bleiben, sich zu seiner Stellvertreterin aufwirft.

Die Wahrheit des Sages: *extra ecclesiam nulla salus*

reicht darum nur so weit, als der Wirkungskreis der Kirche auf Erden reicht. Darüber hinaus angewendet, reißt die Kirche einen Beruf an sich, der ihr nicht übertragen ist, und vergreift sich an dem Regale Christi, das er ihr nicht abgetreten hat. Ihr Wirkungskreis ist die Welt auf Erden, „der Acker ist die Welt“, darüber hinaus zu wirken hat sie keinen Auftrag und keine Mittel.

45. Der Beruf der Kirche hängt mit ihrer heilsökonomischen Stellung, als Mittelstadium im neutestamentlichen Gottesreiche (Pft. 5 u. 6), und mit ihrer Stellung in der Welt und für die Welt unmittelbar zusammen. Sie ist darum dem irdischen Gesetz der Entwicklung unterstellt; sie soll sich successiv aus der Welt sammeln und sich so, durch Zeugniß und Kampf, progressiv in ihr erhalten und entwickeln, bewahren und vollenden, bis ihr Ziel (Ephes. 4, 13 ff.) erreicht sein wird. Beides bedingt sich gegenseitig: die Kirche erbaut sich nach außen und innen, als Ganzes und in den Einzelnen, indem sie sich als das bethätigt, was sie ist und hat; und wiederum muß ihr solche Ausübung ihres Berufs dazu dienen, immer mehr zu werden, was sie ist, und zu empfangen, was sie braucht, um endlich zu erreichen, was sie werden soll und wird. So hat ihr Beruf seine Quelle, Kraft und Aufgabe in ihrem Wesen, und ihr Wesen gelangt wiederum zu seiner Vollendung erst durch allseitige Verwirklichung ihres Berufs. S. den gr. Katech. S. 457, 51 ff.

Wir reden hier von dem Beruf der Kirche im Allgemeinen, ohne schon zwischen ihrem Beruf im engern Sinne und dem Christenberuf zu unterscheiden (s. Pft. 59 u. 60).

46. Aus ihrer heilsökonomischen Stellung, wie ihrer Weltmission ergiebt sich für das Wesen der Kirche, daß sie während ihres Bestandes auf Erden nothwendigerweise wahre und wirkliche Gemeinde Christi und doch zugleich die erst noch intensiv und extensiv wachsende und werdende ist. Das schließt sich so wenig aus, daß das Werden vielmehr selbst ein Moment der Wahrheit des Reiches Christi in Kirchengestalt ist; so wie umgekehrt der Kirche nur gegeben wird, daß sie wachse, weil sie hat, und so weit sie fest und treu hält, was sie hat.

47. Was aber von der Kirche im Großen und Ganzen ihrer successiven Entwicklung gilt, (Pft. 45) das gilt auch von jedem einzelnen Moment ihres simultanen Bestandes. Sie erweist sich nämlich in ihm als intensiv und extensiv werdende dadurch, daß sie gleichzeitig nicht nur alle Stufen und Zustände in sich beschließt, die innerhalb ihres Lebensverhältnisses (der Gläubigen zu Christo) möglich und gegeben sind, sondern auch die verschiedenen Stellungen umfaßt, die innerhalb ihres Berufsverhältnisses sich finden, und in denen die willigen oder widerwilligen Berufenen sich noch diesseits des Glaubens befinden können.

48. Sie kann diese Alle umschließen, ohne daß dadurch ihr Wesen aufgehoben wird; doch unter der Voraussetzung und Bedingung, daß sie selbst dabei die geschichtlich erreichte Stufe, Bestimmtheit und Reife ihres Glaubens und Erkennens fest und treu bewahre und verwerthe. Anders verschuldet sie, daß der zwischen ihrem Wesen und Beruf bestehende Causal nexus (Pft. 42) umgekehrt, und daß sie selbst haltungslos umhergeworfen und im besten Falle unaufhaltsam auf eine frühere Stufe zurückgeworfen wird.

49. Ueberhaupt darf die Kirche, weil ihr Lebensverhältniß (zu Christo) das schlechtthin maßgebende, Ziel und Grenze setzende für ihr Berufsverhältniß ist, (Pft. 40) ihre Aufgabe niemals so fassen und lösen, daß sie dabei aufhörte Gemeinde des Herrn zu sein und in dem Maße an dem ersteren Verhältniß einbüßte, in welchem sie scheinbar an dem letzteren gewönne. Aber sie soll auch nicht fürchten, daß sie nicht mehr die wahre Gemeinde des Herrn sein oder bleiben kann, weil ihr Berufsverhältniß es mit sich bringt, daß in ihr, nach dieser Seite hin betrachtet, eine Mischung von activen und passiven, ächten und unächten Gliedern statt hat; und so lange ihr dabei die Möglichkeit gegeben ist, ihr Grundverhältniß unverletzt als allein und durchaus normirendes aufrecht zu erhalten. Die Kirche soll diese Stellung ertragen, will sie anders nicht vergessen, wozu sie in der Welt ist und wozu ihr dieselbe zu dienen hat; und sie kann sie ertragen, weil sie selbst, obschon wahre, so doch noch nicht vollendete, sondern werdende Verwirklichung des Gnadenreiches Christi ist.

Eine äußere Scheidung und Sammlung von vermeintlich Gläubigen und Heiligen widerspricht ebenso sehr dem Willen des Herrn und der Befähigung und dem Beruf der Kirche, wie eine solche Verschlingung von Kirche und Welt, bei welcher der Geist der letzteren stillschweigend die Oberhand gewinnt oder gar ausgesprochener Maßen, als Wille der unterschiedslosen Masse, sich zur Norm in der Kirche aufwirft.

E. Existenzweise der Kirche.

50. Mit dem Beruf der Kirche hängt es zusammen, daß während ihres ganzen irdischen Verlaufs zwischen dem *coetus credentium* und dem *coetus vocatorum* oder zwischen wesentlicher und empirischer Kirche unterschieden werden muß, so unmöglich und unnöthig es auch ist, die Grenzlinie äußerlich zu ziehen. Diese schrift- und bekennnißmäßige Unterscheidung ist ein nothwendiger Bestandtheil des protestantischen Kirchenbegriffs, ergibt sich consequent aus dem materialen Princip unserer Kirche und ist ein treuer Ausdruck des faktischen Zustandes der ganzen Kirche von der ersten apostolischen Zeit an.

So unterscheidet schon Art. VII und VIII (wesentliche K. oder *ecclesia proprie sic dicta*, und empirische Kirche — *hypocritae et mali admixti*) der Augustana; und ebenso die Apologie: *ecclesia proprie* und *large sic dicta* p. 153. 155. 157; *malos nomine tantum in ecclesia esse, non re, bonos vero re et nomine* p. 153; *vivum corpus Christi, quae est nomine et re ecclesia* p. 155 und *societas* oder *politia externa* p. 152 ff., im deutschen Text: eigentliche, rechte Kirche, der Leib Christi, die Braut Christi und der große Haufen, welcher Kirche heißet, die äußerliche Gesellschaft und *Policei* (das.); oder: „was die Kirche sei“ und „wie sie scheint in dieser Welt“ p. 154 und 155.

Die Geringsachtung und Vernachlässigung dieser Unterscheidung verletzt die Fundamente des Protestantismus, macht indifferent gegen die wesentliche Kirche und verleitet zur Ueberschätzung der empirischen.

51. Indem der Herr gewollt und geordnet hat, daß die Kirche durch die Kirche erbaut werde, hat er nicht nur den Gegensatz von

Kirche und Welt geordnet, sondern auch den von Kirche und Kirche, in dem Sinne, daß dieselbe während ihres irdischen Ausbaues, als werdende, nicht bloß die Gegensätze von schwachem und starkem, unbestimmtem und bestimmtem, krankem und gesundem Glauben in sich enthalte, sondern auch den Gegensatz von Gläubigen und von solchen Berufenen an sich trage, die sich zwar zu ihr bekennen, ohne doch schon in ihrem Glauben zu stehen. Sie hat sich mithin zugleich so zu bauen, daß die Einen mehr und fester werden, was sie sind, die Andern das werden, wozu sie zwar berufen und kraft der göttlichen Gnadenthats der Taufe gesetzt und befähigt sind, was sie aber actual noch nicht sind. (Pkt. 47).

Vom Gesichtspunkt der Kirche betrachtet scheidet sich das ganze Menschengeschlecht in Solche, die für die Kirche bestimmt, die zur Kirche berufen und ihr einverleibt sind, und die selbst in die Kirche so eingegangen sind, daß sie dieselbe mitbilden helfen. Zwischen den Ersten und Zweiten ziehen Wort und Taufe einestheils und Bekenntniß zum Christenglauben andertheils die bestimmbare Grenze, zwischen den Zweiten und Dritten zieht sie der Glaube, weshalb dieselbe, trotz der relativen Erkennbarkeit des Glaubens menschlich nicht gezogen werden kann. Daß die Kirche das nicht kann, soll ihr wol ein Grund mehr sein, jenen Gegensatz an sich zu tragen, darf ihr aber kein Grund werden, um darnach ihr Wesen zu bemessen und zu bestimmen.

52. Denn so gewiß die durch Taufe und Wort Berufenen durch Christi That in ein neues Verhältniß zu Gott gesetzt sind, ebenso gewiß sind sie so lange nur passive Glieder, Objecte und nicht Subjecte der Kirche, als jenes Verhältniß in ihnen noch nicht ein entsprechendes Selbstverhalten im Glauben zu bewirken vermocht hat. Sie bilden noch nicht die Kirche, sondern gehören nur zu ihr; sie zeigen nicht, was die Kirche ist, sondern nur, wie weit der Berufskreis derselben reicht; auch helfen sie noch nicht persönlich die Kirche erhalten, sondern werden von ihr erhalten. Darum kann von ihnen nur gesagt werden, daß sie Glieder der erscheinenden Kirche sind; Glieder der seienden sind allein die Gläubigen.

53. Der in Rede stehende Gegensatz constituirte die derzeitige Knechtsgestalt der Kirche. Denn er sagt nichts anderes aus, als daß sich im gegenwärtigen Stadium ihrer Existenz Wesen und Erscheinung noch nicht decken, daß sie noch keine ihrem Wesen homogene Existenzweise hat. Nicht aber ist damit zweierlei Kirche gesetzt; denn 1) existirt die wesentliche Kirche nur in der empirischen und diese immer nur an jener, 2) haben wir da, wo die letztere ist, auch immer an das Dasein der ersteren kraft göttlicher Verheißung zu glauben, und 3) gilt Alles, was wir vom Wesen und Beruf der ersteren gesagt haben, auch von der letzteren, jedoch nur in so fern und so weit, als jene sich wirklich in dieser bethätigt.

54. So lebt die Kirche, als wesentliche, derzeitig im Stande ihrer Erniedrigung, „ist unterm Kreuz verborgen“ (Apol. p. 155). Aber wie ihr Herr erhöht ist, so wartet auch ihrer ein Stand der Erhöhung. Bis dahin ist ihre Lebensgeschichte eine fortwährende Kampfes- und Leidensgeschichte, aber ihre Leidensgeschichte auch ihre Bildungsgeschichte. Sie stirbt dennoch nicht, sie ist vielmehr die siegende nicht erst am Ende, sondern in jedem Moment ihres Daseins; ja schon das allein, daß sie da ist und bleibt mitten in der widerstrebenden Welt in ihr und außer ihr, das ist schon ihr Sieg und zeigt, daß sie einen Herrn zum Haupt hat, der größer ist denn die Welt. S. Form. Conc. p. 715, 50.

Die Parallele zwischen Christo und seiner Kirche, die mehr als Parallele ist, wird auch schon von der Apologie p. 155 gezogen.

55. Jener Gegensatz (Pkt. 51 u. 53) besteht factisch, seitdem die Kirche besteht; er ist nicht von der Dogmatik gemacht und kann und darf auch nicht von ihr, im Streben nach einem vermeintlich festeren Einheitsbegriff, aufgehoben werden. Sie soll sich nicht an der Knechtsgestalt der Kirche ärgern und den damit zusammenhängenden Gegensatz nicht wegzuschaffen suchen; ihre Aufgabe ist vielmehr, ihn zu constatiren und seine Wahrheit und Nothwendigkeit im Zusammenhange mit der Dekonomie des Heils zu erweisen.

Je nachdem man, bei den Versuchen das Problem zu lösen, sich entweder ganz auf die Seite der empirischen Kirche stellt oder die wesentliche Kirche, sie ihrer irdischen Realität entkleidend, als schlechthin unsichtbare bezeichnet, wiederholt sich der ebionitische oder der doketische Irrthum im Dogma von der Kirche. Wenn man dagegen einwendet, daß anders die Kirche Einem unter den Händen auseinanderzufallen drohe, so sollte man nicht vergessen, daß es thatsächlich doch so ist („als die Sterbenden, die doch leben“), und daß am wenigsten ein solcher Einheitsbegriff die Auflösung zu verhindern im Stande wäre.

56. Die üblich gewordene Bezeichnung: *ecclesia visibilis* und *invisibilis* ist, für die dargelegte Existenzweise der Kirche verwendet, geradezu falsch und muß irre leiten (Pkt. 30. Anmerk.). Denn die wesentliche Kirche, wie sie Art. VII der Augustana beschreibt, ist nicht bloß eine unsichtbare; und die empirische ist weder bloß die einfache sichtbare (Pkt. 27.) da sie auch alle entwickeltesten Formen kirchlichen Lebens (*traditiones humanae*. Aug. Conf. VII, 2.) umfaßt, noch ist sie die nur sichtbare, da sie auch eine unsichtbare Seite hat, sei es der Glaube, sei es Heuchelei, Aberglaube, Irrglaube und Unglaube.

F. Das Amt der Kirche.

a. These.

57. Mit dem Wesen und Beruf der Kirche (Pkt. 23. 45), überhaupt mit der Stellung, die sie innerhalb der Gesamt-Dekonomie des Heils einnimmt (Pkt. 5. 6) hängt es unmittelbar zusammen, daß dieselbe nicht mehr ein Amt im A. T.lichen Sinne, weder dem Wesen, noch der Aufgabe und Form nach, hat und kennt, und daß ihr dennoch ein amtlicher Dienst (*diakonia*, *ministerium*) nothwendig und auch göttlich eingestiftet ist, der da bleibet, so lange die Gnadenmittel bleiben, von denen sie gegenwärtig lebt. 2 Cor. 3, 6 ff., 5, 18 ff.

Nicht das begründet den bezüglichen Unterschied zwischen A. und N. T., daß jenes ein göttlich gestiftetes Amt hat, dieses aber nicht, sondern was für ein Amt und wie und wozu Beide es haben. Dagegen wird das Reich Gottes in

seiner zukünftigen Vollendung allerdings kein Amt mehr, weil keine Gnadenmittel, haben. Behaupten, daß das N. T. ein gleiches Amt wie das A. habe, ist Rückfall in den A. B.; leugnen, daß es überhaupt ein göttlich gestiftetes Amt habe, ist ebenso kirchenauflösende Anticipation der Zukunft.

58. Zwar ist die Kirche, als wesentliche, Organ Christi (Pft. 43) und als solches zugleich Subject und Object ihrer Selbsterbauung in dem Herrn, so daß jeder gläubige Christ kraft dieses Allen gemeinsamen Berufs dazu von Christo verordnet ist, sich selbst zu erbauen und die Brüder, und so an seinem Theil an der Erbauung des ganzen Leibes activen Antheil zu nehmen (Ephes. 4, 15. 16). Denn sie Alle sind Priester Gottes durch Jesum Christum 1 Petri 2.

59. Das sind und vermögen sie aber einestheils nicht als homogene Masse, sondern nur als Glieder des Leibes der Gemeinde Christi; und wiederum nicht als Glieder, von denen die Einen specifisch von den Anderen unterschieden, sondern die im Verhältniß zum Haupt untereinander coordinirt sind und sich gegenseitig fordern und bedingen, indem Jeder von dem Haupte bestimmte Gnadengaben, der Eine diese, der Andere jene, zu seiner Selbsterbauung und zum Frommen des Ganzen empfangen hat (Ephes. 4, 7. 16; 1 Cor. 12).

60. Anderstheils aber sind und vermögen sie das nicht ohne im Glauben fest zu halten an dem Haupte, also auch nicht ohne Gebrauch und Empfang der Gnadenmittel, die nicht dem Einzelnen als solchen, sondern der Kirche in ihrer Totalität anvertraut sind und zu deren Verwaltung der Herr die dafür insonderheit erforderlichen und geeigneten Gaben und Kräfte verliehen, indem er „Etlliche zu Aposteln, Etlliche zu Propheten und Evangelisten, Etlliche zu Hirten und Lehrern gesetzt hat, durch deren Dienst die Kirche die Aufgabe vollzieht, die sie als Ganzes ihren Gliedern zu leisten hat, damit diese bereitet seien und werden zur Ausübung je ihres Berufs für die Erbauung des ganzen Leibes (Ephes. 4, 11. 12).

61. Der Organismus ist somit, wie kein anderer, ein lebendiger, aus selbstbewußten Gliedern bestehender, von denen ein Jedes

in und mit dem Ganzen, und das Ganze in Jedem (an seinem Theil) lebt. Sein Bestand und Gedeihen ist an die Thätigkeit und gegenseitige Handreichung Aller geknüpft, aber nicht Aller auf identische Weise. Sondern, wie der Berufe überhaupt verschiedene sind, so muß auch zwischen dem Christenberuf der einzelnen Glieder und dem Beruf, den die Kirche für sie empfangen, so gewiß unterschieden werden, als jeder einzelne des ganzen Leibes bedarf, wie dieser eines jeglichen Gliedes. Dieser Beruf der Kirche ist aber befaßt in der potestas clavium, d. h. in der ihr ertheilten Berechtigung und Ermächtigung im Namen Christi und von ihretwegen die Gnadenmittel zu verwalten; es ist der kirchenamtliche Dienst am Wort und den an Sakramenten.

62. Dieses Amt ist nicht eine, sondern die Gabe des Herrn an seine Kirche, darum zwar ein Gemeingut der Kirche, aber weil ein solches, eben deshalb nicht ein Einzelgut und Einzelberuf, welchen der Einzelne nach seinem Belieben an sich zu nehmen und eigenmächtig auszuüben befugt wäre. Der Einzelne hat an diesem Recht nur Theil nicht wegen seiner persönlichen christlichen Selbstständigkeit und Gabe, sondern wegen seiner gliedlichen Gebundenheit an das Haupt und den ganzen Leib; er kann also auch nicht in jener, sondern nur in dieser Eigenschaft, also nur kraft der Kirche und beauftragt von ihr d. h. immer nur organisch ein Recht ausüben, das nicht sein, sondern der Kirche Recht ist, obgleich er bei solcher Ausübung desselben mit seiner christlichen Persönlichkeit und Gabe einzutreten hat.

63. Die hiermit gesetzte Unterscheidung des allgemeinen Christenberufes und des besonderen amtlichen Dienstes der Kirche liegt in der Natur des Organismus, insonderheit in dem Wesen der Kirche als seiender und werdender, in ihrem Verhältniß zum Haupt, und endlich in der verschiedenen Bedeutung, welche die Glieder mit ihren Gaben für den Lebensproceß haben, von dessen während der Activität die Erhaltung und das Wachsthum des Ganzen und der Einzelnen abhängt (1 Cor. 12, 4 ff., 27 ff.).

64. Diese Unterscheidung hat weder ihren Grund in einer verschiedenen Geistesmittheilung, noch ist sie zu verwechseln mit dem

Gegensatz von Amt und Gemeinde in der verkästen Kirche, sie ist überhaupt keine specifische, sondern eine organische und beruht in dem der Kirche für ihr gegenwärtiges Stadium immanenten Gegensatz des Leibes, als ganzen, und seiner einzelnen Glieder, die jedoch Beide sich dermaßen bedingen, daß die Kirche als ganze sich nur bethätigt und gedeiht, indem jedes einzelne Glied an seiner Stelle mit seiner Gabe thätig ist, und daß wiederum jedes Glied seinen Beruf nur zu erfüllen und in gliedlicher Gemeinschaft mit dem ganzen Leibe zu bleiben vermag, indem die Kirche ihren Beruf treu der Weisung des Herrn ausübt.

65. Auch hebt diese Unterscheidung die Einheit der Kirche nicht auf. Sie hat dieselbe vielmehr zugleich zur Basis, zur Richtschnur und zum Ziel; es bleibt Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe; Ein Leib, Ein Geist und Eine Hoffnung des Berufs. Sie kann nur bestritten werden, wenn man leugnet, daß die Kirche von Hause aus ein Organismus ist, wenn man nicht zugestehet, daß dieselbe nicht bloß in ihren einzelnen Gliedern existirt, sondern zugleich eine von den Einzelnen unabhängige, aber für sie göttlich gesetzte objective Macht ist, die den Einzelnen, „zeugt und trägt durch das Wort Gottes“ (Pft. 10) und wenn man die constitutive Bedeutung der Gnadenmittel für den Glauben nicht im Auge behält.

Das Amt hält in der Christenheit die dem Glauben so nöthige und tröstliche Idee der Objectivität der Kirche und der ihr von Gottes wegen allein zustehenden und auch wirklich zuertheilten Berechtigung zur Verwaltung der Gnade Gottes aufrecht. Das ist der Werth und die Bedeutung desselben für den Christenstand und — Beruf, so wie umgekehrt dieser die *conditio sine qua non* für die rechte und gedeihliche Führung des Amtes ist.

66. Zur nähern Bestimmung dessen, was das Amt ist, und woher es stammt, will vor Allem, wie wir es oben bei der Feststellung des Begriffs der Kirche gethan (Pft. 1—3), auch zwischen dem Amt in seiner einheitlichen und sich stets gleichbleibenden Wesensbestimmtheit und in seiner mannigfaltigen und wechselnden empirischen Gestaltung, also zwischen Amt und Amts-

thum unterschieden sein. Nach jener Seite gehört es zur wesentlichen Kirche und ist *juris divini*, nach dieser zur empirischen und ist *juris humani*. Wir haben es hier lediglich mit dem Amte in seiner Wesenheit zu thun.

67. Aber auch hiebei will, was gewöhnlich unterlassen wird, von der Befähigung und Ermächtigung zur Ausübung des Amtes der innere Rechtsgrund, und die Herkunft der Amtsvollmacht selbst unterschieden und diese zuvörderst ins Auge gefaßt sein.

68. Demgemäß stammt das Amt aus dem Amte Christi und seines Geistes (ist „ein Amt, dadurch der heilige Geist wirkt“ Apol. p. 261; Concordform. p. 602), ruht in der durch die Gnadenmittel sich vermittelnden Gnadengegenwart Christi in seiner Kirche, und besteht in dem ihr von Christo verliehenen Recht und in der Macht (*jus et potestas*) zur organischen Verwaltung der Gnadenmittel in seinem Namen.

Matth. 28, 18 ff. begründet der Herr sein Mandat (v. 19) mit dem Zeugniß von seiner Gewalt (v. 18) und mit der Verheißung seiner Gegenwart bis ans Ende der Tage (v. 20). Das Mandat ist nicht den Aposteln allein gegeben, erlischt nicht mit ihnen, sondern erst mit der gegenwärtigen Ordnung der Dinge, und setzt somit das Amt als bis dahin bleibendes ein.

Unsere symbolischen Bücher identificiren das Amt mit Recht mit der *potestas clavium* und bezeichnen es als *ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta* (p. 39. 156. 288.) oder als *potestas seu mandatum Dei praedicandi evangelii, remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta* p. 63. 334. u. s. w.

69. Das Amt ist göttlich eingesetzt, als ein *beneficium seu gratia, non judicium seu lex* (Apol. p. 185); es ist von Christo gestiftet gleich wie die Kirche und in und mit ihr gleichzeitig ins Dasein gerufen und in Wirksamkeit gesetzt. Es ist seine Stiftung, denn 1) hat er das zu Verwaltende eingesetzt, die Gnadenmittel, 2) hat er den Auftrag, sie zu verwalten, ertheilt, 3) hat er verheißt, daß es seiner Kirche nie an den zur Ausrichtung seines Auftrags befähigenden Gaben fehlen solle, und 4) hat er durch

Verufung feiner Apoftel der Kirche die urbildliche Weifung gegeben, fort und fort geeignete Perfonen mit der Führung des Amtes zu betrauen.

Ad 1) Conf. Aug. V: „Gott hat das Predigtamt eingeſetzt, Evangelium und Sakrament gegeben, dadurch er, als durch Mittel, den heiligen Geiſt giebt.“ Die Apologie nimmt es ſo ſtrict mit der Behauptung der göttlichen Einſetzung des Amtes, daß ſie ſogar ſich dazu verſtehen will, daß ſelbe ein Sakrament zu nennen, weil das *«ministerium verbi* (wie dieſe) habet *mandatum Dei et habet magnificas promissiones* (p. 203).

Ad 2) Die ſymboliſchen Bücher beziehen durchweg und mit Recht die den Apofteln von dem Herrn gegebenen Aufträge und Verheißungen auf das Amt der Kirche überhaupt. S. p. 63, 333. ff. u. a. m.

Ad 3) Das Predigtamt iſt an dem Ort, da Gott ſeine Gaben giebt ꝛ. Artt. Smalc. Anfang p. 333 und 341.

Ad 4) An dem Apoftolat wollen zwei Seiten unterſchieden ſein: die eine haftet an der Perſon der Apoftel und kraft derſelben waren ſie bei Lebzeiten und ſind ſie geblieben durch ihr hinterlaſſenes Wort die Gründer und Säulen der ganzen Kirche aller Zeiten und die normirende kanoniſche Autorität aller kirchlichen Amtsverwaltung; nach der andern waren ſie die erſten Jünger des bleibenden Kirchenamtes, deſſen Beſtehen nicht bedingt iſt durch ihr Hinſcheiden, weil der Herr, ſein Auftrag und ſeine Kirche geblieben iſt. „Das Predigtamt, ſagen die Artt. Smal., kommt vom gemeinen (gemeinſamen) Beruf der Apoftel her.“ p. 330.

70. Das Amt des N. T. iſt nicht gebunden, wie das des A. T., weder an ein ſtandesmäßiges Inſtitut, noch an eine beſtimmte Form der Perſonenſetzung, noch weniger an eine beſtimmte Gattung von Perſonen¹⁾, ſondern es iſt der Kirche in ihren Totalität, d. h. dem geiſtlichen Leibe Chriſti gegeben²⁾ und zwar als ein ihr inhärentes Recht, die dazu Geeigneten mit ſolcher Vollmacht im Namen Gottes zu betrauen³⁾, und als eine ihr auferlegte Pflicht, dafür zu ſorgen, daß jederzeit Perſonen zu ſolchem Dienſt autorisirt werden⁴⁾, und darüber zu wachen, daß ſie das Amt nach dem Willen des Herrn und der Norm der Apoftel führen⁵⁾.

1) *Ministerium novi testamenti non est alligatum locis et personis, sicut ministerium leviticum, sed est dispersum per totum orbem terrarum et ibi est, ubi Deus dat dona sua.* Artt. Smalc. p. 333.

2) *Claves sunt officium et potestas ecclesiae a Christo data, . . . daſ. p. 321 u. 341 non tantum certis personis.* „Ad haec necesse est, fateri, quod claves non ad personam unius certi hominis, sed ad ecclesiam (der ganzen Kirche) pertineant . . . Christus tribuit principaliter claves ecclesiae et immediate; sicut et ob eam causam ecclesia principaliter habet jus vocationis.“ p. 333.

3) „Nam ubicunque est (vera) ecclesia, ibi est jus administrandi evangelii. Quare necesse est ecclesiam retinere ju svocandi, eligendi et ordinandi ministros. Et hoc jus est donum proprie datum ecclesiae, quod nulla humana autoritas ecclesiae eripere potest cet.“ (341).

4) „Habet enim ecclesia mandatum de constituendis ministris, quod gratissimum esse nobis debet, quod scimus Deum approbare ministerium illud et adesse in ministerio.“ Apol. 203.

5) „1. Cor. 3 machet Paulus alle Kirchendiener gleich und lehret, daß die Kirche mehr ſei, denn die Diener“ Artt. Smalc. p. 330. „Hic (im Dienſt am Wort) necessario et de jure divino debent eis (episcopis) ecclesiae praestare obedientiam. Verum quum aliquid contra evangelium docent aut statuunt, tunc habent ecclesiae mandatum Dei, quod obedientiam prohibet.“ (Conf. Aug. p. 64). „Non est enim mandatum cum libera, ut vocant, sed cautio de rato“ (ſ. den deutſchen Text Apol. p. 289). S. beſonders Artt. Smalc. p. 335, 38. ff. (»ne ecclesiae eripatur facultas iudicandi et decernendi ex verbo Dei« p. 339.) und 342, 72.

71. Indem Chriſtus der alleinige Quell und Grund ſowohl der Amtsvollmacht ſelbſt, als der zu ihrer Ausrichtung erforderlichen geiſtlichen Befähigung iſt, und indem ſeine Kirche die primäre und bleibende Inhaberin dieſer Vollmacht, und als ſolche allein berechtigt iſt, aber auch verpflichtet, für die organiſche Ausübung des Amtes durch Prüfung, Wahl und Ermächtigung der geeigneten Perſonen zu ſorgen, ſind die Träger des Amtes zugleich Diener Chriſti und der Kirche, handeln

zugleich im Namen und Auftrag Beider, Christi und seiner Kirche, aber Beider nicht gleicherweise; denn sie haben das Amt wohl durch Menschen, aber nicht von Menschen, sondern von Christo. Darum haben sie auch dasselbe Mandat, das die Apostel hatten, aber weder in der unmittelbaren, persönlichen, noch in der normirenden Weise, wie diese. Denn für die Wahrheit und Wirkungskraft ihres Thuns bürgt weder die persönliche Christlichkeit, noch die Amtlichkeit, sondern lediglich die Schriftmäßigkeit desselben.

Ministri funguntur vice Christi, non repraesentant suam personam, juxta illud: qui vos audit, me audit. Luc. 10, 16. Apol. 162.

«Nec valet illud ministerium propter ullius personae auctoritatem, sed propter verbum a Christo traditum.» (Artt. Smalc. 333).

72. Das Amtsthum d. h. die der freien Einrichtung der Kirche anheim gegebene, verschiedenartige Formation und Constitution der Amtsverwaltung, gehört zur Kirchenordnung, aber das Amt in seiner Wesenheit gehört, wie auch die Kirche und gleicherweise wie diese zur Heilsordnung. Denn obgleich das Amt des N. T. schlechterdings nichts mehr zu schaffen hat mit einer, sei es an die Personen, sei es an ihr Thun gebundenen priesterlichen Heilsmittelvermittlung — denn es ist so wenig Gnadenmittel, wie die Kirche, — so ist es dennoch ein organischer Dienst, durch welchen, um der verwalteten Gnadenmittel willen, die Gabe und Wirkung des Geistes und der Gnade vermittelt wird. Insofern also, weil nur das gepredigte Wort und die verwalteten Gnadenmittel Verheißung haben, gehört es zur Heilsordnung.

«Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta.» (Conf. Aug. Art. V).

«Ac prodest, quantum fieri potest, ornare ministerium verbi omni genere laudis adversus fanaticos homines, qui somniant Spiritum Sanctum dari non per verbum, sed propter suas quasdam praeparationes, si sedeant otiosi, taciti, in locis obscuris, exspectantes illuminationem, quemadmodum olim

ἐνδοξασταὶ docebant et nunc docent Anabaptistae.» (Apol. p. 203).

b. Antithese.

73. Dieser evangelische Begriff des Kirchenamtes ist mit der Apologie (a. a. O.) gegen die hierarchische Bergeschlichung, und gegen die collegialistische Verflüchtigung desselben in Schutz zu nehmen.

74. Das Amt ist nicht ein besondrer Stand in der Kirche durch eine besondere Geistesmittheilung neben der allgemeinen gestiftet, und ist überhaupt weder eine Emanation, noch eine Fortsetzung des eigentlichen Apostolats mit apostolischer Dignität und Autorität.

75. Denn die Wirkungskraft der Gnadenmittel ist nicht an die vermeintliche Legitimität der Amtsträger und an die Intention derselben, sondern an das Wort und die Verheißung Christi und an das Dasein seiner Kirche gebunden¹⁾. Und ebenso ist der ununterbrochene Fortbestand der Kirche nicht durch die fingirte *successio episcopalis*, sondern dadurch allein bedingt, daß sie „beständig bleibe in der Apostel Lehre.“

1) *«Sicut in casu necessitatis absolvit etiam laicus et fit minister ac pastor alterius» Artt. Smalc. Anhang p. 341.*

«Mutuum colloquium et consolatio fratrum.» das. p. 319.

76. Aber nicht weniger wird das Amt mit dem Amtsthum verwechselt und in seinem Wesen verkannt, wenn man die gewöhnliche collegialistische Uebertragungstheorie auf dasselbe anwendend, es um der äußeren Ordnung willen da sein läßt, und seinen Ursprung aus dem natürlichen Gegensatz von Mittheilenden und Empfangenden, oder aus dem geistlichen Gegensatz der verschieden vertheilten Gaben herleitet.

77. Denn die Ordnung schafft nicht das Amt, sondern ordnet nur die Verwaltung desselben, und ebenso sind die Gaben von dem Herrn gegeben nicht zur Schöpfung des Amtes, sondern für die geeignete Ausübung des von ihm gestifteten. Jene Ableitung zeigt darum nur, wie entweder die Kirche die Amtsverwaltung einrichtet, oder wie es zur persönlichen Amtsbefähigung kommt, aber für den Ursprung und Begriff des Amtes selbst ist damit noch nichts

gewonnen und von einer göttlichen Einsetzung desselben kann dabei nur abusive die Rede sein.

78. Aber die Kirche hat ein Amt, nicht weil sie gläubige oder geistlich begabte Personen, sondern weil sie die Gnadenmittel und das Mandat des Herrn hat. Das verkennt in seiner Weise der Hierarchismus und der gewöhnliche Collegialismus. Beide, so sehr sie auch von entgegengesetzten Punkten ausgehen, kommen doch darin zusammen, daß das Amt hinter den Personen verschwindet; denn beide verlegen den Schwerpunkt in das Persönliche, nur die Einen hierarchisch, die andern charismatisch.

79. Eben deshalb kann endlich auch das Amt nicht aus dem allgemeinen Priesterthum aller Christen hergeleitet und als Emanation, Concentration oder Organisation desselben bezeichnet werden. Denn:

1) liegt das Amt zwar innerhalb des allgemeinen Priesterthums, weil innerhalb der wesentlichen Kirche, aber seine Vollmacht fällt nicht mit dem Christenrecht zusammen; denn jene ist ein Recht der Kirche, dieses ein Recht der Person, dieses ist darum schlechterdings gebunden an den persönlichen Glauben des Einzelnen, jene dagegen nicht an den Glauben des Amtsträgers, so widerspruchsvoll und seelenverderblich die glaubenslose Amtsführung auch ist.

2) Auch ist das allgemeine Priesterthum nicht die ursächliche Voraussetzung und Quelle des Amtes, wohl aber die persönliche Voraussetzung oder christliche Qualifikation zur gedeihlichen Amtsführung.

3) Auch berechtigt dasselbe nicht an sich schon zum amtlichen Dienst noch verzichtet der einzelne gläubige Christ dem geordneten Amte gegenüber auf die Ausübung irgend welcher seiner christlich-priesterlichen Rechte. Vielmehr soll ihm das Amt dazu dienen, daß er von denselben immer volleren und reicheren Gebrauch mache.

4) Wenn darum der einzelne Christ in casu necessitatis vollzieht, was dem Amte der Kirche zukommt, so thut er es mit Recht, weil in dem gegebenen Nothstande die Kirche momentan lediglich in ihm repräsentirt ist, aber er handelt dann auch kraft des der Kirche inhärenten Amtes. Soll er dagegen in solchem Falle kraft des allgemeinen Priesterthums der

Christen gehandelt haben, wie man gewöhnlich behauptet, so macht man die Wirkungskraft seines Wortes oder Thuns abhängig von seinem Glauben; denn christliches Priesterrecht haben nur die Gläubigen.

5) Endlich bewährt auch die Geschichte unsern Satz, indem sie zeigt, wie die Gleichgültigkeit gegen die Bedeutung des Amtes oder die Unterschätzung desselben nicht etwa mit der Indifferenz gegen das allgemeine Priesterthum, sondern (wie z. B. die Quellen satfam beweisen) vielmehr mit einer Ueberspannung des letzteren und gleichzeitig mit der Geringschätzung der Gnadenmittel Hand in Hand geht*).

G. Die organisirte Kirche oder das Kirchenthum.

80. Unter Kirchenthum verstehen wir die Kirche in ihrer jedesmaligen empirischen Gestaltung und Erscheinung, d. h. den Complex derjenigen Formen, in denen sie im Cultus, wie im Leben, sei es didaktisch oder liturgisch oder pädagogisch die Gnadenmittel verwaltet, und derjenigen Ordnungen, in denen sie sich verfaßt und durch welche sie jene ihre Lebensthätigkeiten regelt, leitet und schützt, — mithin Alles das, was die sogen. officiellen Kirchenordnungen und Gesetze in sich beschließen.

81. Die Kirche kann sich so organisiren und constituiren ohne dadurch etwas an ihrer Innerlichkeit und Wahrheit einzubüßen, theils weil sie ein innerer Organismus ist, der mit seiner Fülle von Kräften, Gaben und Aufgaben für eine articulirte Organisation angelegt und bestimmt ist, theils weil sie ihrem Wesen nach nicht eine bloß unsichtbare ist (Pkt. 25); sie muß es auch, sowohl um ihrer Selbsterbauung, als um ihres Standes und Berufes willen in der Welt; aber sie darf dies auch nur so thun, daß sie dadurch nichts an ihrem Wesen ändert.

82. Daraus ergiebt sich, daß ihre Organisation, sowohl was

*) Will man übrigens zwischen einem objectiven allgemeinen Priesterthum und einem subjectiven des einzelnen gläubigen Christen unterscheiden, dann stele diese Unterscheidung, die ich mir dem Sprachgebrauch der Schrift gegenüber nicht aneignen kann, der Sache nach mit der von uns oben gemachten zusammen und dann wollen unsere Bemerkungen natürlich nur gegen das Priesterthum im letzteren Sinne gerichtet sein.

das Daß, als auch was das Wie derselben anlangt, 1) keine willkürliche und zufällige, sondern eine nothwendige und zwar eine solche ist, die sich an die wesentliche Kirche als an ihre Norm und ihre Seele gebunden weiß, da eben diese sich in ihr bethätigen und gestalten will und da ohne dieselbe die empirische Kirche gar nicht wäre; und 2) daß diese Organisation, so weit sie frei gebildetes Werk der Kirche ist, immer nur *jure humano* besteht, daß mithin die Kirche niemals den Schwerpunkt ihrer Existenz in dieselbe verlegen kann, ohne sich selbst untreu zu werden.

83. Wir treten damit einerseits derjenigen collegialistischen Anschauung entgegen, welche die kirchliche Ordnung, weil sie eine menschliche ist, als eine willkürliche betrachtet und sie deshalb auch dem Belieben der Menge und dem Wechsel der Tagesmeinungen unterstellt haben will; andrerseits der hierarchischen, welche allen Instituten und Ordnungen einen sakramentalen Charakter vindicirt und dieselben als zum Heile nothwendig hinstellt, weil sie sie auf vermeintlich göttliche und apostolische Vorschriften zurückführt oder der anordnenden Kirche als solcher apostelgleiche Autorität zuschreibt.

S. Conf. Aug. Art. XV u. a. m.

84. Vielmehr will an der Kirchenordnung A) das Gegebene und Bleibende und B) das frei Gebildete, eventuell Wechselnde unterschieden sein. Jenes ist das mit dem Wesen und Beruf der Kirche unmittelbar Gesezte; dieses das ihrer bildenden und ordnenden Triebkraft und Produktionskraft Anheimgegebene, dem Wechsel der äußeren kirchlichen Verhältnisse Unterworfenene.

85. A. Das Erste anlangend, so erwachsen der Kirche a) aus ihrem Lebensverhältniß (zu Christo) und b) ihrem Berufsverhältniß (zur Welt) gewisse bleibende Normen und Directiven ihrer Ordnung; aber aus beiden mit verschiedener Bedeutung und Geltung für sie, wie ja auch beide einander nicht coordinirt sind (Pft. 41).

86. a. Kraft ihres Verhältnisses zu Christo ist der Kirche die Heilsordnung sammt den Heilmitteln eingeboren, deren

schriftgemäße Aufrechterhaltung und Verwaltung den Kern und die Aufgabe aller ihrer verschiedenen Lebensthätigkeiten bildet. Von daher hat sie sich darum auch die bleibenden Normen und unwandbaren Grundzüge für die Organisation dieser Thätigkeiten geben zu lassen und darf von dieser nicht abweichen, wenn sie als empirische sich nicht von sich, als der wesentlichen, und von Christo loslösen und so sich selbst als Kirche aufheben will.

Es ist nicht in das Belieben der Kirche gestellt, ob und was sie zu predigen, ob und wie sie heilskräftig die Sacramente zu verwalten hat, sondern sie thut das auf den Willen des Herrn und darf es darum auch nur nach seinem Willen thun.

87. Die Heilsordnung ist aber von der Heilsoffenbarung, als Geschichte und Lehre, schlechterdings nicht zu trennen, darum ist die Aufstellung einer schriftgemäßen Lehrnorm (gleichviel ob einer schon fest formulirten oder noch nicht, und ob einer mündlich tradirten, oder schon schriftlich fixirten) die Hauptaufgabe der sich organisirenden Kirche. Denn in der Lehrnorm sagt die Kirche aus, was und wie sie nach der Schrift glaubt und bekennt, und wiederum wie sie glaubt und bekennt, so predigt und catechisirt sie, so hält sie Gottesdienst und übt Seelsorge und Zucht, und so constituirte sie auch ihre Verfassung.

So wird, Act. 2, 42 von der sich eben erst organisirenden Gemeinde das „Bleiben in der Apostel Lehre“ als Erstes vorgeordnet (s. auch Röm. 6, 17; 1 Tim. 6, 3; 2 Tim. 1, 13; Tit. 2, 1), und so stellen auch unsre symb. Bücher die *pura et certa doctrina*, das *consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum* durchweg voran.

88. Wegen dieser Stellung, die das Bekenntniß — als Ausdruck des Glaubens und Träger der Lehrnorm — rückwärts zum Worte Gottes und zum Glauben, vorwärts zu allen Lebensthätigkeiten der Kirche einnimmt, ist die organisirte Kirche so gewiß Kirche des Bekenntnisses, und wird das so lange sein und die Basis ihres äußeren Bestandes darin sehen wollen, als sie Kirche des Glaubens sein und bleiben, d. h. den innigen Lebenszusammenhang mit dem, was sie wesentlich ist und um dessentwillen sie überhaupt ist, nicht vernachlässigen noch aufgeben will. Ihre

Einheit, d. i. ihre Existenz, ist, weil innerlich durch die Einheit des Glaubens, äußerlich durch die des Bekenntnisses bedingt; und erst unter dieser Voraussetzung vermag sie die größte Mannigfaltigkeit in der Gestaltung ihrer Thätigkeiten (Predigt, Cultus, Zucht, Verfassung) nicht nur zu ertragen, ohne an ihrem Wesen etwas einzubüßen, sondern kann dieselbe frei walten lassen, um die Fülle ihres Wesens immer vielseitiger zu expliciren.

«Et haec ecclesia proprie est columna veritatis, retinet enim purum evangelium cet.» (Apol. p. 155). S. auch Art. Smalc. Anhang p. 133, 25.

«Ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum; nec necesse est» cet. Conf. Aug. Art. VII. «Nos de vera, hoc est, spirituali unitate loquimur, sine qua non potest existere fides in corde seu iustitia cordis coram Deo.» Apol. p. 158. S. auch Form. Conc. p. 553, 703.

89. b. In ihrem Verhältniß zur Welt findet die Kirche die göttliche Welt- und Schöpfungsordnung vor mit den ihr immanenten Gesetzen und der in den verschiedenen natürlichen Verhältnissen geschichtlich gewordenen Gestalt. Diese hat sie zwar zu heiligen, mit ihrem Geiste zu erfüllen und demselben gemäß zu verwenden, indem sie sie in ihren Dienst nimmt, aber gegen dieselben verstoßen und sie eigenmächtig durchbrechen darf sie nicht; sie hat sie vielmehr insofern zu respectiren, als sie sich für verbunden erachtet, in der Gestaltung ihrer Thätigkeiten und Ordnungen jenen socialen oder ethischen, psychologischen, logischen oder aesthetischen Ordnungen, Rechten und Gesetzen die ihnen gebührende Rechnung zu tragen. S. Aug. Conf. Art. XII. Apol. p. 215 ff.

90. Somit hat die Kirche nach der Norm der Heilsordnung und unter Beobachtung der Naturordnung ihre Organisation zu vollziehen. Aus beiden empfängt sie gewisse, heilsnotwendige, constitutive und natürlich notwendige Grundzüge, die zu allen Zeiten und unter allen Verhältnissen sich gleich bleiben und die sie nicht aufgeben kann, ohne gegen ihr Wesen oder gegen ihren Beruf zu verstoßen. Wo ihr aber Conflict entstehen sollten (was immer nur durch Schuld der Menschen geschehen kann), da

müßte sie aufhören zu sein, was sie ist, wollte sie die Gesetze der Schöpfungsordnung maßgebend sein lassen für die Heilsordnung und dem Mißbrauch der ersteren die letzteren zum Opfer bringen.

91. B. Unter den bezeichneten Bedingungen, Normen und Regulativen kommt aber die weitere Ausgestaltung, Einrichtung und relative Fixirung der Formen des kirchlichen Handelns, Lebens u. s. w. nicht ohne menschliche Freithätigkeit zu Stande. Wie dieselbe überhaupt von dem welt- und zeitgeschichtlichen Verlauf der Kirche und damit von nationalen, temporalen, localen Einflüssen u. a. m. abhängig ist, so ist sie auch dem freien Ermessen der Kirche anheimgegeben und unterliegt der Entwicklung und dem Wechsel. Die so entstehenden „*traditiones humanae*“ haben aber nur dann auf Geltung Anspruch zu erheben, wenn sie sich als in Einklang befindlich mit den oben angedeuteten Normen und Principien kirchlicher Selbstorganisation erweisen und dürfen überhaupt nicht als an sich um des Heils willen nothwendige geltend gemacht werden.

«Ad veram unitatem, dicimus, non esse necessariam similitudinem rituum humanorum, sive universalium sive particularium, quia iustitia fidei non est iustitia alligata certis traditionibus.» (Apol. p. 158.)

Docent, quod ritus illi servandi sint, qui *sine peccato* servari possunt et prosunt ad tranquillitatem et bonum ordinem in ecclesia . . . De talibus rebus tamen admoventur homines, *ne conscientiae onerentur*, tamquam talis cultus ad salutem necessarius sit.» (Conf. Aug. XV.)

92. Aus dem Verhältniß der Kirche zu ihrem geschichtlichen Verlauf ergiebt sich für diese ihre Arbeit zuvörderst, daß sie nicht der schlechten Freiheit Raum geben darf, die immer wieder von vorne anfangen will. Sie hat vielmehr im Interesse der Geschichtlichkeit das als ein ihr zugefallenes Erbe zu wahren, was einmal einen dem Wesen der Sache entsprechenden, relativ vollendeten Ausdruck gewonnen hat, und soll nicht vergessen, daß der Herr der Kirche seine Gaben nicht nur simultan, sondern auch successiv verschieden vertheilt, und daß, was er einer Zeit verliehen, er dieser für alle späteren Zeiten der Kirche gegeben haben will.

93. Ferner aber hat sie im Gegensatz zur falschen Geschichtlichkeit daran zu halten, daß sie selbst eine werdende ist, und daß ihre Ordnungen alle ebenso entwicklungsfähig als bedürftig sind. Denn Wesen und Erscheinung der Kirche, Kirche und Kirchenthum, decken sich an keinem Punkte absolut. Ueberhaupt kann die Kirche einer gegebenen Gegenwart nur dann lebendige Bewahrerin des Ueberkommenen sein, wenn sie sich kraft ihrer Freiheit und Selbstständigkeit zugleich als Bildnerin desselben erkennt und erweist.

94. Endlich folgt daraus, daß die Kirche, weil sie noch im Fleische lebt und die Sünde d. h. auch das der Ordnung Widerstrebende um sich und an sich hat, ihrer gesammten Organisation nothwendig auch eine rechtliche Gestalt und die Form des Gesetzes geben wird, so daß Jeder, der zur Kirche gehört, sich auch dieser rechtlichen Ordnung untergiebt. Das widerspricht nicht ihrer Freiheit und ist selbst als eine Folge ihrer Anerkennung der bestehenden göttlichen Weltordnung zu betrachten, die allenthalben die Form des Gesetzes hat. (Doch s. den folg. Pkt. 96 ad 3).

95. Indem die Kirche demgemäß nicht bloß ihre Lebensthätigkeiten ordnet, sondern sich selbst als irdische Gemeinschaft konstituiert, bildet sie rechtlich geordnete Lokalgemeinden, deren Complex die Kirche in ihrer empirischen Gestalt und Erscheinung ist. Diese Kirche, als rechtlich geordnete Gesamtgemeinde oder als der empirische Leib der Gemeinden (*societas externa, politia canonica*), ist allerdings erst nach den Gemeinden da, aus denen sie besteht, während die wesentliche Kirche, der sümlich-übersümliche Leib Christi, die Mutter aller Gemeinden, die Seele der empirischen Gesamtkirche und der allzeit und allenthalben identische Gegenstand des Christenglaubens ist.

96. Bei der großen Bedeutung, die das Kirchenthum für den irdischen Bestand und Fortbestand der Kirche hat, darf diese doch nie vergessen, daß jenes nur um der wesentlichen Kirche willen da ist und daß sie selbst nicht eine Gesetzesanstalt, sondern eine Gnadenstiftung ist. Nach diesem Grundsatz hat:

1) die Kirche sich stets eine freie Stellung zu ihrer

Ordnung zu bewahren, da sie für dieselbe wohl göttliche Namen, Stiftungen und Directiven, aber keine göttlich eingesetzten Formen empfangen hat. Es giebt keine absolute Form der Lehrweise, des Cultus, der Zucht, der Verfassung. Sie hat deshalb zu unterscheiden, nicht so sehr zwischen Heilsordnung und Kirchenordnung, sondern innerhalb der Kirchenordnung hat sie zu unterscheiden zwischen dem, was ihr durch die Gnadenordnung und dem, was ihr durch die Naturordnung gegeben ist, und demgemäß weiter zwischen dem, was in ihr *juris divini* und was *juris humani* besteht. (S. oben Pkt. 89 ff.).

2) Es ist die Kirche verpflichtet, da und dann, wo und wann ihre Wahrheit und ihr Wesen in ihren bewährten Formen und Ordnungen angetastet wird, diese aufrecht zu erhalten, denn wie keine absoluten Formen, so hat und kennt sie auch keine absoluten *Adiaphora*. (Form. Conc. p. 551 ff. u. 697 ff.)

3) Endlich hat die Kirche ihre Ordnung nicht im Geiste und Sinne weltlicher Herrschaft aufzustellen und zu handhaben. Auch hiebei muß sie kund geben, weß Geistes Kind sie ist und darf keinem Zweifel darüber Raum lassen, daß sie nicht eine *politia externarum rerum, sicut aliae politiae*, sondern *principaliter* eine *societas fidei et Spiritus Sancti* ist. S. Apol. p. 156, 23 ff.

H. Die Kirche und die Kirchen.

97. Bei einer normalen Entwicklung würde die Kirche, wie das apostolische Zeitalter beweist, sicherlich auch in einer Mannigfaltigkeit eigenthümlicher Kirchengestalten, bedingt durch den Unterschied der Gnadengaben und der Persönlichkeiten, der Völker und Zeiten, sich dargestellt haben; denn ihre Einheit ist keine todte, sondern eine lebendige. Aber verschiedene Confessionen hätte es nicht gegeben, denn die Einheit des Glaubens und des Bekenntnisses auf dem Grunde der heil. Schrift würde die gemeinsame Basis der verschiedenen Individuationen der Kirche und das sie alle fest und frei umschließende Band gebildet haben.

98. Jetzt aber ist es nicht so; die äußere Einheit ist gebrochen, weil die innere fehlt. Die Sünde, die in die Ent-

wicklung eingedrungen, hat die Trennung der Kirche in Confessionen verschuldet, indem sie Unterschiede hervorgerufen hat, die tief in den Grund und das Wesen derselben eingreifen; denn das ist der Kirche wesentlich, Kirche des Bekenntnisses zu sein. Sie hat es verursacht, daß man sich nicht allgemein und gleicherweise der alleinigen Norm des göttlichen Wortes unterworfen hat; sie hat trübend, hemmend und zerstörend auf die den Confessionen verliehenen Gnadengaben eingewirkt; sie hat endlich den natürlichen, geschichtlichen Factoren einen maßgebenden Einfluß auf den Glauben und das Leben der Kirche eingeräumt.

99. Zwar besteht trotz dessen noch die innere, unsichtbare Einheit der Gläubigen aller Confessionen fort und diese kann auch nicht aufgehoben werden, aber das eben ist das Abnorme, daß die Einheit eine nur unsichtbare ist; und so weit sie eine noch erkennbare ist — in den ökumenischen Symbolen, die den historischen Unterschied von katholischer Christenheit und häretischen Secten begründen, — reicht dieselbe nicht aus, und vermag ebenso wenig die Trennung aufzuheben, wie sie diese zu verhüten vermocht hat. Denn theils gehen die trennenden Unterschiede über jene Symbole hinaus und beziehen sich auf Glaubensfragen, die erst in der spätern Entwicklung der Kirche zu Tage getreten, theils wirken sie wiederum auf jene zurück und lösen auch die in ihnen gegebene Einheit mehr oder weniger wieder auf.

100. Die Confessionen sind getrennt, nicht weil sie ein verschiedenes Kirchenthum oder je ein anderes *donum* haben, sondern weil sie im Wesen, im *πνεῦμα* differiren. Die Ursache der Trennung liegt in der Alteration des Grundverhältnisses (zu Christo) und besteht in einer verschiedenen ethisch-religiösen Bestimmtheit des Heilsglaubens. Diese Verschiedenheit im Princip hat erst die Differenz im Bekenntniß und weiter eine solche Unterschiedenheit des Kirchenthums zur Folge, die eine gegenseitige Ergänzung oder einen unmittelbaren Austausch der Gaben und Ordnungen unmöglich macht.

101. Es ist möglich, daß alle Confessionen irren, d. h. daß keine in ihrem Princip und in der Substanz ihres Be-

kenntnisses die Wahrheit und Reinheit apostolischen Christenthums und Kirchenthums mehr darstelle, sondern jede nur mehr oder weniger, nach der einen oder andern Seite getrübt und entstellt. In so hohem Grade auch ein solcher Zustand den Bestand der Kirche selbst bedrohen würde, a priori läßt sich doch nicht behaupten, daß er unmöglich sei. Sollte dem aber faktisch so sein, dann ist auch der Kirche durch keine Vereinigung aller oder einiger Confessionen zu helfen, das müßte den Schaden nur noch ärger machen; dann kann die Einheit nur hergestellt werden durch Rückkehr zur Wahrheit d. h. durch eine radikale Reformation der Kirche aus dem gesunden und vollen Princip apostolischen Glaubens und Zeugnisses heraus.

102. Die lutherische Kirche hat aber von Anfang an das wohlbegründete Bewußtsein gehabt, daß der Herr durch den Dienst Luthers seiner Christenheit eine solche Reformation schon geschenkt hat, und daß sie in ihrem Princip (nach der näheren Bestimmtheit seiner beiden Seiten, der materialen und formalen) und in der demgemäß entwickelten Substanz ihres Bekenntnisses die apostolische Wahrheit lauter und rein, darum auch das wahrhaft katholische Einheitsband der Kirche Christi in sich trage.

103. Das ist ihr aber gegeben nicht als dieser gesonderten Gemeinschaft, auch nicht als ein besonderes Charisma, das etwa mit ihrem occidentalischen, oder speciell germanischen Charakter zusammenhängt — wie von der eigenthümlichen Gestalt ihres Kirchenthums allerdings gesagt werden muß — sondern das verdankt sie ihrem Lebenszusammenhange mit der ganzen Kirche, das ist also auch in ihr der ganzen Christenheit gegeben, gehört dieser an, ohne an das empirische lutherische Kirchenthum gebunden zu sein, und steht und fällt lediglich mit dem Christenthum d. h. mit der wesentlichen Kirche selbst, die nicht fallen kann und wird.

104. In Folge der abnormen Entwicklung ist somit zu dem zeitweilig normalen Gegensatz von wesentlicher und empirischer Kirche der anomale von wahrer und falscher Kirche hinzugekommen, — ein Gegensatz, der natürlich nur auf Seiten der erscheinenden Kirche zu Tage treten kann und mit dem das ausgesagt

werden soll, daß die natürliche, aber die Wahrheit und Einheit nicht aufhebende Incongruenz (Pkt. 53), die zwischen der wesentlichen und empirischen Kirche, d. h. also auch zwischen dem Worte Gottes und dem formulirten Bekenntniß besteht, nun zu einer widernatürlichen Spannung und zu einem verschuldeten Widerspruch geworden ist, in Folge dessen die empirische Kirche sich selbst eben so weit von der wesentlichen und diese von sich ausschließt, als sie den Irrthum grundsätzlich und bekenntnißmäßig in sich einschließt.

105. Weil aber die wesentliche Kirche ihre Glieder (die Gläubigen) in allen Confessionen hat, weil ferner die lutherische Kirche selbst keineswegs die adäquate oder gar vollendete Erscheinung von jener ist, darum darf dieselbe weder sich als die Kirche allein bezeichnen, noch den andern Confessionen den Namen Kirche schlechtweg absprechen, so lange diese sich noch zu den ökumenischen Symbolen bekennen. Wohl aber hat sie das Recht, sich als die Kirche des reinen, schriftmäßigen Bekenntnisses zu bezeichnen. Und weil sie das ist, weil die wesentliche Kirche zur Zeit in ihrem Bekenntniß allein den wahren (wenn auch noch nicht intensiv und extensiv vollkommenen) Ausdruck ihres Glaubens hat, darum darf und muß von ihr gesagt werden, daß sie in Mitten der wahren und wesentlichen Kirche stehe, während von den andern Confessionen umgekehrt gilt, daß die wesentliche Kirche auch in ihnen vorhanden ist, und zwar je nach dem Maße ihres verschiedenen Verhaltens zur schriftmäßigen Wahrheit oder zum schriftwidrigen Irrthum.

106. Das ist die der lutherischen Kirche zugewiesene Stellung in der Entwicklung des Reiches Christi auf Erden. So frei sie sich auch ihrem Kirchenthum gegenüber zu verhalten vermag (wie sie ja auch von Anfang an verschiedenen Formen in ihrer Mitte Raum gegeben), von ihrem Glauben und ihrem Bekenntniß kann sie nichts aufgeben, ohne ihren apostolischen Charakter aufzugeben und auf ihren ökumenischen Beruf zu verzichten. Sie hat vielmehr jene ihre Stellung gegen den Unionismus und gegen den Separatismus zu behaupten.

107. Der Unionismus tritt dem apostolischen, der Separatismus dem katholischen Charakter der lutherischen Kirche zu nahe. Jener will nicht die centrale Stellung ihres Glaubens und Bekenntnisses zugestehen und leugnet, daß sie die Kirche des schriftmäßigen Bekenntnisses ist; dieser verkennt die Individualität ihres Kirchenthums und sieht in ihr schlechtthin und ausschließlich die Kirche Christi auf Erden. Ueberhaupt scheidet jener Kirche und Kirchenthum zum Schaden der wesentlichen Kirche und bindet da, wo die Wahrheit noch trennt; während dieser Kirche und Kirchenthum nicht genug unterscheidet zu Gunsten des letzteren, und auch da trennt, wo die Wahrheit noch bindet. Beide sind darin eins, daß sie die sichtbare Kirche und die empirische nicht auseinanderhalten, aber jener um die wesentliche Kirche als die unsichtbare zu bestimmen, dieser um sie schlechtweg an eine bestimmte empirische Gestalt und Erscheinung zu binden.

108. Es ist der luth. Kirche wesentlich, Kirche des Bekenntnisses zu sein und sie ist sich dessen aus Gottes Wort gewiß, die Kirche des schriftmäßigen Bekenntnisses zu sein. Wird Letzteres nicht bestritten, so entziehe man sich auch nicht den Consequenzen, welche dieses Zugeständniß für die derzeitige Unionsfrage hat; wird es bestritten, so verbinde man sich nicht gegen besseres Erkennen mit den vermeintlichen Irrthümern dieser Kirche; geschieht es aber dennoch, weil man überhaupt die Bedeutung des Bekenntnisses geringer anschlügt (sei es im Sinne der bekenntnißlosen oder der bekenntnißfreien Union), so muß man der lutherischen Kirche nicht zu, sich selbst aufzugeben, und sei so gerecht, anzuerkennen, daß jede derartige Union eine Negation ihres Princips und eine Absorption ihres Wesens nothwendig mit sich führt.

109. Ueberhaupt sollte die sogenannte Union des Consensus d. i. die bekenntnißfreie einsehen: 1) daß sie nothwendig der bekenntnißlosen als Erbe zufallen muß und wird; denn theils scheidet in der Geschichte doch zuletzt die Consequenz des Princips, theils ist sie von Hause aus mit dem Widerspruch behaftet, daß sie eine Union des Dissensus erzwingen will, obgleich sie sich euphemistisch Union des Consensus nennt; und 2) daß sich's bei der

Unionsbewegung unsrer Tage eigentlich nicht mehr um den Gegensatz von Confession und Union, sondern darum handelt, an die Stelle der beiden alten evangelischen Confessionen eine neue Kirche nach neuen, der modernen Theologie entnommenen Principien aufzurichten, und daß bei solcher Lage der Sache die lutherische Kirche sich um so mehr zu einem Kampf um ihre Existenz herausgefordert sehen muß.

110. Aber wie die lutherische Kirche in solchem Kampf die heilige Pflicht hat, das ihr Anvertraute zu wahren und auch die äußerste Folge davon, wenn sie dazu gedrängt wird, als ein unverschuldetes Kreuz zu tragen, so soll sie es doch nur so thun, daß sie sich dabei stets offen erhalte für die Union, die der Kirche verheißen ist, und daß sie positiv dieselbe an ihrem Theil ermöglichen helfe. Sie hat zu dem Ende nicht ein Neues zu schaffen oder Altes zu copiren oder Fremdes eklektisch zusammenzuraffen; sie hat nur das ihr inwohnende Princip und die Substanz ihres Glaubens immer treuer, wahrer und voller durchzuführen. Eben dies ihr Princip verbürgt ihr auch die schließliche Vereinigung der gläubigen Christenheit, denn es leitet sie an, festzuhalten an der Wahrheit, die allein einigt, klar und sicher auseinanderzuhalten Kirche und Kirchenthum, freudig anzuerkennen, was sie mehr oder weniger Gemeinsames mit den andern Confessionen hat, treu und ernst weiter zu forschen in dem Worte Gottes, und in solcher Festigkeit und Strebsamkeit, Gebundenheit und Freiheit, Geschlossenheit und Weite des evang. Glaubens mit der ganzen Kirche der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu bekennen: **Credo Unam, Sanctam, Catholicam et Apostolicam Ecclesiam.**

II.

Knöpfen, Tegelmeyer und Lohmüller, die drei Männer der Reformation in Livland und ihre Zeit.

Von

Friedrich Pirne,

cand. theol. zu Götting.

(Fortsetzung.)

Während nun das Werk der Reformation dermaßen gedieh und blühte, wandte sich der demselben äußerst abgeneigte Erzbischof an Plettenberg um Hilfe. Der Herrmeister war in nicht geringerer Verlegenheit, ob er seinem Gegner Hilfe leisten oder es im eigenen Interesse gestatten sollte, daß die Macht des Erzstuhls und mit ihr die der katholischen Kirche Livlands, auf welche aber auch der ganze Bestand des Ordens basirt war, vernichtet würde. Von Jaspers Bitten gedrängt, wollte er ihm schon beinahe seine Hilfe zusagen, als Lohmüller kluger Weise dazwischentrat und die evangelische Sache rettete. Er machte den Ordensmeister in einem Schreiben auf den weit größern Vortheil der Neutralität aufmerksam, indem er ihn bedeutungsvoll fragte: „ob seine gnade nicht leiden kund, das Ir die gebrothenen Naphumer (Rebhühner) selbst In den mund flogen?“ Plettenberg verstand den Wink und blieb neutral, aber bald kam trotzdem neues Leben in die religiösen Zwistigkeiten durch die Wahl Johann Blankfelds, des Bischofs von Dorpat und Reval zum erzbischöflichen coadjutor. Dieser höchst gewandte und politische Mann war eigentlich Jurist und anfangs Professor der Jurisprudenz an der Universität zu Frankfurt an der Oder gewesen¹⁾. Er kam nach Livland, wurde 1515 Bischof von Reval und 1518 auch von Dorpat. In diesen Aemtern hatte er oft Gelegenheit gehabt, mit Lohmüller als damaligen erzbischöflichen Kanzler zusam-

1) Taubenheim pag. 11; ferner den bei Taubenheim abgedruckten Brief Lohmüllers an Georg von Polen, Bischof von Samland.

2) Glärn Chronik, Mon. Liv. ant. I. pag. 195.

menzutreffen und es war eine freundschaftliche Verbindung zwischen ihnen entstanden. Als nun Blankensfeld Coadjutor geworden war, zeigte er seine Wahl Lohmüller an, bevor irgend ein Mensch in Riga davon etwas erfahren hatte. Lohmüller war ihm Verpflichtungen schuldig, denn er bezog von ihm für einige Hilfe in Geschäften mehrere Lasten Getreides für seinen Haushalt und er brachte es auch dahin, daß Rath und Ritterschaft schriftlich in die Wahl willigten, doch nur unter der Bedingung, „daß Erzbischof, Coadjutor und Domcapitel der Stadt die freie Verkündigung und Ausübung der evangelischen Lehre gestatten und die alten Freiheiten und Privilegien bestätigen sollten.“ Blankensfeld zögerte mit der Zusage, suchte die Sache hinauszuschieben und Zeit zu gewinnen. Da starb Erzbischof Casparus Lunde auf seinem Schlosse zu Konneburg am 29. Juni 1524. Blankensfeld wurde zum Erzbischof erwählt und blieb dabei auch Bischof von Dorpat¹⁾. Jetzt schickte er Gesandte nach Riga mit einer Bestätigung der rigischen Privilegien, aber in höchst allgemeinen Ausdrücken; der Religion wurde gar nicht erwähnt, und was die Lutheraner von ihm zu erwarten hatten, ergab sich leichtlich aus seiner Forderung, daß dem katholischen Clerus sofort zwei Stadtkirchen in Riga eingeräumt würden²⁾. Der Rath zu Riga weigerte sich dessen entschieden und forderte im Gegentheil freie Religionsübung. Als Antwort hierauf vertrieb Blankensfeld ohne Zögerung die beiden lutherischen Prediger Brüggemann und Blosshagen aus der Stadt Rokenhusen, wie auch den dortigen Schulrektor Schöppler, — bald theilte auch der gelehrte und fromme Stadtprediger zu Lemsal ihr Schicksal³⁾. Gleich darnach ließ er sich von seiner sämmtlichen Stiftsritterschaft als Erzbischof huldigen und forderte die Rigenfer zum unbedingten Gehorsam auf.

Lohmüller hingegen und ganz Riga mit ihm waren höchst erbittert über Blankensfeld, „weil er die vorkundiger desselben evangelij vund worts gotis In seinem ersten Zugang Ins stiftte zu

1) Gadebusch I, 2. S. 298 und Brebern literarischer Nachlaß S. 51.

2) Hiörn, Mon. Liv. ant. I, pag. 195.

3) Gadebusch I, 2. S. 303.

4) Urndt II, S. 188.

Rige, gleich wie er In den schafftal Christi einkomen, vorjaget vund sein land vund stiftte bey vorlust leibs vund lebens vorboten,“¹⁾ und als der Erzbischof noch ein Mal eine Gesandtschaft, Gehorsam zu fordern, nach Riga schickte, wurde dieselbe ohne Weiteres abgewiesen. „Er solle ihnen freie Religionsübung zusichern, sonst wollten sie von allem Andern nichts wissen.“ Blankensfeld that es aber nicht, und nun bewog Lohmüller die Stadt zu dem Beschlusse: „weder Blankensfeld noch sonst irgend einen Bischof oder Erzbischof in künftigen Zeiten je zum Herrn anzunehmen, sondern sich dem Schutze des Herrmeisters allein zu unterwerfen.“²⁾ Dem gemäß wandte sich nun auch Riga an Plettenberg um Schutz, und als dieser aus politischen Gründen mit der Antwort zögerte, knüpfte die Stadt mit auswärtigen Fürsten Verhandlungen an. Das wurde aber bald sowohl dem Erzbischof als auch Plettenberg kund, und Letzterer hielt es nun für gerathen, insgeheim die Oberherrschaft über die Stadt anzunehmen, wenn er gleich öffentlich noch immer den Vermittler spielte. Bei dieser Gelegenheit brach Lohmüller mit dem Erzbischof völlig. Blankensfeld wollte von ihm die Namen der ausländischen Fürsten, mit denen Riga unterhandelt hatte, erfahren, erhielt aber zur Antwort, es sei genug, daß die Existenz solcher Fürsten am erzbischöflichen Hofe bekannt sei, die Namen brauche man dort nicht zu wissen. Ueber diesen Handel schreibt Lohmüller unter anderm in seinem Brief an Georg von Polen: „Weil aber der Erzbischoff myr die meiste schuld geben, das s. G. (S. Gnaden) aus der stad Rige gehalten ward, hot s. G. myr die laste Roggen vund malzes, zo obsteht, entzogen. Das Ich auch gerne geschen lassen auch weiter nicht gesymmet zu entsangen. Dorzu auch auf seiner G. egliche schriffte zu letzten antworten nicht wollen, darmit sein G. vund ich ganz vund gar geschieden, der demnach nicht vnderlassen, mych oftmals mith großer verheßung auch drevung anzufechten.“³⁾

1) Taubenheim, S. 13: Lohmüllers Brief an Georg von Polen.

2) Taubenheim S. 12.

3) Taubenheim S. 13.

Die Erbitterung Blankenfelds stieg noch durch die und da vorkommende Excesse gegen katholische Heiligthümer, unter denen der Aufstand in der Petrikirche zu Riga am 10. März 1524 der bedeutendste war. Es hatte sich an diesem Tage die Gesellschaft der schwarzen Häupter in ihrem Hause zu Berathungen versammelt, religiöse Angelegenheiten kamen zur Sprache, es entstand ein Tumult und der Haufe der jungen Brüder stürzte mit tollem, unsinnigem Eifer in die Petrikirche, woselbst nun Alles, was zum Altar der schwarzen Häupter gehörte, von Grund aus vernichtet ward¹⁾. — Aber nicht allein in Riga, sondern auch in den andern Städten Livlands begegnen uns bei der Verkündung der neuen Lehre stürmische Auftritte. So z. B. in Reval. Hier wurde die lutherische Lehre durch die vier Prediger Lange, Massien, Gase und Böckhold 1524 eifrigst verkündigt.²⁾ Zwar verlangte Plettenberg, als er davon Nachricht erhielt, der Rath solle den Stadtgeistlichen das Predigen gegen die katholische Kirche verbieten; Rath und Stände gaben aber zur Antwort: ihre Geistlichen hätten nur das reine Wort Gottes gelehrt³⁾. Da erhob die Ritterschaft von Harrien und Wierland, die von den neuen mißverständenen Freiheitslehren Gefahr für ihre Reichthümer fürchtete, beim Herrmeister schwere Anklagen gegen Reval: die Bürger der Stadt hätten den schwarzen Brüdern des Prädicatorenordens die Kleinodien geraubt, so ihnen von der Ritterschaft geschenkt worden wären, man habe die Mönche gröblich gemißhandelt und sie zur Einstellung des katholischen Gottesdienstes wie auch zur Einräumung ihrer Kirchen an die Evangelischen gezwungen; Nonnen wie Mönche hätten geheirathet, — kurz, es stehe der Umsturz aller bestehenden Verhältnisse in Aussicht. Plettenberg, der die Sachlage besser zu beurtheilen verstand, beachtete das wenig, die Stadt wurde aber dadurch zu großer Bitterkeit gegen die katholische Parthei gereizt. — Der Rath führte noch in demselben Jahr 1524 die evangelische Lehre förmlich ein,

1) Rapierſky, ältere Geschichte Riga's, in den „Mon. Liv. ant.“ Bd. IV. pag. CXXVI.

2) Arndt II, S. 189; Gadebusch, „libl. Jahrb.“ I, 2, S. 304.

3) A. von Richter, Gesch. der Ostpreprovinzen, Th. I, Bd. II, S. 262.

und wir begegnen hierbei mehreren stürmischen Auftritten. Als man erfuhr, daß die Dominicaner die ihnen anvertrauten Documente, Patschaften und Geräthe aus dem Kloster fortgeschafft hätten und sich dieses auch aus einer Untersuchung der dessen Verdächtigten herausstellte, wurde ihnen in Folge eines Gemeindebefchlusses vom 16. Januar 1525 befohlen, das Kloster zu verlassen. Sie thaten das, wollten aber auf keinen Fall angeben, wo sie die Klostergüter gelassen hätten, so daß man zu dem Mittel greifen mußte, den Prior, den Subprior und den Procurator gefangen zu setzen. Da endlich bekamen sie die Wahrheit, man entließ die Gefangenen und der ganze Convent zog nach Bornholm ab; die Stadt aber huldigte nach Bestätigung ihrer Privilegien dem Herrmeister allein¹⁾. — Der Rath beschloß ferner, das in der Stadt befindliche Nonnenkloster entweder ganz zu schließen und die Nonnen, welche die evangelische Lehre nicht annehmen wollten, aus der Stadt zu verweisen, oder ihnen doch wenigstens zu verbieten, Novizen anzunehmen. Der Adel, der seine Töchter meist dort erziehen ließ, legte gegen ein solches Verfahren beim Ordensmeister Protest ein, erhielt aber von Plettenberg einen ganz allgemeinen Bescheid, der bloß zur Ruhe und Eintracht ermahnte.

Die unruhige Stimmung pflanzte sich noch weiter fort und es erhoben sich besonders in Harrien und Wierland mehrmals Aufstände unter den Bauern. — Etwas ruhiger, aber doch auch nicht ohne tumultuarische Ereignisse, war die Einführung der Reformation in Desel durch den dortigen Bischof Johann Kiewel, 1524²⁾. — Die größten Unruhen aber treten uns in Dorpat entgegen. Hierher kam im Herbst 1524 aus Schweden, von wo er auch schon Unruhen halber vertrieben worden war, der schwäbische Kürschner Melchior Hofmann, welcher in Wittenberg Luthers Lehre kennen gelernt hatte und mit schwärmerischem Eifer derselben zugeworfen war. Voll sectirerischen Hochmuthes trat er predigend in Dorpat auf, und wenn er sich auch nur bescheiden den „armen Laienpelzer“ nannte,

1) Brachmann S. 59.

2) Arndt II, S. 189.

so behauptet Arndt dennoch, daß hinter dieser Demuth sieben Teufel gesteckt hätten¹⁾. Seine Predigten fanden großen Beifall, so daß der Vogt Blankensfelds²⁾ es für rathsam hielt, den Kürschner kurz nach Weihnacht 1524 oder in den ersten Tagen des Januar 1525 gefangen zu nehmen.³⁾ Da erhoben sich aber die Bürger und „jungen Gesellen“ und ließen sich mit des Vogts Leuten in ein Handgemenge ein, so daß von Seiten der Bürger 2 Deutsche und 2 Nationale todt auf dem Plage blieben. Der Vogt zog sich ins Schloß zurück, die ganze Gemeinde aber erhob sich, brach sämtliche Kirchen auf, schlug alle Bilder und Leichensteine in Stücke, riß die Schränke auf und verbrannte in „Sünt Peters Kercken“ alle Tafeln. Das Schloß ward hierauf mit revalschen Knechten besetzt⁴⁾.

Diese Unruhen erfüllten den Rath von Dorpat mit Mißtrauen gegen Hofmann und es wurde behufs Einführung der evangelischen Lehre beschlossen, den Stadtsecretair Joachim Sassen nach Riga zu schicken und den dortigen berühmten Prediger an der Jacobikirche, Tegelmeyer, zu ersuchen, daß er auch nach Dorpat kommen und daselbst das Evangelium verkündigen möchte. Am Donnerstag „na der Befehrung Pauli“ reiste Tegelmeyer ab und kam am 1. Februar 1525 in Dorpat an. Er blieb daselbst vier Wochen lang, predigte zwei Mal täglich „wie de Rath und de Gemende es von my begehre,“ sorgte für gründliche Schriftkenntniß und erklärte zu diesem Zweck auch selbst den Propheten Maleachi den Gebildeten in lateinischer Sprache. Am „Dinsdag vor Ascherdag“⁵⁾ (28. Februar) reiste er von Dorpat wieder ab und gelangte am Sonntage Invo-cavit nach Riga. — Durch den ungeheuren Beifall, der Tegelmeyer von allen Seiten gezollt ward, trat Hofmann bedeutend in den Hintergrund und hielt es für rathsam, einstweilen Dorpat zu verlassen

1) Arndt II, S. 193.

2) Blankensfeld war ja als Erzbischof zugleich Bischof von Dorpat geblieben.

3) Arndt, Theil II, S. 190.

4) Gadebusch „Istl. Jahrbücher“ I, 2. S. 304.

5) Arndt II, S. 190; Gadebusch: Istl. Jahrbücher, I, 2. S. 309.

und seine Wiederkunft bis auf gelegener Zeit zu versparen. Er begab sich nach Riga, wohin man, wie er sich späterhin darüber ausdrückt, „merkliche, ungeschwungliche Lügen“ über ihn geschrieben und ihm vermuthlich jene Unruhen (gewiß nicht mit Unrecht) aufgebürdet hatte¹⁾. Er scheint sich hier mit den beiden Hauptpredigern Knöpfen und Tegelmeyer der Lehre wegen besprochen zu haben, und schrieb von dort an die Dorpater „aus dem Munde beider Zeugen (Knöpfens und Tegelmeyers)“, daß das Evangelium von christlichen Lehrern nicht anders vorgetragen werde und nicht anders in der Schrift gegründet sei, als er es ihnen verkündigt habe; dann verließ er Riga, ohne sich bei den dortigen Predigern in Verdacht gesetzt zu haben und begab sich bis auf Weiteres nach Wittenberg, wo er sich das Jahr 1525 hindurch aufhielt.

So sehen wir denn, daß um diese Zeit sich ein unruhiges Treiben des ganzen Landes bemächtigt hatte und bei solchen allgemein schwankenden Zuständen drangen sämtliche Stände Livlands, besonders das aufgeregte Dorpat, auf einen Landtag. Der Herrmeister setzte auch einen solchen fest und er wurde zum 2. Juli 1525 am Tage visitationis Mariae nach Wolmar ausgeschrieben²⁾. Lohmüller suchte nun auf jede Weise die Stände des Landtages schon im Voraus für seine Sache günstig zu stimmen und schrieb aus dem Grunde einen Brief an den Landmarschall des Ordens Johann Plather, genannt von dem Bröle, in welchem er die evangelische Lehre gegen alle Anschuldigungen zu rechtfertigen sich bestrebte. Diesem Briefe legte er noch eine Abhandlung bei unter dem Titel: „das babst, bisschove vnd geistlich Stand kein land vnd leuthe besitzen, vorstahn vnd regiren mugen“³⁾. Alle Obrigkeit, so argumentirt er, sei ja weltlich, das Bischofthum aber sei nach Pauli eigenen Worten „ein dynstbarlich werck vnd kein herschaft.“ Papst und Bischöfe seien nur gottlose, gleißende Larven, sie ließen sich wol Statthalter und Nachfolger Christi und der Apostel nennen, aber statt selbst in

1) Gadebusch, ebendaselbst S. 310.

2) Arndt II. S. 190; Taubenheim S. 14.

3) Taubenheim S. 15 u. 16.

alle Welt zu gehen, Gottes Wort zu verkündigen, hätten sie ihre Messen und ihres Gaukelwerkes Anzahl in ihren Domkirchen ungelehrt und unwissenden Chorschülern überlassen. . . — Der hochwürdige Herrmeister sammt seinen würdigen Herren Mitgebietigern könnten wol Livland allein regieren ohne solche Larven und Gaukelfürsten. Der Orden existire im Lande nicht durch die Macht der Bischöfe, sondern allein aus göttlicher Vorsehung und Ordnung, der Herrmeister habe also die alleinige Pflicht, seine Untersassen gegen bischöfliche Anmaßung zu vertheidigen. Die Stadt sei gesonnen, den Erzbischof und seine Nachfolger für ewige Zeiten von der Oberhoheit auszuschließen. Die Abhandlung endigt mit den Worten der Schrift aus Psalm 2: „Darvonne Ir kunig wollet vornehmen vund euch vmderrichten lassen, die Ir richtet den erdboden. Lasset vs zerbrechen Ire Bande vnd Ir Buch weit von vs werffen. — τελος. —“ Dieser Ansicht waren auch alle andern Städte und ihre Abgeordneten. Lohmüller aber beeiferte sich den Ordensmeister, wo er nur mit ihm zusammen traf, für seine Sache zu gewinnen. Der deutsche Orden werde nur Nachtheil, Unfug und Urtheil vor Gott und Menschen davon haben, wenn er das ihm dargebotene Glück der Alleinherrschaft ausschlagen und mit den Gottlosen heucheln wolle.

Zum angefügten Termin versammelte man sich nun von allen Seiten zum Landtage. Die rigischen Abgeordneten beschloffen ihren Prediger Sylvester Tegelmeyer mit zu nehmen, und er schloß sich ihnen auch willig an, um frei und offen vor Herrmeister und Erzbischof das wahre Wort Gottes verkündigen zu können. Es war das nicht sein erster Ausflug in's Land, denn es wird uns berichtet, daß, während Knöpken in seiner Wirksamkeit sich nur auf die Stadt allein beschränkte und dort großen Fleiß und Standhaftigkeit entwickelte, Tegelmeyer sich die geistliche Bedienung der Vorstädte angelegen sein ließ und öfters Reisen in's Land hinein machte¹⁾. Seine Anwesenheit in Dorpat haben wir schon oben besprochen und auch nach Wolmar machte er nun sich freudig auf, woselbst er des „Donnersdages up Petri vnd Pauli“ 1525 mit dem Herrmeister

1) Bergmann, Gesch. der rig. Stadtkirchen S. 29. Dr. Buchholz's handschriftliche Notizen.

zugleich anlangte¹⁾. Der Erzbischof und sein Anhang war noch nicht da, wol aber schon der größte Theil der sonstigen Abgesandten, und Tegelmeyer hub gleich am andern Tage an zu predigen über Matth. 19: „Sehet, wir hebbent alles verlahen etc.“²⁾. Der Herrmeister hatte ihm die vollständigste Freiheit der Predigt zugesichert und der unermüdlche Arbeiter trug Tages darauf „des Sonnabends na Petri vnd Pauli“ das Evangelium Matth. 21: „Myñ Huß ist en Bethhuß“³⁾ mit dem gewöhnlichen Feuer vor. Sei's aber nun, daß Tegelmeyers feurige Reden auch hier wieder Unruhen erregten, oder sei's aus bloßer Vorsicht: der Herrmeister ließ ihm sagen, er möge sich davor hüten, einen neuen Aufruhr zu machen, — man habe dergleichen Beispiele ja schon an verschiedenen Orten gesehen und die Bauern ständen noch täglich auf wider ihre Herren. Dem Meister mögen hiebei die Unruhen in Harrien und Wierland vorgeschwebt haben. Am demselben Sonnabend war nun auch der Erzbischof von Konneburg her eingetroffen, gleich nach ihm Georg von Tiesenhausen, Bischof von Reval, mit einer Begleitung von „200 Pferden“. Letzterer hatte kaum von Tegelmeyers Predigten gehört, als er dem Herrmeister sofort einen Brief zuschickte mit der Aufforderung, den rigischen Geistlichen gefangen zu setzen, was aber keineswegs geschah. Am Sonntag Morgen begann der Landtag und Tegelmeyer beabsichtigte an diesem Tage die deutsche Messe zu singen; da sandte aber Plettenberg seinen „Schaffer“ zu ihm und ließ ihm sagen, er möge sich „süßkes entholden“, er könne wol frei predigen, das würden „syne gnade“ wol leiden, die Messe jedoch könne er ihm nicht gestatten. Tegelmeyer predigte nun sowol am Morgen desselben Sonntages als auch am Mittage noch ein Mal über das Festevangelium von der Heimsuchung Mariae und lehrte mit gleicher Unermüdlchkeit auch während aller folgenden Tage.

Der Landtag war mit den üblichen Feierlichkeiten eröffnet

1) Arndt II, S. 190. Tegelmeyer's eigenen Aufsatz.

2) Gadebusch, libl. Jahrbücher I, 2, S. 322.

3) Vergl. hierüber den schon früher angeführten Auszug aus dem Döplinschen Predigerverzeichnis (nach Dr. Buchholz's Notizen.)

worden. Am frühen Morgen waren sämtliche Bischöfe in die Kirche gegangen und hatten sich darauf nach gehörter Messe in die Bildstube begeben, woselbst der Herrmeister angab, warum und wozu der Landtag ausgeschrieben worden sei. Das Erste, was zur Sprache kam, war eine bittere Klage der Bischöflichen gegen die Stadt Riga. Bald gelang es dem gewandten Blankenfeld, die Ordensherrschaft für sich und seine Sache zu gewinnen und, wie Lohmüller in seinem Brief an Georg von Polen sich ausdrückt, denselben gegenüber mit seinen „fleschlichen argumenten vmb auß der heiligen schrift sein weltlich Regiment vnd stand widder der von Rige berichtung“ zu beweisen¹⁾. Stiftsritterschaft, Orden und Bischöfe hielten unter sich Berathungen und einigten sich zu einem Bündniß. Die Städte wurden ganz und gar ignoriert, selbst der Herrmeister hatte sie verlassen. Während die städtischen Abgeordneten der festen Ansicht waren, daß noch nichts beschlossen worden sei, erhielten sie zum Schluß des Landtages ganz zufällig und unerwartet eine Abschrift des Necesses durch einen jungen Mann aus des Herrmeisters Cancellari; Lohmüller und Joachim Sassen sahen ihn durch und fanden ihn völlig geschlossen und richtig. Da stand es drin, klar und bestimmt, daß Alles beim Alten bleiben, die katholische Lehre ungefährdet erhalten, keine Neuerungen geduldet werden sollten. Wichtige Streitigkeiten sollten entschieden werden durch ein neuerrichtetes Schiedsgericht von zwanzig Personen²⁾, bestehend aus zwei Prälaten, dem Ordensmeister, zwei Gebietigern, zwei Ordensgliedern von diesseits und jenseits der Düna und je zwei Gliedern aus jeder Ritterschaft, wobei Harrien und Bierland besonders gerechnet waren; Ordensmeister und Erzbischof sollten die Vollzieher der Urtheilssprüche dieses Gerichtes sein. Nonnen und Mönche sollten den Klöstern wiedereingeliefert und alles der katholischen Kirche Entrissene bis zur gerichtlichen Entscheidung eines Concils aufbewahrt werden. — Die städtischen Abgeordneten, an ihrer Spitze Lohmüller, protestirten feierlich gegen diese

Bestimmungen¹⁾, es half ihnen aber beim Herrmeister nichts. Zwar meinten etliche Ordensverwandte, es sei nur „lauther vorblumung“ der Bischöfe halber, auf die Städte sei nichts gemünzt, doch Lohmüller entgegnete ihnen hierauf in aller Aufrichtigkeit, es schiene ihm wol keine „vorblumung“ zu sein, da soviel Siegel daran hiengen. Der Necess blieb trotz alles Widerspruchs in voller Kraft und es blieb Lohmüller im Hinblick auf seine vergeblichen Bemühungen nichts übrig, als klagend auszurufen: „Ich hab's getreulich gement, got wil's anders haben! ich sal mein haupt nicht zo sehr vumne egllicher leuth willen czurbrechen.“

Tegelmeyer hatte inzwischen ununterbrochen gepredigt und daneben den Propheten Jesaja ausgelegt, zum größten Aerger der katholischen Parthei. Am Mittwoch, drei Tage nach Eröffnung des Landtages, ging er nach seiner Gewohnheit wieder zur Kirche, fand aber die Kanzel schon besetzt durch einen „swarzen monnich vpon Dominici ordinis,“ den die Hofleute aus Harrien und Bierland mitgebracht hatten. Dieser hub eben an lateinisch zu reden: „In nomine patris et filii cet.“ da trat Tegelmeyer, vom allgemeinen Murren des Volkes unterstützt, auf ihn zu und sprach: „Broder, stieg af, ick will ersten predigen, predige du daarna²⁾.“ Der Mönch gehorchte, aber jetzt stürzten die Hofleute aus Harrien und Bierland auf Tegelmeyer zu, rissen ihn von der Kanzel, drangen mit Messern und Fäusten auf ihn ein und schrien ihn an: „du Bööreder, du bedreger vunde schelm, du wilt vns brade vumne land vnd Ruede bringen, dyn Schalkheit soll nu vphören. Pfy, pfy dy an!“ Sie hätten ihn beinahe umgebracht, doch, trat Marcks Hane, ein gut evangelischer Mann vom Hofgesinde des Herrmeisters dazwischen und gebot im Namen seines Herrn, welcher dem rigischen Prädicanten selbst die Predigt gestattet habe, Ruhe. Das Gerücht vom Angriff hatte sich wie ein Lauffeuer verbreitet, schon wollte das Hofgesinde des Ordens Allarm schlagen und schon war die Trommel aus dem Schloß auf der Zugbrücke, da machte sich Tegelmeyer auf mit den

1) Taubenheim S. 17.

2) Richter, Gesch. der Ostseeprovinzen, I. c. S. 264.

1) Papierstyk, ältere Gesch. Rigas, „Mon. L. a.“ Tom IV. pag. CIII.

2) Gadebusch, bibl. Jahrbücher, I, 2. S. 322; Taubenheim a. a. D.

Worten: „wer gots wort horen wold, sold Ime nachuolgen,“ ging von unübersehbaren Volksmassen begleitet, auf den St. Antoniuskirchhof, ließ das Volk dort „im freien Felde stahn“ und daselbst, sagt Lohmüller ¹⁾, „hielt Herr Silvester eijnen trefflichen Sermon über Jesaja 1: Wortho schall my de Veelheit juwer Offer? vund vuret (strafete) herlich die gothlosen.“ Plettenberg hielt es unter solchen Umständen für gerathen den Tegelmeyer, als dieser am andern Tage wieder predigen wollte, auf kurze Zeit die Predigt zu untersagen ²⁾. Trogdem wollte jener es dennoch thun, aber es ging nicht, weil die schwarzen Häupter ihre Versammlung hielten; bald erhielt er vom Herrmeister auf's Neue die Erlaubniß zur Verkündigung des Evangelii in der Kirche und benutzte solche auch fleißig bis zum Schluß des Landtags. Zu jeder Zeit war die Kirche voll Zuhörer, von den Bischöfen aber und sonstigen Landeshäuptern kam Niemand dahin, trogdem, daß des Erzbischofs Herberge unmittelbar neben dem Gotteshause sich befand. Bei aller Feindseligkeit der Katholiken fand sich doch Niemand, der von Tegelmeyer Rechenschaft begehrt oder ihm öffentlich widersprochen hätte.

Dem Erzbischof war es zwar gelungen, sein Recht zu weltlichem Regiment dem Ordensmeister gegenüber zu erweisen und Lohmüller, der in der Versammlung gegen ihn auftrat, war barsch zurückgewiesen worden, das ganze Volk war aber in Allem der Ansicht der Städter und die katholische Parthei hatte dazu durch ihr eigenmächtiges Verfahren auf dem Landtage sich großen Haß zugezogen. Es war so weit gekommen, daß das Hofgesinde des Ordens und sogar das des Erzbischofs sich zusammen gethan und beschlossen hatte, ihren vorigen Gottesdienst abzuthun und rechte evangelische Prediger zu halten ³⁾. Diese Stimmung des Volkes nöthigte Plettenberg, die Predigt des Wortes Gottes lauter und rein seinem ganzen Orden zu gestatten, und „sie war auch ursach“, sagt Lohmüller, „das sie In dem besigelten Receffe keiner vorbitung (Verbot) zu predigen gedacht hatten, wie woll all artickei dorinne enthalten heim-

1) Lohmüllers Brief an Georg v. Polen; a. a. O.
 2) Gadebusch, libl. Jahrbücher I. 2. S. 324.
 3) Brachmann, S. 47...; Taubenheim, S. 18...

lich gegen das Rechte wort gotis lauten ¹⁾.“ — Blankensfeld hatte nun Gelegenheit genug gehabt, zu der Einsicht zu kommen, daß ein Gegner, wie Tegelmeyer, ihm unendlich viel schaden könne, und als er sich „des Sondages morgens na Visitationis“ zur Abreise von Wolmar anschickte, da sandte er den Wolfgang Loß, einen seiner Stiftsritter, zu Tegelmeyer und ließ ihm sagen, er möchte doch entweder sogleich zur gütlichen Verständigung sich bei ihm einfinden oder ihm nach Konneburg folgen, in welchem letztern Falle er den Herrn Wilhelm Ticken mit vier Pferden zu seiner Verfügung lassen werde ²⁾. Der Rigische Concionator hatte dagegen seine Gründe, ein Zusammentreffen mit dem Erzbischof in dessen eigenem Hauptschlosse Konneburg zu vermeiden, er gab ihm daher zur Antwort: wolle er ihn durch ein eigenhändiges Schreiben zu einer derartigen Zusammenkunft einladen, so sei er bereit, sich ihm in Treiden zur Verfügung zu stellen. Ob aus dieser Besprechung was geworden, darüber findet sich nichts bei den livländischen Geschichtschreibern, jedenfalls sehen wir Tegelmeyer gleich darauf wieder in Riga in alter gewohnter Thätigkeit.

Der Erzbischof, dessen Verhältnisse sich trotz der Wolmar'schen Beschlüsse doch um nichts gebessert hatten, wandte sich an Lübeck um Unterstützung. Es wurde in der Sache ein Hansetag der Städte Lübeck, Rüneburg und Hamburg gehalten und von denselben ein Mahnschreiben zum Frieden nach Riga gesandt, welches noch durch eine besondere Botschaft Blankensfelds unterstützt wurde. Die Rigenser sollten sich doch hüten vor falscher Lehre und Zwietracht und das Beispiel, so an Mühlhausen statuirrt worden sei, recht beherzigen, das seiner Mauern und Thürme beraubt, einem Aschenhaufen gleich geworden sei ³⁾; sie möchten ihrer Unterthanenpflicht eingedenk sein und dem Erzbischof gebührend huldigen. Ueber dieses Schreiben war Lohmüller höchlich erbittert und äußerte sich in seinem Briefe an Georg von Polen; über Blankensfeld folgendermaßen: „Wolt er ein Erzbischoff sein, der sein schaff wol weiden vund vor dem an-

1) Brachmann l. c.
 2) Arndt l. c.; Gadebusch, libl. Jahrbücher, I. 2. S. 324.
 3) Bei Taubenheim Lohmüllers Brief an Georg von Polen.

lauf der Wulffen erwerben kund, sold sich So ersten selbst erwerben vnd vortegedingen, wie eynem Bischoff zugehoert, weil er aber das nicht kan, was sold vns sulich ein heilloffer midlinger thun?“ Nun ließ sich Blankensfeld auf Unterhandlungen ein. Er ließ den Rigenfern Bestätigung ihrer Privilegien und freie Verkündigung des göttlichen Wortes antragen, doch solle so gepredigt werden, daß zwischen Katholischen und Evangelischen keine Zwietracht herrsche. Wenn auch dieser Antrag einmüthiglich von der Stadt verworfen wurde, so war doch ihre Lage zu der Zeit nichts weniger als beneidenswerth. Der Bischof war ihr Feind und Plettenberg hatte sie verlassen. Da wandten sich nun ihre Blicke auf den eben lutherisch gewordenen Markgrafen Albrecht von Brandenburg, zur Zeit Herzog von Preußen, den gewesenen Hochmeister des von ihm selbst aufgelösten deutschen Ordens. Er hatte immer ein sehr freundliches Benehmen seinem frühern Untergebenen, Plettenberg, gegenüber an den Tag gelegt und seine Absicht, noch ferner Freund der livländischen Stände bleiben zu wollen, oft ausgesprochen; so noch in jüngster Zeit auf dem Landtage zu Wolmar, woselbst sein Abgeordneter, Friedrich von Heideck, sich sehr freundschaftlich gegen die rigischen Gesandten benommen¹⁾ und sie des steten Schutzes seines Herrn versichert hatte. In ihrer Bedrängniß faßten nun die Rigenfer den Beschluß, sich in den Schutz Albrechts zu begeben und wurden besonders durch Lohmüller in dieser Absicht bestärkt. — Das merkte Plettenberg, und weil er überzeugt war, daß die Dazwischenkunft Albrechts für ihn nur von nachtheiligen Folgen sein könne, so leitete er sogleich Unterhandlungen mit der Stadt ein, und es kam endlich so weit, daß Riga ihn mit gänzlicher Ignorirung Blankensfelds als alleinigen Oberherrn anerkannte. Plettenberg kam 1525 am 21. September selbst nach Riga²⁾, wurde mit der größten Feierlichkeit empfangen und aufs Rathhaus geführt, und traf mit der Stadt eine schriftliche Vereinbarung, in welcher „ratione der Religion“³⁾ Folgendes ausbedungen ward: „Int erste, bey dem Hilligen worte godes und

1) Brachmann, S. 53.

2) Monumenta Livoniae antiquae, Band IV, pag. CCIXL

3) Brevern's literärischer Nachlaß, S. 52 u. 53.

hynem Hilligen Evangelio, dat rein vnd klahr tho verkündigen vnd anthohören binnen der Stadt vnd Stadt marken, nach inhalt vnd vermöge der Hilligen biblischen Schrift nyen vnd olden Testaments, dartho och by den jenen, waß in krafft des süllwigen gödtlichen wordeß verendert, vernyert vnd vpperichtet, vnd alles, daidt süllwiges gödeliche wort wider vermögen mach, dat thor Ere Godes vnde Notturft der Seelen Seligkeit seyn möge, dat man mit krestiger, seliger, klahrer Schrift genug daran war machen und verbedigen kan vnd mach.“ — Diese Vereinbarung wurde von Plettenberg, dem Landmarschall von dem Bröle und dem Goldingenschen Comthur Gert von der Brüiggen unterschrieben und in's Archiv des Schlosses niedergelegt. Die katholischen Priester und Domprediger Riga's wurden noch in ihren Rechten belassen. Als sie aber bald verrätherischerweise Geschütz und sonstiges Stadteigenthum aus der Stadt zu schaffen suchten, da wurden ihre Häuser und Besitzlichkeiten vom Rath eingezogen, ihnen selbst aber noch erlaubt, bei den Bürgern der Stadt in Herberge zu liegen¹⁾. So war nun Riga aus dem Kampfe mit seinem Erzbischof siegreich hervorgegangen; auch in Reval und Dorpat wuchs die Zahl der Evangelischen von Tag zu Tage und die drei Städte gewannen als einziger evangelischer Stand im Lande immer mehr Selbstständigkeit und Bedeutung.

Der Erzbischof hatte geistliche und weltliche Macht verloren und befand sich in der mißlichsten Lage. Durch seinen unbändigen Stolz und durch unzeitige Hartnäckigkeit hatte er sich allgemein verhaßt gemacht. Dazu kam noch politischer Verdacht gegen ihn. Ein Brief an den Bischof zu Wilna und höchst freundliche Aufnahme russischer Gesandten in Neuhausen ließen ihn leicht in den Augen seiner Feinde als Landesverräter erscheinen, und auf Anrathen Plettenbergs besetzten die Ritterschaften der Stifter Riga und Dorpat die Schlöffer und Burgen Blankensfelds und nahmen ihn selbst kurz vor Weihnacht 1525 zu Konneburg gefangen²⁾ Vergebens

1) Hiörn, „Mon. Liv. ant.“ I, pag. 195, 196; Gresenthal, „Mon. Liv. ant.“ V, pag. 51 und 52.

2) Reich, S. 174; Taubenheim, S. 19; Gadebusch, Ibl. Jahrbücher, I, 2. S. 325.

war die Verwendung Albrechts von Preußen seinethalben beim Ordensmeister, denn dieser suchte die Verhältnisse zu seinem Nutzen dergestalt auszubeuten, daß ihm von allen Ständen die Alleinherrschaft über Livland übertragen würde. Zu solchem Zweck berief er am Anfange des Jahres 1526 einen Landtag, erst nach Ruzen, dann nach Wolmar. Die dörptschen Abgesandten äußerten sich jedoch sehr mißtrauisch gegen eine solche Alleinherrschaft und da auch Riga nach bedeutenden, insgeheim geschenehenen Zusagen vom Erzbischof noch große Lust zu weitem Unterhandlungen mit demselben hatte, so scheiterte Plettenbergs Plan und der Landtag ging nach nutzlosem Streiten auseinander. Blankensfeld blieb jedoch gefangen und erst zu Johannis desselben Jahres ward ihm gestattet auf einem nach Wolmar neuberufenen Landtage zu seiner Rechtfertigung zu erscheinen. Hier gelang es dem Herrmeister besser mit seinen Plänen und das Resultat des Landtages war die Unterwerfung des Erzbischofs sowohl als auch aller andern Bischöfe Livlands unter den Meister als Schutzherrn von ganz Livland¹⁾. Blankensfeld reinigte sich von dem auf ihm ruhenden Verdacht und erhielt die Freiheit, verließ jedoch gleich darauf sein Erzbisthum und begab sich mit Zurücklassung einer förmlichen Protestation gegen die Wolmarschen Reversalien zu Papst Clemens VII. nach Rom, um dort für sich Hilfe zu suchen.

Während die beiden Gebieter Livlands sich dermaßen um die Oberherrschaft stritten, treten uns auch im Fortgange der Reformation im Lande wiederum Stürme entgegen, und zwar hervorgerufen durch den schon oben im Jahre 1524 erwähnten Unruhfürster Melchior Hofmann. Von Riga hatte er sich nach Wittenberg begeben, um von dort als Schüler Luthers und Bugenhagens mit desto größerem Ansehen zurückkehren zu können. Durch seine Berichte über den Zustand des Evangelii in Livland und über Meinungsverschiedenheiten der livländischen Prediger in Kultusachen ward er die Veranlassung zu einem neuen Schreiben Luthers an die Livländer, vom Sonnabend nach Trinitatis, d. 17. Juni 1525,

1) Rapieröky, ältere Gesch. Riga's, „Mon. Liv. ant.“ IV, pag. CIV; ferner Grefenthal, „Mon. Liv. ant.“ V, pag. 52.

mit der Aufschrift: „Allen lieben Christen ym Lieffland sampt ihren Pfarhern vnd Predigern, Gnad und frid von Gott unserm Vater vnd Hern Jesu Christo¹⁾.“ — Hieran schlossen sich noch zwei Briefe, einer von Bugenhagen und der andere von Hofmann selbst, und es erschienen alle drei Schreiben zusammen abgedruckt unter dem Titel: „Eyn christlich vormanung vom euserlichen Gottisdinste vnde eyntracht an die ym Lieffland, durch Doctor Martinum Luther vnd andern.“ Luther spricht sich in seinem Schreiben unter andern darüber aus, daß Demuth und Einigkeit vor Allem Noth sei unter den Kindern des Evangelii, denn es seien wol alle Ceremonien nach dem Glauben frei aber nicht nach der Liebe, derhalben müsse man das Volk unterrichten, daß Ceremonien nicht Gottesgebot sei, sondern nur zur Erhaltung der Einigkeit dienen²⁾. Was die Prediger anbetreffe, so seien sie Diener des Volkes und um der Besserung der Leute willen da, sie hätten stets fleißig zu arbeiten und sich nicht zu wundern, wenn hie und da Rotten einrissen, es wachse ja Unkraut auf allen Aekern Gottes und das sei nur eine Prüfung des Glaubens. Es geht aus den sonstigen Stellen dieses Schreibens hervor, daß Hofmann zu der Zeit bei Luther noch in sehr guter Meinung gestanden. Aber die Carlstadt'schen Schwärmereien jener Tage verfehlten nicht ihre Wirkung auf diese phantastische Natur, und wir finden zu Anfang des Jahres 1526 Hofmann wiederum in Dorpat und zwar als ausgebildeten Schwärmer. Anfangs verhielt er sich ziemlich ruhig, arbeitete als Kürschner in der Stadt, hielt jedoch dabei seine Winkelpredigten, in denen er besondere Einsicht in die Offenbarung Johannis zu haben behauptete und dieselbe mit vielen Mißdeutungen zu erklären pflegte³⁾. Er drohte mit dem jüngsten Tage nach 7 Jahren und gerieth in heftigen Zorn über die Undankbarkeit der Menschen, die ihn nicht zum Pastor machten; auf Gelehrsamkeit komme es ja bei einer Predigertwahl am wenigsten an. Am Frohnleichnamstage 1526⁴⁾ sammelte er durch eine heftige

1) Taubenheim, S. 14; de Wette: Briefe Luthers, Band III, S. 3...

2) Richter, Gesch. der Ostseeprovinzen, I. 2. S. 263.

3) Arndt, II, S. 193. 194.

4) Arndt giebt hiesür (S. 194) wol das Jahr 1515 an, das muß aber

Winkelpredigt eine kleine Gemeinde, besonders junge Kaufgesellen, um sich und ließ sich von ihnen in der Schloßcapelle zu U. L. F. auf die Kanzel setzen¹⁾. Den Sonntag darauf jagten die verführten Neulinge Priester und Sänger aus der Kapelle, rissen Bilder und sonstige Kirchenzierathen herunter und verbrannten sie auf offenem Markte, damit es nicht das Ansehen hätte, als wäre es Raubes halber geschehen²⁾. Von hier stürmten sie in's Dominicanerkloster, verjagten die Mönche und ließen ihnen kaum ihre Gebetbücher. Der Guardian des Minoritenklosters hatte sich mit seinen Mönchen eiligst aus dem Staube gemacht. Darauf ging's über das Nonnenkloster, Franziskanerordens her, wobei jedoch den Nonnen angedeutet wurde, daß diejenigen, so ordentlich heirathen wollten, bleiben könnten. Es erhielt Jeder das Bürgerrecht, der die Mönchskutte ablegte. Wie es schon früher in Riga und Neval geschehen, so vergriff man sich auch hier im allgemeinen Gewühl an der griechischen Kirche und plünderte sie rein aus, welche Zügellosigkeit in spätern Kriegen mit dem Zar gar bitter von Dorpat gebüßt wurde. Kurz nachher stürmte Hofmann mit etlichen hundert „gemeiner Leute“ den Domberg hinauf, woselbst sie aber vom Commandanten blutig zurückgeschlagen wurden. In der Stadt zog man nun die Sturmglöcke; der Pöbel stürmte zu Haufen den Berg hinan und begab sich, da der Commandant geflüchtet und nicht mehr zu finden war, in die Domkirche, woselbst alle Bilder zertrümmert und darauf in den Wohnungen der Domherren rein Haus gemacht wurde. — Man verglich sich aber mit den Domherren und gestattete ihnen den Gottesdienst, doch wurde vom Rathe jedem Bürger bei 10 Mark Strafe verboten, in der Domkirche Messe zu hören. Das Nonnenkloster auf dem Dom wurde verschont, weil viele Damen vom Adel daselbst sich aufhielten. Bald legte sich auch der Sturm der Gemüther, man kam nach und nach zur Besinnung, und als Hofmann aus Furcht vor den erbit-
terten Papisten bei Nacht und Nebel aus Dorpat geflüchtet war,

ein Irrthum sein, denn um diese Zeit des Jahres 1525 befand sich Hofmann nach aller andern Historiker Bericht in Wittenberg bei Luther.

1) Taubenheim, S. 14. Anmerkung.

2) Siärn, Mon. Liv. ant. I. pag. 193.

da hörte man von keinem Exceß mehr und das reine Wort Gottes wurde bald von allen Kanzeln Dorpats in Ruhe und Frieden verkündigt¹⁾. Hofmann begab sich nach Deutschland und stürzte sich in's Gewühl der Wiedertäufer, woselbst ihn seine Anhänger für Elias ausschrieten und das neue Jerusalem in Straßburg erwarteten. Der Höhepunkt seines Ruhmes war damit erreicht. Er starb 1533 im Gefängniß²⁾.

Es fehlte nun auch nicht an katholischen Schriftstellern, die der allgemeinen Erbitterung ihrer Parthei Sprache liehen und im Interesse ihrer Sache die oben erwähnten Begebnisse mit der größten Partheilichkeit darstellten. In solchen Schriften fand man gar seltsame Wundergeschichtchen aller Art, die von den noch im Lande vorhandenen Katholiken willig geglaubt wurden und auch im Auslande unter den Anhängern Roms gangbare Münze waren³⁾. Ein Historiker dieser Art ist der Livländer Tilemann Bredenbach⁴⁾, der trotz seiner Behauptung „bona fide“ geschrieben zu haben⁵⁾, doch nur mit der größten Vorsicht zu benutzen ist. Zur Charakteristik dieser Scribenten möge uns ein von Bredenbach als höchst glaubwürdig erzähltes Geschichtchen dienen, welches Arndt uns aufbewahrt hat: Zwei lutherisch gesünzte Bürger kamen am heiligen Ofterabend aus der Marienkirche Dorpats. Einer bittet den andern auf einen „westphälischen Schinken“ zu Gast, während es doch ein strenger Fasttag war. Der andere brachte ein gut Huhn mit. Was geschieht? Der Gast erstickt an einem Hühnerbeine und der Gastgeber ward den Tag nach Oftern von dem bösen Geist ergriffen und seines westphälischen Schinkens halber zu Tode gemartert⁶⁾.

1) Gadebusch, libl. Jahrbücher, I, 2. S. 319.

2) Arndt, II, S. 193. Anmerkung.

3) Arndt, S. 193.

4) Taubenheim, S. 14. Anmerkung.

5) Reich, S. 168.

6) Aehnliche Berichte derselben Art finden sich a. gl. D. So folgender: Eine lutherische Bürgerfrau befahl ihrer katholischen Magd, am Tage Mariae Himmelfahrt die Badstube zu heizen. Die Magd wollte es nicht thun. Da meinte die Frau: Maria sei eine ebensolche Frauensperson gewesen wie sie und Threßgleichen, habe also gar kein Anrecht darauf, daß ihr sogenannter Himmelfahrtstag gefeiert werde, — die

Vergleichen Geschichten dienten nur dazu, die Katholiken zu schwärmerischer Erbitterung gegen die lutherischen Gotteslästerer aufzureizen, und es fehlt nicht an Beispielen, wo sie ihre Wuth an Lutheranern ausgelassen haben. Selbst die beiden großen Reformatoren Riga's, Tegelmeyer und Knöpken, schwebten in beständiger Gefahr und nur unter dem Schutze des Rathes entgingen sie den heftigsten Feindseligkeiten¹⁾. Besonders hatte der rasche und feurige Tegelmeyer den Haß der Katholischen auf sich geladen und sein Leben war schon zu mehreren Malen bedroht gewesen, doch es gelang ihm durch die Fürsorge vieler angesehenen und aufgeklärten Personen, die seine vortrefflichen Talente zu schätzen wußten, sich ungefährdet zu erhalten und das Wort des Evangelii nach wie vor weithin zu verbreiten²⁾. — Der reformatorische Geist, der trotz katholischer Reaction in Riga wehte, leuchtet unter anderm hell und klar aus einem daselbst am 15. Februar 1527 aufgeführten, von dem schon früher erwähnten Burchard Waldis verfaßten geistlichen Fastnachtsspiele „vom verlorenen Sohn“³⁾, in welchem der ältere Sohn den in Werthlosigkeit befangenen Menschen darstellt und dem Publicum zuletzt als Einsiedler mit Paternoster und Denktzettel vorgeführt wird, der jüngere Sohn aber der bußfertige, nur auf die göttliche Gnade vertrauende Sünder ist. Das Stück athmet

Wadstube müsse also auf der Stelle erwärmt werden. So geschah's auch; doch siehe, die betreffende Stube sowohl als auch zwei andere benachbarte Häuser dazu brannten nieder, das Bund Holz aber, welches die katholische Magd zum Feuer getragen, fand man den andern Tag unberührt unter der glühenden Asche liegen. — Von einem lutherischen Prediger erzählt Bredenbach ferner, er habe statt der Hostie eine scheidenweis zerschnittene Rübe herungereicht. — Ein zweiter habe einem seiner Beichtkinder die Absolution gegeben, ohne ihn vorher die Ohrenbeichte ablegen zu lassen, das sei aber von so übler Wirkung gewesen, daß der Mann auf dieselbe absoltirte Rechnung hin noch einen Ohren gestohlen habe. — Ein anderes Mal sei im Beichtstuhl von einem glaubwürdigen Katholiken bekannt worden, daß die Edelente Litvland's für ihre Bauern in den Fasten zwei Tische hinsetzten, einen lutherischen und einen katholischen. Auf dem ersten stehe dann deutsches Brod, stark Bier, Fleisch und Braten; auf dem andern schlecht Zugemüse und Saar (gekochtes Wasser auf geschrotenes Mehl gegossen.) Solche Mittel wende man an, um die Leute zum Luthertum zu bringen; Arndt II, S. 194.

1) Bergmann, Gesch. der rig. Stadtkirchen, S. 25.

2) Vergl. ebendaselbst S. 30.

3) Richter, Gesch. der Ostseeprovingen I. 2. S. 269.

lebendig religiösen Sinn und legt in der volksthümlichsten Sprache und ergötzlichem Tone die Grundlehren des Protestantismus und seine Unterschiedenheit von katholischer Weise den Leuten an's Herz.

Zu Anfang des Jahres 1527 langte Erzbischof Blankensfeld in Ront an, konnte aber von Papst Clemens, der selbst von allen Seiten bedroht war, keine Hilfe erhalten. Da wandte er sich nach Spanien um Kaiser Carl V. um Hilfe anzugehen, starb aber schon unterwegs an der Ruhr in Valencia (Placenz), zwei Tagereisen von Madrid am 9. September 1527¹⁾. Der Entschlafene hatte schon früher den rigischen Domherren gerathen, Herzog Georg von Braunschweig und Lüneburg, Domherrn von Cöln und Straßburg, zum Erzbischof Livlands zu wählen, zum Bischof von Dorpat aber den kaiserlichen Unterkanzler Balthasar Mercklin²⁾. So wünschte es auch der Kaiser, aber Plettenberg und ein großer Theil der livländischen Stände war dagegen, und es gelang ihnen, die rigischen Domherren durch große Versprechungen dahin zu bringen, daß sie den Dompropst Schöning,³⁾ den Sohn eines rigischen Bürgermeisters, aus ihrer eigenen Mitte zum Erzbischof wählten. Sie sandten ihn darauf in Begleitung Georg Kreibeners, Stiftsvogts zu Treiden, und der beiden Domherrn Hartwig von Tiefenhausen und Matthias Unverferth zu Herzog Georg, um sich mit ihm zu vergleichen oder ihm, wenn's auf keine Weise anders gieng, das Erzbisthum zu cediren⁴⁾. Es gelang ihnen auch, sich zu Cöln mit Herzog Georg, wahrscheinlich vermittelt einer Geldsumme, abzufinden, worauf Schöning sich nach Lübeck begab, von dort aus noch im Herbst 1528 an Plettenberg schrieb und ihn bat, er möchte doch dafür sorgen, daß noch vor seiner, des Erzbischofs, Ankunft alle Verwicklungen mit dem Orden, der Metropole und den sonstigen Ständen beseitigt würden⁵⁾. Plettenberg zögerte mit der

1) Arndt II, S. 195; Gadebusch, libl. Jahrbücher I, 2. S. 327.

2) Gresenthal, „Mon. Liv. ant.“ V, pag. 56.

3) Reisch S. 175; Rhenstädt, libl. Chronik, „Mon. Liv. ant.“ Tom. 11, pag. 41.

4) Brachmann, S. 96.

5) Reisch, S. 176; Tanbenheim, S. 19.

Antwort und suchte ihn hinzuhalten, so daß Thomas sich klagend an's Kammergericht wandte. Hier trat Lohmüller vermittelnd dazwischen, um die seiner Vaterstadt drohende Gefahr abzuwenden.

Er war in letzter Zeit eifrigst damit beschäftigt gewesen, in der Stadt Riga selbst der Sache des Evangelii getreulich zu dienen. Die Entwicklung der jungen Kirche in Livland wurde besonders gefördert durch ihre lebendigen Verbindungen mit Luther, und der Rath des großen Reformators stand ihr zu jeder Zeit freundlich zu Gebot. Er schickte ihr oft Prediger aus Deutschland, die er mit Empfehlungsbriefen versah, so z. B. die beiden Devaler Superintendenten Nicolans Glossen und Heinrich Bock, ferner Engelbert Schteken, Hermann Gronau und den jungen Jacob Battus, der später Rector an der Domschule und Superintendent zu Riga wurde¹⁾. Luther sorgte auch dafür, daß livländische Prediger zu Wittenberg oder Moskau, nach gehöriger Prüfung in der Lehre, in evangelischer Weise ordinirt wurden; denn wie in Deutschland die katholischen Bischöfe den von den Landesherren präsentirten, der neuen Lehre zugethanen und namentlich verheiratheten Geistlichen die Ordination verweigerten, so fand das Gleiche auch in Livland statt. Dennoch machten sich sehr viele Uebelstände geltend bei dem völligen Mangel einer festen Ordnung des Gottesdienstes und einer geregelten Kirchenverfassung. Die Consistorialia wurden von weltlichen Richtern betrieben²⁾. Hinsichtlich des Cultus hatten die lutherischen Prediger nach Gutdünken vom katholischen Ritus jenes verworfen, dieses beibehalten, und es war daher auch in die Meinungen der Gemeinden Zwiespalt eingebrochen. Ueber die Existenzmittel der evangelischen Prediger war noch gar nichts festgestellt und es lag Alles in wildem Chaos durcheinander. Auf Lohmüllers Betrieb sicherte der Rath vor allen Dingen die ökonomische Lage der neuen Prediger, indem er ihnen 1527 die erste

1) Richter, Geschichte der Ostseeprovinzen, I, 2. S. 286; Brachmann, S. 200 und 201.

2) Liborius Bergmann, Kurze biographische Nachrichten von den Generalsuperintendenten Livlands, S. 1.

Grundlage ihrer Besoldung anwies¹⁾. Diese Summe reichte nicht aus und wurde nochmals bedeutend erweitert²⁾. Um nun auch im Uebrigen Einheit zu haben, bat der rigische Rath den Herzog Albrecht um seinen namhaftesten Theologen, Doctor Johann Brismann, daß derselbe für Riga eine Kirchenordnung entwürfe. Brismann kam auch 1527 dahin und brachte in Gemeinschaft mit Knüpfen und Tegelmeyer eine Kirchenagende zu Stande, welche im Jahre 1530 vollständig beendigt, vom Rath publicirt³⁾, unter dem Titel: „Ordnung des Gottesdienstes der Stadt Riga“ gedruckt und in den Stadtkirchen eingeführt wurde. Die Einleitung zu dieser Agende ist durchweg versöhnlich gehalten und es wird darin ausgesprochen, daß äußerliche Ceremonien um der Schwachen willen, die zum Evangelium und zum Glauben auch öffentlich gereizt werden müßten, unumgänglich nöthig seien, obwohl das Wort große Wahrheit habe, daß jedweder rechtschaffene Christ seinen Gottesdienst innerlich haben müsse. — In den zu beobachtenden Gebräuchen thue aber vor allen Dingen Einigkeit und Gleichförmigkeit Noth und zu diesem Zwecke könnten auch manche von den Päpsten gebilligte, unversäugliche Ceremonien beibehalten werden; denn der äußerliche Kirchendienst gehöre ja zu den Dingen, die einer freien menschlichen Wahl unterlägen und dem Keinen könne Alles rein sein. Man müsse überhaupt in diesen Anordnungen vorsichtig verfahren und Rücksicht nehmen auf die noch halb und halb im Papstthum Steckenden. Die Messe sollte daher beibehalten, aber theils deutsch, theils lateinisch gesungen werden. Auch der Introitus könne entweder nach altem unsträflichen Herkommen lateinisch sein oder auch deutsch, und es solle im Gottesdienste auf ihn folgen das Kyrie Eleison, dann das Gloria in excelsis, ebenfalls lateinisch oder deutsch. Hiernach habe das deutsche Gemeindegebet seine Stelle, dann die Verlesung der Epistel oder der Apostelgeschichte ohne Noten oder Accent und zwar am Pult,

1) Rabiers I): ältere Gesch. Rigas, Mon. Liv. ant. IV, pag. CXXVI.

2) Bergmann, Gesch. der rig. Stadtkirchen, S. 27. 28.

3) Brachmann, S. 203. 204; Gadebusch, Ibl. Jahrbücher I, 2. S. 339; Reich, S. 176.

4) Gadebusch, Ibl. Bibliothek, I, S. 121.

mitten unter der Gemeinde, jedesmal ungefähr ein halbes Capitel; dann das Hallelujah nach der Melodie des 117. Psalms deutsch, endlich an Kirchenfesten, wie Weihnacht, Ostern und Pfingsten eigens dazu gedichtete Lieder. Nach dem Evangelium sang die Gemeinde das Glaubensbekenntniß, worauf die Predigt gehalten wurde, die jedoch nicht über eine Stunde hinausgehen durfte. Den eigentlichen Gottesdienst beschloß die deutsch gesungene Präfation, ein Wechselgesang zwischen Prediger und Chor, der zur Vorbereitung für's Abendmahl diente. Nachdem der Schluß des Hauptgottesdienstes durch ein mit dem Glöckchen gegebenes Zeichen verkündet worden war, folgte das Abendmahl mit der Absolution unter Herzsagung der Einsetzungsworte und Singen des Vaterunsers vom Geistlichen; beides in deutscher Sprache; während dessen sang die Gemeinde mehrere deutsche oder lateinische Lieder. Der Prediger schloß mit einer deutschen Collecte und Sprechung des Segens, worauf die Gemeinde antwortete. Waren keine Communicanten da, so folgten Vaterunser, Collecte und Segen unmittelbar der Predigt. — Dieses sollte die gewöhnliche Gottesdienstordnung für den Sonntag und den Freitag sein, am letzteren wurde jedoch die Abendmahlsliturgie abgekürzt. Die Diakonen hatten die Verpflichtung, sämmtliche Communicanten vor dem Gottesdienste auf ihr Verlangen zu unterrichten und mit dem Worte Gottes zu trösten. — Ueber die Kleidung des Predigers wurde nichts Festes vorgeschrieben „damit man vermerke, daß die Freiheit des Evangelii nicht an solche äußerliche Dinge gebunden sei.“ Es ward blos in Vorschlag gebracht, daß der Prediger sowol Sonntags als auch sonst bei Communionen einen Chorrock tragen möchte, zu besondern Festgelegenheiten noch dazu eine Chorkappe. Die Zahl der Kirchenfeste wurde bedeutend heruntergesetzt und es sollten fortan nur noch Weihnachten, Epiphania, Mariae Verkündigung, Gründonnerstag, Charfreitag, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten und Mariae Heimsuchung gefeiert werden, das letztere Fest auch nur darum, weil es ein Gedenktag sei der ersten Offenbarung Christi. — An Kirchengefäßen sollte jede Kirche auch drei Kelche haben, einen für Gesunde, den andern für Kranke und den dritten für mit Seuchen Behaftete

u. s. w.¹⁾. Diese Agende wurde allmählig in ganz Livland angenommen und gewann so sehr an Ausbreitung, daß sie in den Jahren 1534 und 1537 neu aufgelegt werden mußte²⁾, in letzterem Jahre unter dem Titel: Kurz ordnung des Kirchendienstes sambt zweyen Vorreden, de erste an den Leser, die ander von Ceremonien, An den Erbarn Radt der löblichen Stadt Riga in Leyfflandt. Mit den Psalmen vn Götlichen lobgesengen, die zu Christlicher versammlung zu Riga ghesungen werden, auff's neue corrigert vund mit vleyß gemert 1537. Klostok, by Ludowich Dyeg, 1537. 23. Aprilis, (hoch- und niederdeutsch). Das angeschlossene Gesangbuch, eine neue Ausgabe eines ältern, bisher noch nicht aufgefundenen, scheint unter Mitwirkung von Burckhard Waldis zu Stande gekommen zu sein, von welchem es ein hoch-deutsches Gebet zu Gott: „O Himmelscher vatter der du bist Wunscht allen Burckart waldis“ enthält. — Es folgten in kurzen Zwischenräumen noch mehrere Auflagen der Ordnung, so schon 1548: Cyn korte Ordnung des Kerckendienstes sampt twen Vorreden zc. . . 1548, und Lübeck dörch Jürgen Nicholff 1549. Die vierte Auflage ist von 1559³⁾. Matthias Knöpfen der Jüngere gab sie 1561 wiederum heraus und ließ sie in Lübeck in hochdeutscher Mundart drucken: Korte Ordnung des Kerckendienstes sampt einer Vorrede von Ceremonien an den Erbarn Radt der löblichen Stadt Riga in Lifflandt, myt etliken Psalmen, Gebeten vnd gödtlichen Loffgesengen, de in Christlicher versamlunge tho Rige gesungen werden⁴⁾.“ Gleichen Titel (Korte ordeninge zc.) führt die in Lübeck „dorch Joh. Balhorns Cruen“ 1574 erschienene Ausgabe so wie auch die von 1592 „Ghedrückt tho Riga in Liefflandt bey Nicolans Mollyn“ (21 Bogen).

Während so die gottesdienstlichen Verhältnisse geordnet wurden, ließ sich Knöpfen auch das Schulwesen besonders angelegen sein⁵⁾.

1) Richter, Geschichte der Ostseeprovinzen I, 2. S. 287.

2) Karl Goedeke, Grundriß der Geschichte der deutschen Dichtung, I, S. 162 und 195.

3) Karl Goedeke a. a. D.

4) Beilage zu Bergmanns zweitem Versuch eines Beitrages zur rigischen Kirchengeschichte, S. 33.

5) Bergmann, Geschichte der rigischen Stadtkirchen, S. 27.

Auf seinen Antrieb suchte der Rath vor allem die Schule im Kreuzgange des Domes, die von unwissenden Mönchen bisher schlecht genug verwalket worden war, in bessern Zustand zu bringen. Zu diesem Ende wurde der schon genannte Jacob Battus, Sohn eines seeländischen Bauern, der sowol mit Luther als mit Erasmus innig befreundet war, als Rector an der Domschule angestellt und stand selbigem Amte mit rühmlichstem Fleiße zehn Jahre lang vor¹⁾. Auch an den übrigen Schulen wurde für tüchtige Lehrer gesorgt. Bei diesen Bestrebungen war Lohmüller als Stadtsecretär überall dabei und überall von unermüdlcher Thätigkeit. Jedoch wurde er durch die Schöningschen Verhältnisse wieder in die Oeffentlichkeit gezogen.

Die Rigenfer wünschten ihre Sache mit dem neuen Erzbischof ohne Dazwischenkunft des Herrmeisters ganz allein abzumachen und ließen sich daher gleich nach Ankunft der erzbischöflichen Gesandten mit ihnen in Unterhandlungen ein, um wo möglich in Riga selbst den Vertrag mit Schöning abzuschließen. Den Gesandten mochten aber die Vollmachten dazu fehlen und, da Schöning ohne vorhergetroffene Uebereinkunft in sein Vaterland nicht zurückkehren wollte, so beschloß der Rath, seinen Secretair Lohmüller zum Abgeordneten zu erwählen und zum Bischof nach Lübeck zu senden²⁾. Mit großer Mühe erhielt Lohmüller die Erlaubniß hierzu vom Ordensmeister und Riga gab ihm eine Vollmacht mit zur Abschließung einer Vereinbarung³⁾. Diese Vollmacht wurde ihm vom Rath und von dem Bürgermeistern noch vor Pfingsten 1529 ausgestellt und ihm nach derselben als der Stadt „Factoren, Procuratoren und Anwalt“ die Macht verliehen, in ihrem Namen und an ihrer Statt nach der zwischen den erzbischöflichem Abgeordneten und ihnen selbst in Livland getroffenen und schriftlich verfaßten Vereinbarung zu handeln und einen gütlichen Vergleich nach Inhalt, Maß und Form der ihm mitgegebenen schriftlichen und untersiegelten Instructionen

1) Rapierskh, ältere Geschichte Riga's, „Mon. Liv. ant.“ IV, p. CXXVI.

2) Taubenheim S. 20; Rapierskh, ältere Gesch. Riga's, „Mon. Liv. ant.“ IV, pag. CV.

3) Vgl. Lohmüller's Brief an Herzog Albrecht von Preußen, „Mon. Liv. ant.“ Pars V, pag. 214....; Brachmann, S. 98.

zu schließen. Wenn er über einige Punkte in Zweifel sein oder es ihm an Macht gebrechen sollte, so habe er sich an sie zu wenden und ihre Einwilligung und weitere Vollmacht abzuwarten¹⁾ Sonst solle er handeln, wie es die Nothwendigkeit geböte und nach Recht und Billigkeit sich geziemete. Behufs Bestreitung der Reisekosten wurde sein Gehalt um die Hälfte erhöht und er mit einem der zwei neuen Häuser am St. Petersstegel auf seine und seiner Frau Lebenszeit beschenkt. — Zunächst reiste nun Lohmüller zu Herzog Albrecht von Preußen und erbat sich von ihm ein Empfehlungsschreiben an alle evangelischen Stände, mit denen er wahrscheinlich zusammentreffen würde, „damit ich an den ortern nicht wie ein hunt auß dem obenloche hergekrochen keme“²⁾, erhielt ein solches zu Fischhausen am 28. Juni 1529 und reiste damit nach Lübeck ab. Zum Zweck der Unterhandlungen mit Schöning wurden ihm vom Lübecker Rath die beiden Bürger Gediken Engelstadt und Jacob Krapen³⁾ als Beistand gegeben und nach vielem Hin- und Herreden mit den erzbischöflichen Bevollmächtigten gelang es Lohmüller endlich am 30. Juli 1529 den „Vertrag zu Lübeck“ zu Stande zu bringen. Er hatte während der Unterhandlungen längere Zeit schwer an der englischen Schweißfeuche darnieder gelegen, aber trotzdem war er im Dienst seiner Stadt und der guten Sache unermüdlch thätig gewesen und hatte demnach seinen Auftrag bald glücklich vollführt. Der Vertrag sollte sechs Jahre dauern und während dieser Zeit sollte es mit der erzbischöflichen Oberhoheit über Riga und mit der Predigt des Evangelii beim gegenwärtigen Zustande bleiben, gütliche Unterhandlungen könnten aber auch geführt werden⁴⁾. Sonstige Streitigkeiten zwischen Erzbischof und Stadt sollten entweder durch die rigische Stiftsritterschaft oder ein unpartheiisches Schiedsgericht entschieden werden, ginge das nicht, so solle „yder teyl sein Recht open sthaen“. Erzbischof und Ca-

1) Taubenheim, S. 29.

2) Vergl. Lohmüller's Brief an Herzog Albrecht von Preußen, „Mon. Liv. ant.“ V, pag. 215.

3) Taubenheim, S. 21.

4) Taubenheim, S. 39—42; „Mon. Liv. ant.“ IV, pag. CCLXIII.

pitel bekommen ihre von der Stadt früher eingezogenen Besitzthümer zurück, ersterer darf aber auf seinem Hofe zu Riga keine großen Versammlungen halten, sondern nur einen mäßigen Haushalt. Den katholischen Priestern am Dom müssen passende Wohnungen eingeräumt werden, aber neue Bauten am erzbischöflichen Hause dürfen nur nach der innern Stadtseite gemacht werden. Zu den vom Rath eingezogenen Kirchenkleinodien hat der Erzbischof einen Schlüssel, der Rath den andern. Der letzte Artikel dieses Vertrages, der, wenn man ihn mißdeutete, anstößig werden konnte und es später wirklich wurde, lautete so: und Aff sich wedderwertigkeit gegen Irkeines (irgend eins) von beyden theylen vpleeden und entstunden, sal sich dat ander theyl darin nicht mengen oder anhengig machen. . . . sunder sich vps hochste vmbd treulichste besittigen und vnderstaen, sodant affeivenden und thouerhindern, und dem vorthokomen und helpen gutlick meddeln entscheyden und verdragen. damede be lande In fredde, leue und gude einicheydt erholden und alle Speen und vprore vorhut werden mogen¹⁾. Hiergegen sträubte sich Lohmüller lange hartnäckig, aber umsonst. Er ließ sich von seinen Freunden zuletzt bereden, auch auf diesen einzig ungünstigen Punkt einzugehen, da ja alle andern der evangelischen Sache so günstig seien. Um sich jedoch gegen alle Vorwürfe zu sichern, reiste er mit dem Vergleich nach Wittenberg und ließ ihn dort „von Doctor Martinus Luther, Philippum und den Pommer, als unsern christlichen furnemesten vetter und Doctor Hieronymum Schurpf, als den berumpften leuer der Rechte“ prüfen. Alle zeigten sich über denselben sehr erfreut und Luther sowohl als Schurpf gaben Lohmüller Briefe nach Riga mit, worin sie den Rigenfern die Annahme des Vergleichs eifrigst anriethen. In seinem Brief „an den Rat zu Rige“ sagt Luther, er habe Mag. Johannis Lohmüllers „allerlei gehabte muhe und vleis gehört,“ den von ihm errichteten Unstand gesehen und halte dafür, „das solicher anstand sechs Jar lang vast gut sey“ und es ihn wundere, daß Lohmüller es so weit habe bringen können, — „vmbd solt wol, wenn ehr vnns zubor

1) Taubenheim, S. 22.

hett vmb Rat irsucht, vil enger vnd schwacher wurden¹⁾. Sie sollten den Unstand ja annehmen, denn „es wirt vil wassers dyffe sechs Jar vorlauffen, kumpt tag zo kumpt auch Rat.“ — Ganz in derselben Weise war Schurffs Brief gehalten, den er am Mittwoch nach „Bartholomei“ 1529 geschrieben und Lohmüller mitgegeben hatte. Er meint die Rigenfer hätten in ihrer Auflehnung gegen den Erzbischof und in der Verabung der Kirchen sehr ungesetzlich gehandelt²⁾. Sie hätten von jeher dem Erzbischof gehuldigt und in der h. Schrift sei es ausgesprochen, daß man der Obrigkeit, wenn sie auch aus lauter Duben bestehe, gehorchen müsse. Riga dürfe sich daher über den Vergleich nur freuen. — Lohmüller schrieb nun von Wittenberg aus im Interesse seiner Sache noch zwei Briefe, an Johann Friedrich von Sachsen und an Philipp von Hessen, denen er die Empfehlungsbriefe Herzog Albrechts beilegte. Zum zweiten Mal von der Schweißseuche befallen genaß er aber bald und begab sich über Königsberg, Zerkan und Memel nach Riga zurück. Der große Wittenberger Reformator hatte den rigischen Magister während seines Aufenthalts in Wittenberg so sehr liebgewonnen, daß er demselben Alles, was ihn persönlich betraf, mündlich anvertraute zur Mittheilung an seinen lieben Freund Dr. Brismann in Riga. So lautet es in dem Brief, den er ihm zugleich an Brismann mitgab, am 2. August 1529 geschrieben: „Du triffst, geliebter Brismann, nächstens mit Eurem zuverlässigen und treuen Botschafter zusammen, mit einem Manne, der mir mehr und viel lieber ist, als ein bloßer, gewöhnlicher Bote, mit Johannes Lohmüller, dem Syndicus und Gesandten Eurer Stadt, so daß ich keine Entschuldigung hätte, wenn ich Dir nicht schriebe. . . . Was mich selbst anbetrifft, so wird mein theurer Lohmüller, der ein Augenzeuge alles dessen gewesen ist, so sich bei uns begeben, Dir's mündlich mittheilen³⁾.“

1) Rapteröky, ältere Geschichte Riga's, „Mon. Liv. ant.“ IV. pag. CV.

2) Brachmann, S. 102.

3) Contigit tandem aliquando certus et fidelis nuntius ad te, et plus quam nuntius, Joannes Lohmüller, vestrae Civitatis Syndicus et legatus, mi Brismanne, ita ut nulla esset mihi excusatio, si ad te non scriberem. . . .

Es trat für Lohmüller nun eine Zeit ein, wo er in den Fall kam, im Dulden und Leiden seine wahre geistige Größe zu zeigen und in christlicher Standhaftigkeit erprobt zu werden. Man empfing ihn in Riga sehr ungnädig und beschuldigte ihn sogar des Verraths an Stadt und Herrmeister¹⁾. Man war empört darüber, daß er den letzten, der Stadt so ungünstigen Punkt hatte zugeben können, und es wurden Abgesandte der Stadt zum Landmarschall des Ordens und zu Plettenberg geschickt, um ihnen zu melden, wie weit Lohmüller seine Instruktionen überschritten habe und wie er im letzten Punkt des Anstandes gegen die Stadt und ihren dem Herrmeister zu Wolmar geleisteten Eid verrätherisch gehandelt habe. Dazu kam auch ein anderer Grund zum Verdacht gegen den Viedermann. Schöning hatte, um für Zeiten der Noth sich ausländischen Schutz zu sichern, den Markgrafen Wilhelm von Brandenburg, den Bruder Herzog Albrechts, zum Coadjutor angenommen, solches zu Oliva am Abende vor Mariae Geburt 1529 schriftlich aufgesetzt und den neuen Coadjutor mit den sieben livländischen Schlössern: Konneburg, Pöbalg, Smilten, Serben, Lemsal, Wainjel und Salis dotirt, zu dem noch am 15. September desselbigen Jahres mit Herzog Albrecht zu Königsberg ein Schutzbündniß geschlossen²⁾. Das hatten die Rigenser durch aufgefangene Briefe erfahren und waren sehr unwillig darüber; denn von einem ausländischen Coadjutor konnte Riga und die evangelische Kirche ihrer Ansicht nach nur Bedrückungen erwarten. Außerdem hatte der Erzbischof vom Reichsregiment auf dem Reichstage zu Speier (1529 im Frühling) Päpalmantate für Riga und den Herrmeister erwirkt, falls der Lübecker Anstand nicht

de me referet omnia Lohmüller carissimus et quae apud nos geruntur, oculatus testis. Taubenheim, S. 23. Anmerkung; de Wette, Briefe Luther's Band III, Nr. MCXXXVIII. — Es ist derselbe Brief, von dem Gadebusch in seiner libl. Bibliothek Th. II, S. 118 behauptet, er sei unterm letzten Juli 1529 geschrieben worden. Luther grüßt alle Brüder, besonders Andreas Knöpken, den er als seinen „alten Genossen“ bezeichnet. Saluta fratres omnes, heißt's im Text, praesertim veterem commilitonem Andream Knöpken, fidelem in Christo ministrum.

1) Brachmann S. 104; Taubenheim S. 35.

2) Arnbt II, S. 197; Hiörn, Mon. Liv. ant. I, pag. 198.

angenommen werden sollte¹⁾. Indem man nun den durch Krankheit verursachten Aufschub der Rückkehr Lohmüllers mit den feindseligen Schritten des Erzbischofs in Zusammenhang brachte und noch dazu den Umstand beachtete, daß Lohmüller selbst persönlich bei Herzog Albrecht gewesen war²⁾, schien solches Grund genug zu schwerem Verdacht. Wie traurig diese Zeit für Lohmüller war, geht aus seinem Brief an Herzog Albrecht, den er damals schrieb, genugsam hervor. Er sagt in demselben, daß Luthers und Melanchtons Schreiben ihm nichts bei seiner Vertheidigung geholfen hätten der Bosheit seiner rigischen Feinde gegenüber, „ja kein Patriarch, apostel vnd Christus der her selbs, wenn sie alle leiblich vorhanden gewesen, myr leib, leben, Er vund gutt nicht gehelfen können.“ Den Bemühungen einzelner Rathsglieder und Dr. Brismanns gelang es kaum sein Leben zu schützen; an eine Annahme des Lübecker Vertrages war bei allem Zurathen vorurtheilsfreier Leute, sonderlich Brismanns, nicht zu denken³⁾. Von Allen wurde der edle Mann gemieden und verachtet, Niemand sprach mit ihm ein Wort, auch Herrmeister und Ordensgebietiger waren gegen ihn eingenommen. Er schien von Gott und Menschen verlassen und wo der „her nicht mein hulf gewest, wer mein sehl schier in der hell blieben, Vater vund Mutter vund all mein nehesten wichen von myr, aber der herr, der da helfet zur rechten Zeit in der Noth, hot sich meyrer angenohmen, der her totet vund macht lebendig, ehr stoßet zur hellen vund brenget her wider. Do hab ich gelernt, was da got vund teufel, was geist vund fleisch, was glaub vund unglaub, was von allen creaturen gelassen sei, was myr gemangelt vnd wo man heil vund trost in gelassenheit gewarten vund suchen fall.“ Jedoch fand sich auch ein Großer dieser Welt, der sich des verkannten Mannes annahm und ihm in einem Briefe Muth und Trost in Leiden zusprach, das war Herzog Albrecht von Preußen. Jetzt bahnte sich ein ganz besonders naheß Verhältniß zwischen den beiden Männern an und der

1) Mon. Liv. ant. IV, Nr. CCLXIV.

2) Mon. Liv. ant. V, pag. 214.

3) Taubenheim, S. 25 n. 26; Brachmann, S. 114.

anspruchlosse Lohmüller konnte sich für Albrechts Freundlichkeit nicht dankbar genug beweisen¹⁾. Er macht seinem vollen Herzen auch Lust in dem oben erwähnten Brief an den Herzog, worin er sagt: Vmb die zeit hab ich e. f. D. heilsamen vnnnd ganz christlichen Trostbrieff, 30 e. f. D. auß angeborner tugunt vnnnd vielguedigen christlichen gemut, myt egen hand an mich geschriben, entphangen. der allemechtig got wolle ein soliches mith ewigen unzugenglichen guttern allhie mith vermerung der genaden gottis vnnnd seiner waren Irkenntnuß vnnnd dort mith dem Rechten gebrauchlichen wesen vnnnd besitze des ewigen guts gnediglich gelonen vnnnd vorgelten vnnnd sie zusampt den Iren, fur allem ubel des leibes vnnnd der selen behuten. Amen.“

Doch wo die Noth am größten, da ist die Hilfe am nächsten. Das bewährte sich auch bei unserm Verfolgten. Es kamen Briefe an vom Rath zu Danzig an den Herrmeister und den Rath zu Riga, so auch Antwortschreiben an Lohmüller selbst auf seine zwei von Wittenberg aus geschriebenen Briefe, vom Churfürsten Johann Friedrich und von Philipp von Hessen, die so günstig für ihn lauteten, daß er sie dem Landmarschall des Ordens und dem Herrmeister zuzuschicken beschloß. Sie wurden genau durchgesehen und nun schwand plötzlich aller Verdacht gegen den Ehrenmann. Die Gebietiger und Ordensritter gingen wieder mit ihm um, hörten seine Entschuldigungen und Plettenberg selbst sprach ihn auf der Ständeversammlung zu Wenden²⁾ am ersten Januar 1530 von dem Verdachte in einer förmlichen Urkunde öffentlich frei, indem er seinem Orden und der Stadt Riga alle Schmähungen und Kränkungen Lohmüller's streng untersagte. Auch Rigas Rath war plötzlich anderer Ansicht geworden, namentlich weil er in diesen schwierigen Zeiten eines tüchtigen Mannes nothwendig bedurfte; er sandte etliche seiner Glieder, die mit dem tiefgekränkten befreundet waren, zu ihm, um ihr herzliches Bedauern über das Vorgefallene auszusprechen und ihn zur Annahme seines alten Postens in der Stadt zu bewegen. Lohmüller war zu

1) Taubenheim S. 29; Mon. Liv. ant. V. pag. 214. . .

2) Taubenheim, S. 27; Brachmann, S. 114, 115.

edel, als daß er's nicht gethan hätte, zumal der Rath ihm eine förmliche Ehrenrettung ausstellte, worin es hieß, er habe sich vor Ältesten und Rath gerechtfertigt und sei für unschuldig befunden. Diese Ehrenrettung wurde mit allen Feierlichkeiten in's Stadtbuch verzeichnet¹⁾. — Lohmüller trug es auch seinen Mitbürgern nie nach, er verzieh seinen Gegnern als ein wahrer Christ. Er habe ja gesehen, schrieb er an Herzog Albrecht, „das wol hoher leute eben so grob genarret auch in dyssen sachen gedulden vnd leiden müssen,“ da habe er sich denn auch „bester leichtlicher vberreden lassen, denselbigen guttigen vater, der myr auch getrost vnnnd geholfen, alles daheimzugeben, deß Nahme wolle sein gepreiset, geeret vnnnd gelobet ewiglich! Amen.“

Während Riga so beflissen gewesen war, einen seiner treuesten und bravsten Bürger auf's Bitterste zu kränken, schmiedete der Erzbischof neue Pläne zur Wiederherstellung seiner Macht. Er ersuchte durch Herzog Albrechts Vermittlung den König von Polen um Schutz³⁾. Dieser Brief kam aber in Plettenbergs Hände und letzterer nöthigte nun die Ritterschaft des Erzstifts, die Annahme des Coadjutors zu verweigern. Als solches dem Erzbischof zu Ohren kam, forderte er den Ordensmeister auf, dem Markgrafen beim Antritt seines neuen Amtes nicht hinderlich zu sein⁴⁾. Plettenberg antwortete ablehnend und Schöning begab sich nun mit seinen Räten von Lübeck aus nach Livland auf sein festes Schloß Kokenhusen. Es begannen langwierige und resultatlose Unterhandlungen. Da legte sich Herzog Albrecht in's Mittel und es gelang endlich seinem Gesandten, dem Bogt auf Samland, Wennicke von Schierstädt, den Ordensmeister und die Stadt Riga nachgiebiger zu stimmen⁵⁾. Plettenberg berief einen Landtag nach Wolmar zu Ende Juni 1530, schloß jedoch zu seiner Sicherheit noch vorher zu Wenden mit dem Bischof von Dorpat einen Vertrag gegen Wilhelm ab⁶⁾. Auch in Riga war

1) Taubenheim a. a. D.

2) „Mon. Liv. ant.“ V, pag. 153.

3) „Mon. Liv. ant.“ V. pag. 150.

4) Vergl. ebendasselbst S. 161; Brachmann S. 123.

5) Taubenheim S. 30.

man allgemein der Meinung, die Coadjutor sei dem Herrmeister und dem ihm von der Stadt geleisteten Eide nachtheilig und der Rath wollte mit Gut und Blut dagegen stehen. Lohmüller aber, dem Hause Brandenburg zu großem Dank verpflichtet und zudem in dem neuen Coadjutor einen der lutherischen Sache sehr geneigten Mann kennend, gab der Stadt den Rath, sie möge, da die Sache so wichtig sei und alle Stände beträfe, daheim nichts Bestimmtes darüber beschließen, sondern die Angelegenheiten möchten zum Landtage abgefertigt werden, und was dort von allen Ständen zusammen für gut befunden würde, das solle man annehmen. Es traf sich nun auch glücklicherweise, daß gerade die Leute als Abgeordnete nach Wolmar gesandt wurden, die sich zu Lohmüllers Ansicht hielten¹⁾. — Er selbst war mitten unter ihnen und die Abgeordneten mischten sich auf seinen Rath nicht in die Angelegenheiten, sondern warteten ruhig ab, wo die Herren mit der Sache hinaus wollten. Sie konnten dieses Benehmen trefflich durch eine Instruction rechtfertigen, welche ihnen von der Stadt durch Lohmüllers Vermittlung „wider ihren Willen“ mitgegeben worden war. Wie nun die revalschen und dörptschen Abgesandten das neutrale Verhalten ihrer rigischen Brüder bemerkten, hielten auch sie ihre Meinung zurück trotz aller Bemühungen und Versuche der Ordensstände, die Städte mit sich gegen den neuen Coadjutor zu vereinigen²⁾. Ihre Privatstreitigkeiten mit dem Erzbischof wollten die Rigenser auf dem Landtage ebenfalls nicht verhandeln lassen, trotzdem, daß die Bischöfe von Desel und Dorpat darauf drangen; sie meinten, der Erzbischof habe ihnen zwischen jetzt und Jacobi einen Tag bestimmt, wo sie sich mit ihm vergleichen sollten, sie hätten keine Vollmacht dazu, hier schon die Sache zur Sprache zu bringen. Nach langem Hin- und Herreden unter den verschiedenen Landständen wurde es dem alten Ordensmeister endlich klar, daß er, wenn Einigkeit und Friede im Lande wiederhergestellt werden sollten, seine Alleinherrschaft über Livland preisgeben müsse. Es wurde ein Vergleich auf-

1) Brahmman S. 124.

2) „Mon. Liv. ant.“ V, pag. 220....

gesetzt, in welchem der Wolmarsche Receß von 1526 verworfen ward und Plettenberg dem Erzbischof wieder die halbe Herrlichkeit über Riga zugestand³⁾. Seine vierjährige Alleinherrschaft war dem edlen Kriegsmann wie ein schöner Traum im Greifenalter entflohen. Nur so hoffte er im Alter noch zur Ruhe und Versöhnung zu gelangen. Dem Coadjutor wurde gestattet, sein Amt anzutreten, doch sollte er zuerst die Confirmation von Plettenberg und die Regalien vom Kaiser empfangen, und jedem Stände, wie auch dem Capitel, seine hergebrachten Rechte bestätigen und besiegeln. Er sollte keinen fürstlichen Aufwand machen, keine Bündnisse mit ausländischen Fürsten eingehen und zu alldem noch den Kaiser, Papst, König Ferdinand und andere Fürsten, wie auch die Stadt Lübeck dazu bewegen, für ihn behufs dieser Punkte Bürgschaft zu leisten⁴⁾.

Nachdem so die gemeinen Angelegenheiten des Landes berathen waren, dachte Riga auch an Beilegung seiner Privathändel mit dem Erzbischof und schickte daher, besonders auf Lohmüllers und Brismanns Betrieb, Abgeordnete nach Kokenhusen, um sich mit Schöning zu einigen⁵⁾. Es wurde dort bestimmt, daß alle dem Stift genommenen, beweglichen und unbeweglichen Güter wieder zurückerstattet, das Weitere aber auf eine zukünftige Besprechung verschoben werden solle. Diese begann schon zu Anfang August in Dahlen und unter den rigischen Abgesandten befanden sich diesmal auch Lohmüller und Brismann. Nach alter Sitte bei Zwistigkeiten zwischen Riga und dem Erzbischof legte sich auch hier die Stiftsritterschaft in's Mittel, es wurde über eine Woche hin und her verhandelt und man kam doch zu keinem Resultat. Da beschloß endlich der Erzbischof mit den Rigaern einen Anstand auf 2 Jahre zu machen in der Hoffnung auf gütlichen Vergleich in dieser Zeit. Damit waren Lohmüller und Brismann vollkommen einverstanden, auch Herzog Albrecht gab seine Billigung zu erkennen⁶⁾. Der Erzbischof und die Domherren

1) Grefenthal, „Mon. Liv. ant.“ V, pag. 59; Hiärn, „Mon. Liv. ant.“ I, pag. 197.

2) Bergl über die Landtagsberhandlungen zu Wolmar, den 30. Juni 1530, die „Mon. Liv. ant.“ V, pag. 172—184.

3) Ketch, S. 177, 178; Hiärn, „Mon. Liv. ant.“ I, pag. 197.

4) Grefenthal, „Mon. Liv. ant.“ V, pag. 61.

sollten ruhig und friedlich im Besitz von Hab und Gut in und außerhalb der Stadt bleiben, sich aber vor aller Benachtheiligung des Handels und der Rechte der Stadt hüten¹⁾. Dieser Zustand wurde am 10. August 1530 zu Dahlen von beiden Seiten angenommen und besiegelt. So schien das Bischofthum und mit ihm das alte Wesen wieder neue Wurzel schlagen zu wollen; aber der lebendige Hauch des neuen evangelischen Lebens durchdrang doch die alte Hülle und entwickelte sich bald frischer und kräftiger als je zu neuem Leben und zu neuer Gestaltung.

Mit dem Erzbischof hatte man sich verglichen, noch waren aber die Angelegenheiten, so den neuen Coadjutor betrafen, lange nicht in's Reine gebracht, und es begannen nun in dieser Sache langwierige Verhandlungen. Plettenberg suchte den ausländischen Herrn so lange als möglich aus Livland fern zu halten, wo nicht ganz und gar am Kommen zu hindern; auch des Erzbischofs Stellung zu seinem Coadjutor hatte sich geändert. Er selbst hatte Alles erlangt, was er wollte, und mochte durch den Glanz eines fürstlichen Coadjutors nicht verdunkelt werden. Doch traf Markgraf Wilhelm im October 1531 ganz unerwartet ein, wurde zu Konneburg von dem überraschten Erzbischof und den Stiftsritterschaften höchst zuvorkommend empfangen und trat nach Bestätigung der ihm vorgelegten Artikel sofort sein Amt mit rüstiger Thätigkeit an²⁾. Der Herrmeister ließ seine Ankunft unbeachtet und trat ihm sogar feindselig entgegen. Des neuen Coadjutors Stellung war nichts weniger als leicht und er war fortan bemüht, eine Parthei im Lande für sich zu gewinnen. Das konnte bei einem Manne, der selbst der lutherischen Lehre nicht abgeneigt, Bruder eines mächtigen lutherischen Fürsten war und zudem mit Lohmüller und Brismann im freundschaftlichsten Verhältniß stand, nur die mächtige lutherische Parthei sein. Wie sehr sich Lohmüller für ihn interessirte, sahen wir schon aus den Landtagsereignissen zu Wolmar 1530. Und noch im März

1) „Mon. Liv. ant.“ IV, pag. CCLXVI; Taubenheim, S. 42... Brachmann, S. 129.

2) Gadebusch „libl. Jahrbücher“ I, 2. S. 304; Ketch, S. 177; „Mon. Liv. ant.“ V, pag. 213.

1531 hatte Herzog Albrecht Lohmüller einen Brief geschrieben und in demselben ihn ersucht, seinem Bruder Wilhelm in Livland mit Rath und That möglichst hilfreich an die Hand zu gehen¹⁾. Daß nun Lohmüller in Erfüllung dieser Bitte nicht lässig gewesen, beweist der Brief des neuen Coadjutors an seinen Bruder Albrecht „vom Dinsdag nach Palmarium“ 1531, also noch vor seiner Ankunft in Livland, worin es unter anderm heißt: „wir wollen auch Meister Johan Comollern, der sich alzeit vleissig und tremlich gegen uns bewisen, uns benutzen sein lassen, und wunnen wir Ihm gnedigen willen und forderung erzeigen wissen, sal er uns alzeit gnediglich finden“²⁾. — Es zeigte sich aber auch bald genug, daß Plettenberg allen Grund hatte, sich vor dem neuen Ankömmling zu hüten, denn er legte zu deutlich an den Tag, daß er nur nach weltlicher Macht und nach Länderbesitz strebte. Schon 1531 begann er mit Riga Unterhandlungen wegen Schadenersatzes für so lange mit Beschlag belegt gewesene Stiftsgüter; der Erzbischof legte sich aber unwillig in's Mittel und es kam zu keinem Resultat³⁾. Bald äußerte sich aber aufs Neue des Coadjutors Sucht nach Vergrößerung seines Einkommens, so in den Bestrebungen, sich die rigische Dompropstei und noch eine andere Propstei im Bisthum Dorpat zu verschaffen⁴⁾, ferner in seinen Bewerbungen um das Bisthum Desel und in seinem Zwist mit dem dortigen, eben erwählten Bischof Reinhold von Buxhöwden⁵⁾. Dabei wandte er sich in all diesen Sachen sogleich an ausländische Mächte um Schutz, was zu großen Verwicklungen Veranlassung gab und immer neue Streitigkeiten erregte⁶⁾.

Bald erkannte auch Schönning als katholischer Kirchenfürst seinen Mißgriff bei der Wahl seines Coadjutors, dessen ganz und

1) „Mon. Liv. ant.“ V, pag. 233—235.

2) Vergl. ebendasselbst S. 241.

3) „Mon. Liv. ant.“ V, pag. 232—35.

4) Vergl. ebendasselbst S. 296.

5) Vergl. die Urkunden über den öfelfchen Streit in den „Mon. Liv. ant.“ V, pag. 259—439.

6) Grefenthal, „Mon. Liv. ant.“ V, pag. 71.

gar lutherische Ansichten immer offener an den Tag traten. Die lutherische Lehre hatte, von Wilhelm begünstigt, schon so festen Halt im Lande, daß die Stände auf dem Landtage zu Wolmar am 25. Februar 1532 sich dahin einigten, daß ein Jeder, hohen oder niedrigen Standes es in Glaubenssachen so halten sollte, wie er es vor Gott, kaiserlicher Majestät und gemeiner Christenheit verantworten könne¹⁾. Besonders Riga war durch und durch lutherisch gesinnt, schloß Bündnisse mit auswärtigen protestantischen Fürsten, so mit Friedrich I. von Dänemark, ferner mit mehreren kurischen Edelknechten, die auch zu Luthers Lehre hielten²⁾, und war überhaupt während der zweijährigen Dauer des Dahlen'schen Unstandes äußerst kräftig geworden. Der Unstand lief ab und es begannen die Verhandlungen mit Schöning von Neuem. Dieser hatte sich zwar unter dessen mit dem alten Ordensmeister, den Prälaten und Ritterschaften auf dem Landtage zu Wolmar freundschaftlichst geeinigt, aber auch Riga trat jetzt weit kräftiger auf als früher, an Herzog Albrecht einen starken Hinterhalt wissend³⁾. Trotz eines kaiserlichen Mandats, das der Stadt befahl, den Erzbischof in jeder Beziehung als Oberherrn anzuerkennen, wollte sie ihm nur die weltliche Gewalt einräumen, die geistliche aber selbst ausüben. Alle Verhandlungen darüber, so besonders zu Dahlen⁴⁾, zerschlugen sich und die Sache wurde vom Erzbischof ans Reichskammergericht gebracht, indem er zugleich den Herrmeister zur Unterstützung aufforderte. Da besetzten die Rigenfer alle seine Besitzthümer in der Stadt und besetzten dieselben zum Zweck des hartnäckigsten Widerstandes. Eine entscheidende Antwort vom Reichskammergericht blieb aus, Riga aber schloß, um sich für alle Fälle zu sichern, ein Religionsbündniß mit Herzog Albrecht, den 29. December 1532⁵⁾. Bei diesem Bündnisse finden wir Lohmüller als eine Hauptperson wieder. Schon vom Jahr 1531 an werden die Quellen über ihn immer

1) „Mon. Liv. ant.“ V. pag. 270—73.

2) Brachmann, S. 150; Gadebusch, *lith. Jahrbücher*, I, 2. S. 340.

3) Hiörn, „Mon. Liv. ant.“ I, pag. 198; Grefenthal, „Mon. Liv.“

4) Brachmann, S. 153, 154; Gadebusch, *lith. Jahrbücher* I, 2. S. 342.

5) Arndt, II, S. 201; Taubenheim, S. 31.

dürftiger. Er trat allmählig vom Schauplatz ab, und seine Wirksamkeit für das Wohl des Landes und der Stadt schränkte sich ein. Er hatte in den letzten Jahren neben seinem Secretariat auch die Geschäfte eines Syndicus der Stadt Riga verwaltet. Das wurde ihm jetzt bei zunehmendem Alter zu viel und er schlug der Stadt vor, ihn entweder vom Secretariat zu entlassen oder zum wirklichen Syndicus zu wählen und auf die wichtigsten Angelegenheiten der Stadt allein zu beschränken. Der Rath berief ihn nun am „Dinsdag nach Andreas“ (den 2. September 1532) zum Syndicate und wies zugleich den neuen Stadtsecretair und dessen Gehülften an, ihm als Stadtsyndicus gebührender Gehorsam zu leisten¹⁾, worauf ihm die zwei Bücher der Stadt, nämlich die beiden Erbbücher und das Reutebuch eingehändigt, seine frühere Besoldung (150 Mark, 1 1/2 Last Bier, 20 Faden Holz und 6 Rießpfund Richte) noch um 100 Mark erhöht und ihm das Häuschen im Stift, worin Brismann früher gewohnt hatte, eingeräumt wurde. — Kurz vorher war Lohmüller auch noch eine andere Würde übertragen worden, nämlich die eines „Superattendenten oder Superintendenten über das gemeine geistliche Amt.“ Es war die Einführung einer solchen Würde nothwendig geworden durch öfters vorkommende Streitigkeiten unter den rigischen Predigern²⁾. Dem Erzbischof hatte man wol den weltlichen Stiftsbesitz zurückerstattet, nicht so aber die Herrschaft über das Kirchen- und Religionswesen im Stadtgebiete. Das hatte der Rath sich selbst vorbehalten, bisher aber noch keine Verordnung darüber getroffen. Es gab in der jungen lutherischen Kirche eben noch gar keine Spur einer Kirchenverfassung. Um den erwähnten Zwistigkeiten entgegenzutreten zu können, beschloß der Rath die Einsetzung eines besondern Superintendenten. Es erging die erste Aufforderung zur Superintendentur an den um die Stadt hochverdienten Dr. Brismann, er lehnte aber das ihm von den Rigenfern angetragene Ehrenamt entschieden ab: weder er noch seine Familie könnten das rauhe rigische Klima vertragen, zudem könne

1) Taubenheim, a. a. D.

2) Bergmann, *Gesch. der rig. Stadtkirchen*, S. 29.

man ja seiner „gegenwertigkeit zu Riga gar wol geraten,“ denn zu Riga hätten die Prediger, „nehmlich der Herr Andreas Knöpfchen mehr bo cheydt (Bescheid) und unterricht entphangen und freundlich angenommen“, als er es je habe voraussetzen können¹⁾. Brismann blieb in Königsberg, wohin er sich kurz vor diesen Verhandlungen, dem Rückruf Herzog Albrechts folgend, begeben hatte, und starb daselbst nach segensreichem Wirken im Jahr 1549.

Es fiel die Wahl zum Superintendenten auf Mag. Lohmüller²⁾. Unter seiner Leitung ward nun „die Jovis post circumcisionem Domini 1532“ ein Stadt-Consistorium gestiftet, das anfangs nur aus weltlichen Mitgliedern bestand³⁾. Erst 1577 bestellte der Rath ein consistorium mixtum. — Des neuen Superintendenten erstes wichtiges Geschäft war die Schlichtung einer Zwistigkeit zwischen den beiden von ihm hoch geehrten Reformatoren Riga's. Es bestand schon von vornherein keine rechte Harmonie zwischen dem sanften Knöpfen und dem aufbrausenden Tegelmeyer, und wenn sie auch um des gemeinsamen Werkes der reinen Predigt willen in guter Eintracht mit einander zu bleiben suchten, so kamen doch hie und da Zeiten, wo sie heftig aneinander geriethen⁴⁾. So traf es sich auch im Jahre 1532, daß zwischen ihnen hinsichtlich des Vorranges ein ärgerlicher Streit ausbrach, da beide als erste lutherische Prediger Riga's den ersten Platz unter der rigischen Geistlichkeit beanspruchten. Dieser Streit wurde so ernsthaft, daß sich der Rath genöthigt sah, aus seiner Mitte eine Commission zu ernennen, bestehend aus dem Superintendenten und Syndicus Lohmüller und den Bürgermeistern Johann Butte, Patroclus Klocken und Conrad Durkop, damit dieselben mit unbeschränkter Vollmacht im Namen des Rathes eine richtige Uebereinkunft zwischen den Predigern zu-

1) Brismann's Schreiben an Herzog Albrecht, „Mon. Liv. ant.“ V, pag. 242...

2) Bergmann, Gesch. der rig. Stadtkirchen S. 29, 30; die hiehergehörige Nothiz ist aus den Collectaneen des Johann Witte, eines Zeitgenossen Lohmüllers genommen (Laubenheim S. 31.)

3) Bergmann, kurze biographische Nachrichten von den General-Superintendenten Ltblands, S. 3.

4) Brevern, literarischer Nachlaß, S. 49.

wege brächten¹⁾. Von dieser Commission wurde nun der Zwist beigelegt und festgesetzt: „daß keiner von beiden Reformatoren einige Prärogativa vor dem andern haben, sondern ein jeder alle halbe Jahr wechselsweise die Mühe und Last, auf das geistliche Amt der andern Prädicanten die Aufsicht zu haben, tragen sollte, und daß die andern Prediger und Kirchendiener ihrem Ältesten den billigen Gehorsam, Ehre und Reverenz erweisen müßten. Wenn dennoch zwischen den beiden, oder zwischen ihnen und den andern Prädicanten was weiter entstehen sollte und sie solches in der Stille nicht beilegen könnten, sollten sie sämmtlich oder ein jeder von ihnen ihre Beschwerde dem Herrn Superintendenten über das gemeine geistliche Amt, aus dem Mittel des Rathes verordnet, wissenlich machen, welcher dann ungesäumt solch Gebrechen beizulegen und aufzuheben sich bemühen solle. Würde der Superintendent das allein nicht heben können, so sollte er die Sache an den ganzen Rath bringen, welcher dann dem Superintendenten entweder mehrere Herren zuzordnen, oder selber die Sache vornehmen und abrichten werde.“ Zur Verhütung künftiger ärgerlicher Zwistigkeiten, die Männern des geistlichen Amtes am wenigsten ziemeten und die nur der „eigentliche vermeinte Vorrang“ des Einen vor dem Andern veranlaßte, zugleich der bessern Ordnung wegen verfügte der Rath noch, daß auch künftighin für alle Zeit jeder von den beiden ältesten Predigern Riga's wechselsweise alle halbe Jahr die Direction im Ministerium führen sollte. — Die Verfassungsbestimmungen der Commission wurden schriftlich fixirt unter dem Titel: Ordnung zwischen den beiden Pastoren Tegelmeyer und Andreas Knöpfen, vom Tage Luciae Anno 1532²⁾. Auf diese Weise war nun der Friede zwischen den beiden Reformatoren wieder hergestellt und es konnte vermittelst der neuen Einrichtung Knöpfens Sanftmuth dem Feueereifer des stürmischen Tegelmeyer erfolgreich die Wage halten.

1) Bergmann, Gesch. der rig. Stadtkirchen, S. 29; Brachmann, S. 213; Bergmann, kurze biogr. Nachr. v. d. Gen-Sup. Ltblands, S. 1—3; „Mon. Liv. ant.“ IV, pag. CXXVII.

2) Papierstf., ältere Geschichte Riga's, „Mon. Liv. ant.“ IV, p. CXXVII.

Wir finden auch in der nun folgenden Zeit keine Entzweigung mehr unter den beiden.

Das Amt eines Superintendenten war so nach den Bestimmungen der Commission einer Magistratsperson zugefallen und wir finden es auch im Jahr 1539 noch durch den Bürgermeister Conrad Durkop und den Rathsherrn Caspar Spentkhusen, im Jahre 1541 durch Durkop und den Rathsherrn Jürgen Padel verwaltet¹⁾. Der erste Superintendent geistlichen Standes in Riga war um 1542 Mag. Jacob Battus²⁾.

Nachdem sich Lohmüller hier als Superintendent und bei dem am 29. December 1532 mit Herzog Albrecht abgeschlossenen Bündniß als Syndicus der Stadt Riga in so rühmlicher Thätigkeit gezeigt, verschwindet er immer mehr vom Schauplatz der Geschichte. Wir finden ihn in der Folgezeit nur bei einigen wichtigen Verhandlungen wieder, woraus deutlich zu ersehen, daß sein Interesse für die evangelische Sache nichts weniger als geschwunden war. So betheiligte er sich schon im nächsten Jahre 1533 an einer Verbindung, die der Coadjutor, die Feindseligkeiten zwischen Riga und dem Erzbischof benutzend, zu Wenden am 1. April mit den livländischen Ständen einging, zu dem Zweck, damit das „hillige Gottsliche Worte, na vermoge vnd inholde der hilligen Biblischen Schrifte alden vnd nygen Testaments fryge vnd vnbhindert in unsern herlicheyden vnd gebieden Tho verkündigen, tho hören vnd anthonemen gelahen werde; jedoch Niemand's noch af edder thogedringen oder genödiget werden soll“³⁾. Also Schutz für die neue Lehre, das war der Hauptzweck der Verbindung, doch wird in der

1) Bergmann, kurze biographische Nachrichten v. d. Gen.-Sup. Livland's, S. 3; Arndt II, S. 213.

2) Battus hatte vor etlichen Jahren sein Rectorat an der Domschule abgegeben und war nach Wittenberg zurückgekehrt, woselbst er sich vier Jahre aufhielt. Von dort berief ihn der rigische Rath als Superintendenten nach Riga zurück. Zänkereien und Unfriede unter seinen Untergebenen haben ihm übrigens dieses Amt möglichst sauer gemacht, Vergl. Gadebusch, libt. Bibliothek, Theil II, S. 35, 36.

3) „Mon. Liv. ant.“ IV, pag. CCLXVII; Brachmann, S. 157; Arndt II, S. 202, 203, wo aber durch einen Druckfehler statt 1533 das Jahr 1534 angegeben ist.

Verbindungsurkunde noch die Mahnung hervorgehoben, daß die Stände einander treu mit Rath und That beistehen und versöhnlich sein sollten. Bündnisse mit ausländischen Fürsten, welche den drei Partien (Herzmeister und seine Stände, Coadjutor und seine Stände, Stadt Riga) und ihrer „christlichen Vereinigung“ zuwider sind, dürfen nicht geschlossen werden, der öfelsche Streit mit Reinhold von Buchhönden und die rigischen Streitigkeiten sollen zur gütlichen Unterhandlung bleiben zc. Dieser Vertrag war vornehmlich unterzeichnet von Plettenberg, dem Ordensmarschall Hermann von Brüggeneu, dem öfelschen Capitel, den Stiftsritterschaften von Riga und Desel und von der Stadt Riga, unter deren Abgeordneten auch Lohmüller angeführt wird.

Nach Hause zurückgekehrt, wandte nun der sorgsame Mann seine Aufmerksamkeit wichtigen Anordnungen im eigenen Hause zu¹⁾. Seine Gattin Ursula hatte ihm keine Kinder geboren und er fand es daher gerathen, schon bei Zeiten Vorkehrungen zu treffen für den Fall beiderseitigen Ablebens. Desselben Jahres „duzent vyffhundert darnach dree vnd dertichsten nach gebort Christi unsers leuen hern, Mandages am auende Marie Magdalene“ (21. Juli) erschien er mit seiner Gattin vor „sittendem Räte“ der Stadt Riga und machte daselbst in der beiden „Radesfreunde Anthonius Tylingk vnd Bertolt Fredericks Zegenwerdicheit“ mit „wolbedachtem vnd beradenem muedt“ die Anzeige, daß er und sein Gemahl in beiderseitiger Uebereinstimmung einen Knaben, Namens Greger, der „frow Ursulen dope badecken (Taufpathen) adoptiert, arrogiert, erwelt vnd angenhomen“ hätten, auf daß er all ihr wohlgenonnen Gut, so sie bisher mit einander „erworffen, gebrucket vnd besetten hebben vndt noch bei eren beiden leuende (Lebenszeit) mit recht an sich brengen, gewynnen, erlangen, gebrucken vndt besitten mögenn, nach vermoge eins Rigischen Rechts“ von ihnen erbe, habe und behalte, „dwyle (diemeil) se beide got Allmechtich mit keynen lynes Ermen (Reibeserven) begauct heft.“ Dieses solle jedoch nur unter

1) Vergl. ein Testamentum reciprocum in den Mittheilungen aus der livländischen Geschichte, Band IX, Heft I, S. 90....

Bedingungen gesehen. Zunächst müsse der obgenannte Gregorius dazu verpflichtet sein, nach dem Tode eines der beiden Adoptanten mit dem überlebenden friedlich und in kindlichem Gehorsam zusammen zu wohnen, zu „sitten vndt tho blyuen“ und ihn zu keiner Vergleichung und Theilung zu drängen, noch sich zu solchem Zweck irgend welches noch menschlichen Behelfes zu bedienen, sondern es solle im Gegentheil der noch lebende Adoptant, sei's nun „vader edder moder“, als Principal und Haupt im Hause herrschen, rathen und dabei die nachgelassenen Güter besitzen und gebrauchen zu seines und des erwählten Adoptivkinds „notturfft vndt besten“, solle dasselbe zur Schule anhalten und „gade tho laue vndt tho ehren“ (Gott zu Lob und Ehre) aufziehen. Der neue Sohn solle für die „Kopenschop“ (Kaufmannschaft) gebildet werden, weil er hiezu die meisten Anlagen zeige. Diesem allen gemäß gedenke nun der „vppgemelde vnse Syndicus“ den Knaben seines eigenen „angeborenen und gewöhnlichen“ Zunamens und Insigels theilhaft zu machen, damit derselbe nach der Adoptivältern Tode ohne irgend welche Einrede als Erbe ihres Besitzes eintreten könne. Sollte es sich ereignen, daß der Knabe Gregor früher sterbe, als der Syndicus und seine Hausfrau, so solle sein jetziger „kyndes anpart“ den Adoptanten verfallen sein und von diesen auf ihre nächsten Erben übergehen. Trete aber der Fall ein, daß einer der beiden Adoptanten verstürbe, der andere aber wieder heirathet und Kinder habe, so solle der Nachlaß diesen Kindern zufallen, Gregor aber bei alledem zu einem christlichen Kaufherrn erzogen werden und aller der Vortheile genießen die „ein Rügisch recht eynem naturlickem vndt ehelicken Kinde“ zuspreche. Gregor Lohmüller könne auch unverheirathet und ohne Kinder sterben, dann solle sämmtlicher Nachlaß den sonstigen nächsten Erben der anwesenden Adoptanten zufallen. Es sei überhaupt die Ansicht beider, daß ihre obgenannten „bludes Eruen“, möge es nun kommen, wie es wolle, soviel als möglich geschont und nicht allenthalben übergangen und „entfondrigiret“ würden. Als solche nahe Verwandte werden nun angeführt Lohmüllers eigene Schwester, die Hausfrau des Lucas van Barthen zu Danzig und seiner Frau Ursula Schwester Gretge

Erhse zu Brunsberg. Es sollten diese beiden in jedem Falle nach Absterben Lohmüllers und seiner Ehegenossin „eynen Dubbelnden Krusaten“¹⁾ thor erlicken erkenntnisse voruth hebben vnd darane eynen benogen dregen (ein Genüge tragen)“. Nach dieser Erbschaftsverfügung erfahren wir nun 2 Jahre lang nichts mehr von unserm Lohmüller, wenn wir eine im Ganzen unbedeutende Verhandlung in Sachen der Stadt ausnehmen wollen, worüber uns Arndt berichtet und die sich auf das Recht der Fischereien im Vabittsee und in der Sengaller Na bezieht, — hier tritt uns unter andern Unterschriften auch der Name des rigischen Stadtsyndicus entgegen²⁾.

Unterdessen verharrete der Erzbischof Thomas Schöning beim strengsten Katholicismus und entschloß sich endlich, seinen mit den Rigensern auf freundschaftlicherem Fuße stehenden Coadjutor aufzufordern, er möge sich an seiner Statt von Riga huldigen lassen, weil er selbst (Thomas) nicht die geringste Aussicht dazu habe, die Huldigung zu erlangen. Aber Markgraf Wilhelms gutes Einvernehmen mit den livländischen Ständen hatte auch schon bedeutend gelitten, so daß dieselben durch die ewigen Streitigkeiten und Zwiste des Coadjutors, in welche er auch ausländische Fürsten hineinverwickelte, sich genöthigt sahen, auf dem Landtage zu Fellin, Anfang Februar 1534, eine Vereinigung zu schließen, in der sie sich gegenseitigen Beistand

1) Crusade heißt im Portugiesischen eine Münze, auf welcher ein Kreuz zu sehen ist. König Alfons V. war der erste, der dergleichen Münzen schlagen ließ, sie „Crusados“ nannte und zu einem Heereszug nach Konstantinopel gegen die Türken verwendete, 1455 und 56. Die ersten Crusaden galten 150 bis 200 Marabedis, man hat sie aber nachmals im Werth halb gemindert, bald erhöht, so daß es Crusaden gab an Werth gleich 1 Thaler 10 Groschen, und Crusaden = 4, 10, ja sogar 20 Ducaten. Die Münze war auch in Livland gebräuchlich und es wird uns von der Crusade, die 10 Ducaten galt, erzählt, sie sei an Gewicht, Schrot und Korn wie ein „Portugalöser“ gewesen (König Emanuel ließ noch vor 1521 große Crusados = 10 Ducaten schlagen); es habe aber auch dergleichen Goldstücke von 20 Ducaten Werth gegeben, und auf diesen sei (was bei Crusaden zu 10 Ducaten nicht vorkommt) der Herrmeister mit entblößtem Haupte und dem Kreuz auf der Brust abgebildet gewesen. Vergl. Arndt II, S. 315; Köhler, historische Münz-Belustigung, Th. VII, S. 33. Letztere größte Goldmünze haben wir uns wol hier unter dem „Dubbelnden Krusaten“ zu denken.

2) Arndt, II, S. 202. 203.

wider alle in- und ausländische Gewalt angelobten¹⁾. Daher fürchtete der Coadjutor, wenn er auf die Aufforderung des Erzbischofs einging, auf zu große Schwierigkeiten zu stoßen und die Sache unterblieb.

Der Tod des greisen Ordensmeisters Plettenberg, welcher zu Wenden am 28. Februar 1535 während des Gottesdienstes vor dem Altare seine Heldenseele aushauchte, änderte auch nichts im Fortschritt der Reformation, denn sein Nachfolger, Hermann von Brüggeneu genannt Hasenkamp war ganz lutherisch gesinnt und bestätigte am 23. Juli 1535 der Stadt Riga ihre Glaubensfreiheit und ihre Privilegien²⁾. Zwar hatte Erzbischof Thomas unmittelbar nach des großen Herrmeisters Abscheiden die Aufregung des Volkes während der neuen Meisterwahl zu seinem Vortheil zu benutzen versucht und auf Anregung des Dorpater Bischofs Johann Gellingshausen, der sich zum „gutlichen vunderhemdeler erbadem (erboten)“, wegen der von der Stadt Riga in Verwaltung genommenen Capitelsgüter, besonders der Häuser der Domherren, aufs Neue eine Anfrage an den Rath ergehen lassen, aber er erhielt einen ablehnenden Bescheid, welcher unter andern Unterschriften von Rathsgliedern und Gildenältesten auch die Namen Lohmüllers, Knöpfens und Tegelmeyers enthält, und worin besonders hervorgehoben wird, daß solche Antwort ganz im Sinne jener „beiden pastoren“, der Diener des reinen Wortes Gottes, gehalten sei. Dem Erzbischof wird in diesem Bescheide, vom 7. Mai 1535 (freitages nha der hemelfahrt Christi), erwidert, der Rath, die Aelterleute und Pastoren Riga's hätten nach „blitiger erweginge (fleißiger Erwägung) der sakem“ zu keinem andern Resultat kommen können, als daß die gemeine Stadt Riga jederzeit verpflichtet sei, ihrem Erzbischof in allen Dingen Pfligt und Unterthänigkeit zu erweisen „nach der regell vund richtschnor Christi“, der ja auch befehle „gade (Gott) zu geuende wat gade gehort vund der ouericheit, wes derfuluigen thostendlich“, Riga wolle und könne das aber dem

Erzbischof gegenüber nur thun als „eynem puren weltlichen fursten des hilligen Romischen Rhykes“, nicht aber als einem etwaigen geistlichen Oberhaupte der livländischen Lande. Die Stadt habe sich ja schon zu mehreren Malen erboten, ihm und allen seinen Nachkommen als weltlichen Regenten zu gehorsamen und habe zu dem Zweck ja auch schon alle „inkompst, nuttinge vund renthe (Einkünfte, Nutzung und Renten) van ehren geystlichen hufen in Rige vund der umbliegenden ecker, holme vund mölen in ehre gewarfam vund verwesinge genamem“, des Erzbischofs fürstliche Gnaden seien aber auf diese Vorschläge nicht eingegangen und hätten es rundweg abgeschlagen, und zwar „vann wegen des erschrecklichen eydes, so syn J. G. dem paweste synes geistlickem stamdes vnd wesens haluen gedam.“ Riga's Bürger hätten obgenannte geistliche Güter einstweilen in ihren Besitz genommen, um damit alles unnütze Streiten „zandc vund wedervillen“ abzuschneiden und zudem sei ja auch in dem „keyserlichen stilstande“, den die evangelischen Churfürsten, Fürsten, Städte und Stände vor Kurzem geschlossen, festgesetzt worden, daß die „geistlicken gudere, so se in affdoinge (Abthun) vund veranderinge des pawestlicken gruels vund mißbrücklicken verachtlicken gades demustes ann sich gebracht“ von ihnen behalten und zu den Zwecken gebraucht werden könnten, zu welchen sie von den ersten Stiftern bestimmt gewesen. — In diesem Stillstande sei nun auch derer von Riga namentlich gedacht worden, so daß in Folge dessen „eyn Erbar Radt, oldermanne vund oldisten sampt ehren beiden pastoren in gemener stadt Rigen namen“ einhelliglich beschlossen hätten, hinfürder und in allen zukünftigen Zeiten die Nutzung und Rente sämmtlicher geistlicher Häuser zu einem „rechten Christlickem gebreucke“ zu verwenden. Hierzu seien ja eigentlich alle diese Güter gestiftet worden, und so sollten sie auch in Riga nur dienen „tho vunderholdinge (Unterhaltung) des rechten gadesdenstes in Rige, nemblich des hilligen predigamptes, des kerckendenstes, der Christlicken scholen vnd tho entsettinge vunser armen negisten (Nächsten). Es solle jetzt überhaupt Alles „nha vermöge vund inholde des lutertern gotlicken wordes“ verändert und eingerichtet werden und der rigische Procurator am kaiserlichen Kammergericht sei beauftragt, in

1) Arnbt II, S. 205; „Mon. Liv. ant.“ V, pag. 73—94; Brahmman-S. 147.

2) Arnbt a. a. D.

der Stadt Riga Namen solches Recht der Stadt allüberall zu vertreten und zu behaupten. Man habe in frühern Zeiten die Geistlichen mit „prebenden, landten und lueden ricklich genoch versehen“ und sie hätten dafür die Verpflichtung gehabt „op de vermente gadesdenuste in Rige vund furderlick in der Domkercken tho wachten“. Das solle auch jetzt noch so bleiben und hiezu sollten die geistlichen Güter dienen, weil aber die verfinsterten papistischen Geistlichen allweil durchaus nicht geneigt seien sothaner „veranderinge vund affdohinge des affgotlicken“ und der „vprichtinge (Aufsichtigung) des christlicken vund gotlicken denstes“, sondern im Gegentheil allem aus dem reinen Evangelio hervorsprießenden Leben „todtlick wederich (zuwider) vund syendt (feind) seien, so sei es nach dem 10. Capitel des Buchs der Weisheit Salomonis“ oder nicht unbillig dath de gerechtem doen geneten des arbeydes der gotlosen“¹⁾. — So war mit diesem Bescheide die Forderung des Erzbischofs ganz und gar zurückgewiesen und die Sache der Reformation verfolgte ihren geruhigen Gang.

Wahrheit und Irrthum halten aber in allen menschlichen Verhältnissen gut Nachbarschaft, und so sehen wir auch hier, daß dieselben Bürger Riga's, die unter der Leitung ihrer beiden hochverehrten Prediger und im Sinne des Worts Gottes jedweden menschlichen Ansinneus sich standhaft zu erwehren wußten, gleich darauf einem ihrer ehrenwerthesten Mitbürger, dem Syndicus Lohmüller, die treuen Dienste für sie und die lutherische Sache mit einer erneuten gehässigen Verfolgung lohnten. Die Stadt war von mehreren Seiten vor einem Ueberfalle gewarnt worden und es verbreiteten sich Gerüchte, als ob ihr bisheriger Verbündeter, Herzog Albrecht, einen solchen beabsichtige²⁾. Da kam es nun sehr leicht, daß man auf Lohmüller, der mit Albrecht in so freundschaftlichem Verhältniß und häufigem Briefwechsel stand, einen starken Verdacht warf und ihn dieses so sehr merken ließ, daß er sich zu einer Rechtfertigung vor dem Rath entschloß. Sein Erbieten hiezu wurde aber keiner Antwort gewürdigt und aus Furcht vor Gewaltthätigkeiten

sah sich der brave Mann genöthigt, aus Riga zu fliehen und sich zum Markgrafen Wilhelm zu begeben³⁾. Wilhelm schickte seinen Kanzler Paul von Spandau (Spanden) am 22. Juli 1535 nach Riga, um sowol jeden Verdacht gegen seinen Bruder, Herzog Albrecht, als auch gegen Lohmüller niederzuschlagen⁴⁾. Er erhielt vom Rathe zur Antwort: die Stadt sei auf ihrer Hut nicht Herzog Albrechts, sondern anderer Feinde wegen, vor denen der Ordensmeister Brüggeneh sie gewarnt habe, was übrigens Lohmüller anbeträfe, so sei der Ordensmeister seines Entweichens halber „so gar hart vff In verbittert vnd vbel zufryden“, daß er besser thäte, mit der Rückkehr noch etwas zu warten. Dem neuen Herrmeister war der edle rigische Syndicus persönlich kaum bekannt und seine Flucht schien ein deutliches Bekenntniß seiner Schuld. So sah sich nun Lohmüller genöthigt, sich zu seinem alten Gönner und Beschützer Herzog Albrecht nach Preußen zu begeben. Bald fühlte Riga aber wiederum den Mangel des umsichtigen Mannes bei jeder Unternehmung. Die Oberhäupter der Kirche waren um diese Zeit dem Meister näher getreten und pflogen unter einander Verhandlungen ohne Hinzuziehung der Städte⁵⁾. Selbige Verhandlungen liefen auch später wirklich darauf hinaus, daß von diesen Herren am 29. September 1537 zu Wolmar eine Vereinigung geschlossen wurde zur Beibehaltung und zum Schutze aller Güter der katholischen Kirche. Bei solchen bedrohlichen Anzeichen beeilte sich Riga, eine Versöhnung zu Stande zu bringen mit dem Manne, der allein jetzt rathen und Gefahren vorbeugen konnte, mit seinem verbaunten Syndicus, welcher zur Zeit als herzoglich preussischer Rath sich in Königsberg aufhielt. Es hatte zudem bei vielen hochstehenden Bürgern Riga's bedeutende Beschämung erweckt, daß der von ihnen verschmähte Mann von einem mächtigen, ausländischen Fürsten so hoch geehrt würde⁶⁾. Durch Vermittlung des Bürgermeisters Heinrich von Ulenbrock und des Rathsherrn Conrad Durkop oder Teuerkauff gelang es auch

1) Taubenheim S. 32.

2) Vergl. „Mon. Liv. ant.“ V. pag. 453...

3) Arndt, II, S. 207; Gadebusch, Ibl. Jahrbücher, I, 2. S. 352.

4) Arndt, II, S. 203, 204.

1) Vergl. über diesen Bescheid die Mittheilungen aus der litländischen Geschichte, Band IX, Heft I, S. 96....

2) Gadebusch, Ibl. Jahrbücher, I, 2. S. 349.

sehr bald, den edlen, vaterlandsliebenden Mann am Montag nach Mariae Geburt, den 10. September 1537 in Königsberg zu einem Vergleich zu bewegen, nach welchem er sich verpflichtete, neben seinem gegenwärtigen Posten als herzoglicher Rath das Syndicat der Stadt Riga beizubehalten und sich als Abgeordneter an das kaiserliche Kammergericht, an den König von Dänemark, sonderlich an die evangelischen Genossen und deren Concilium auch in erzbischöflichen Angelegenheiten, die Gottes Wort gemäß seien, brauchen zu lassen. Dafür erhielt er eine jährliche Pension von 230 Mark rigisch, die Hälfte zu Ostern, die Hälfte auf Michaelis, auch wenn er Alters und Schwachheit halber nicht mehr werde dienen können. Seine Hausfrau Ursula genießt 50 Mark rigisch zum Wittwengelde. Mit seinem Häuschen in Riga blieb es nach dem Brief des Capitels und „hiemit“, sagt Lohmüller selbst über diese Vereinbarung, „sollen alle gebrechen zwischem Iren erbarn Weysheiten vund mir vsgeschehen sein.“ Er kehrte nach Riga zurück und wandte sich mit gewohnter Rüstigkeit seinen Amtsgeschäften zu¹⁾. Ueber seine spätern Lebensschicksale fehlt uns aber von nun an all und jede Nachricht. In dem vom Könige von Preußen am 7. Mai 1809 erbrochenen, im Ordensarchiv zu Königsberg bisher versiegelt aufbewahrten Testamente des Markgrafen Wilhelm vom 26. September 1538 kommt ein päpstlicher Notar Johan Lohmüller²⁾ vor; unser Syndicus kann es aber nicht sein, weil es zu unwahrscheinlich ist, daß dieser energische Feind des Papstthums sich unmittelbar nach eifriger Arbeit zu Gunsten des Protestantismus wiederum zum katholischen Glauben zurückgewandt und sich mit einer katholischen Würde habe bekleiden lassen.

Hier sind wir also genöthigt, diesem edlen, für das Evangelium und dessen Verbreitung, für alles Wahre, Rechte und Gute begeisterten Manne ein inniges Lebewohl zuzurufen. Möge das Beispiel dieses christlichen Viedermannes einen jeden ächten Sohn des lieben Livlands zu gleicher Arbeit und gleichem Eifer für die

1) Taubenheim S. 33.

2) „Mon. Liv. ant.“ V, pag. 486—490.

Sache Jesu Christi, die ja auch seine Sache ist, wecken und rufen, ist ja doch unsere Zeit nicht so verschieden von jenen Tagen, daß es nicht auch jetzt herzlich Noth thäte an Männern, die, ohne ordinierte Diener der Kirche zu sein, aus der Mitte der Gemeinden erstehen und fröhlichen, innigen Muthes mit Hand anlegen an den Bau der Mauern Zions!

Wenden wir uns zurück zu jenen Zeiten und sehen wir, wie die Verhältnisse sich gestalteten, nachdem Lohmüller vom öffentlichen Schauplatz abgetreten war. Die wolmarsche Verbindung, zum Theil von lutherisch gesinnten Leuten geschlossen, hatte für die junge Kirche nicht den geringsten Nachtheil gehabt und die lutherische Parthei wuchs mit jedem Tage an Größe und Macht. Riga hatte schon 1531 um Aufnahme in den schmalkaldischen Bund sich bemüht, und wurde nun auf wiederholtes Gesuch im Jahre 1539 demselben einverleibt¹⁾. Die Acte darüber wurde der Stadt zwei Jahre darauf vom Churfürsten Johann Friedrich von Sachsen (1541 am 6. November) zu Torgau ausgefertigt²⁾.

Es ist dieses Jahr eins der bemerkenswerthesten aus jener Zeit, indem die Häupter beider Partheien, der lutherischen und katholischen, in demselben vom Tode abgerufen wurden. Am 18. Februar 1539 verschied Rigas Hauptprediger und Reformator Andreas Knöpfen; sechs Monate drauf, am 10. August 1539 folgte ihm der Erzbischof Thomas Schöning vor den Nichtstuhl Gottes. Knöpfen war bis an sein Ende unermüdtlich thätig gewesen im Weinberge des Herrn, er sah die von ihm gestreute Saat keimen, aufgehen, wachsen, blühen, Früchte tragen und war selbst dabei jeden Augenblick beflissen, diese Saat gewissenhaft zu pflegen und zu hüten bei Tag und Nacht. Seine großen Verdienste als Prediger und Schulmann haben wir schon früher besprochen, wenden wir uns nun zu einem dritten Zweige seiner Thätigkeit, zu seinen Leistungen als kirchlicher Dichter.

Wo Luthers Kirche Eingang gefunden hat, hat sie auch stets

1) Brachmann, S. 156; Arndt II, S. 209; Kersch, S. 181.

2) Rapiersky, ältere Geschichte Rigas in den „Mon. Liv. ant.“ IV, pag. CVIII, und pag. CCLXX desselben Bandes.

eine Menge lieblicher Kirchengefänge mit sich gebracht und erzeugt, — es sind ihre schönen Lieder zu jeder Zeit ein Hauptschatz derselben und ihre hohe Zierde gewesen. Jeder bedeutende Charakter der Reformationszeit hat sich ein Denkmal gesetzt in christlicher Dichtung und hat seinen Jubel über den Sieg des wahren Evangelii offen und frei in alle Welt hinausgesungen. In Knöpfen tritt uns nun ebenfalls solch eine innige Natur entgegen, die sich in Liedern ein treues Abbild des innern Seelenlebens bildete. Seine meisten Lieder sind Umarbeitungen davidischer Psalmen, absonderlich zum Kirchengebrauch in der Gemeinde bestimmt¹⁾. So z. B. 1) über den 3. Psalm Davids: „Ach got min eniger trost vnd heil warum seidt meiner feindt so veil zc.“ findet sich in Burchards Waldis „parabell vum vorlorn Szohn“ und in der Rigaer ordenung von 1537, 1549 und 1574 mit Namensangabe des Dichters²⁾. 2) Nach Psalm 23: „Wat kan uns kamen an vor not, so vnß der Herre weidet zc.“ in der Rigaer ordenung von 1534 ohne Namen, in der von 1537, 1549 und 1574 mit Namen des Dichters. 3) Nach Psalm 25: Van allen minschen affgewandt, tho dy min sele erhoven zc., findet sich hinter Waldis „parabell“ und in der R. o. von 1534, 1537, 1549 und 1574 mit Namensnennung d. D. Von diesem feinen schönen Liede haben wir höchst wahrscheinlich eine Umarbeitung von Joh. Ad. Lehnius († 1788) in unserm Ulmanischen Gesangbuch, woselbst das Lied unter Nr. 755 dermaßen beginnt: „Von allen Menschen abgewandt erhebt' ich Auge, Herz und Hand zc.“ 4) Nach Psalm 33: „Gy framen (ihr Frommen) fröuwet juw (freuet euch) deß heren zc.“ in der R. o. von 1534 ohne Namen, in denen von 1537, 1549 und 1574 mit Namen d. D. 5) Nach Psalm 116: Ich glöve idt vast vnd bins gewis (Ich glaub' es fest und bin's gewiß, daß mir mein Sünd' vergeben is [ist]) zc.; in der R. D. von 1537, 1549 u. 1574 m. N. d. D. 6) Nach Psalm 125: „Do idt wolging mein Herz vnd

1) Arndt II, S. 353; Brevern, S. 47, 48.

2) Karl Goebcke, Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtkunst, I, 1. S. 194. 195.

3) Brachmann, S. 266.

füm Stunden stets in Furchten hin“ zc.; in der R. D. von 1574. 7) Nach Psalm 133: „Sye wo ganz les' id' (Sieh, wie ganz lieblich hier und fein stehen Christus und die Sein'“) zc.; in der R. o. von 1537, 1549 u. 1574 mit Namen d. D. 8) Nach Psalm 146: „Prys, mine seele got den heren (Preis', meine Seele, Gott den Herrn, Lobsing', dank' und stets ehre“) zc.; in der Riga. o. von 1537, 1549 u. 1574 m. N. d. D. 9) Nach Psalm 2: „Hjelp got, wo geit dat hümmert tho (Hilf Gott, wie geht es immer zu, daß alles Volk so grimmet“) zc. Dieses Lied stand zuerst hinter Waldis „parabell“ 1527³⁾, dann im Zwickauer Enchiridion von 1528, im Magdeborger gesangboek von 1534 und in der Rigaer ordenung von 1537, 1549 u. 1564 mit Namen d. D. Außer diesen Umarbeitungen von Psalmen sind uns noch drei Lieder Knöpfens busbewahrt: 10) „Herr Christ, der enig gades sön“ zc. Dieses Lied haben ihm Manche abstreiten und es entweder ganz oder doch den letzten Vers der Elisabeth Kreuzigerin, der Frau Caspar Kreuzigers († 1558) zuschreiben wollen³⁾. Das Lied findet sich im Erfurter enchiridion von 1524 u. 1526, im Lübecker enchiridion von 1546 und 1556 in den Magdeburgern geistlichen ledern von 1559 und im Hamburger enchiridion von 1565, jedesmal ohne Verfasseramen; in der Rigaer ordenunge von 1549, 1561 und 1574 mit dem Namen Andre Knöpfens; in der Magdeborger geistlichen ledern von 1534 aber, in der Rigaer ordenung van 1537, im Hamburger enchiridion von 1558, im niederdeutschen enchiridion von 1550 und im Lübecker enchiridion von 1564 unter dem Namen der Elisabeth Kreuzigerin; im Zwickauer enchi-

1) „De parabell vum vorlorn Szohn Luce am XV. gespelet vund Christlich gehandelt nha hinholt des Texts, ordentlich na dem gehliden vorstande sambt aller vnkensdicht vthgelacht, Tho Nyga hnn Lyslandt, Am XVIIj. dage des Monts Februarh. M. D. XXVIj.“ Der Verfasser nennt sich darin „Vorcharbt waldis langeter (Zwangleßer) tho Nyga hnn Lyslandt.“ Auf S. 76 volgen ethlike psalmen dorch Andream Knöpfen vordütscht. De ander psalm „Hjelp got, wo geht dat hümmert tho,“ 8 Stroph. Auf S. 77: De drübbe psalm. Dorch den süßtigen vordütscht. Ach Gotd myn enigen trost vnd heyl. 10 Stroph. Auf S. 78: De XXIIIj. psalm vordütscht dorch den süßtigen. „Van allen minschen affgewandt.“ 12 Stroph. — Goebcke I, 2. S. 363.

2) Gadebusch, libl. Bibliothek I, S. 122.

ridion von 1525 ist es mit „Elisabet M.“ bezeichnet³⁾. Die Conjectur behufs der Creutzigerin scheint aber auf einem Irrthum zu beruhen, denn Knöpfens eigener Sohn Matthias, der doch hierüber am besten Auskunft geben konnte, hat das Lied unter seines Vaters Namen in das rigische Gesangbuch, welches er der von ihm besorgten Ausgabe der Rigaer ordenung von 1561 anfügte, aufgenommen. Wie man überhaupt zu solcher Annahme kam, erklärt sich leicht daraus, daß obgenannte Matrone dieses Lied, welches sie von einem aus Riga kommenden Studenten erhalten hatte, fleißig zu singen und auch andern Leuten anzuempfehlen pflegte. Außerdem spricht Vieles in dem Liede selbst dafür, daß die niederdeutsche Fassung die ursprüngliche ist. Die Reime sind im Hochdeutschen oft gestört; so findet sich z. B. statt des niederdeutschen „ewigkeet“, so dem darauf folgenden „steht“ als Reim entsprechen soll, das hochdeutsche „ewigkeit“; statt des dem Schlußwort „erden“ entsprechenden „begerden“ haben wir das hochdeutsche „begirden“ zc. Dazu kommt, daß hie und da der akrostichische Strophenanfang im Hochdeutschen aufgeho- ben ist; aus dem niederdeutschen h. u. l. d. e. ist z. B. das nichts- bedeutende h. f. l. d. e. geworden. — Luther hat das Lied sehr hoch gehalten und es in ein von ihm herausgegebenes Gesangbuch aufgenom- men, woher es auch hie und da Luthers eigenen Liedern fälsch- lich zugezählt wird. — 11) Help uns in dinem namen (du all- mächtiger Gott, daß an uns nicht erjage der Saten seinen Muth) zc.; in der Rigaer ordenung von 1534 ohne Namen, von 1537, 1549 u. 1574 mit Namen Knöpfens. Die Rigaer ordenunge von 1549 u. 1574 hat noch ein zwölftes Lied unter Andreas Knöpfens Namen: „Wol dem, de recht sin wandern leth“ zc.; das „gantz schone unde seer nutte ghesangl boek . . . in Saffischer sprake klarer wen to vorn verdudeschet“ . . . 1526 (mit einer Vorrede von J. Spe- ratus), so wie das Lübecker entwidion von 1545 enthalten es eben- falls, aber ohne Namensnennung des Dichters. — Alle diese schönen Kirchengesänge sind ein treues Spiegelbild des sanften, innigen und gottergebenen Gemüthes unsers edlen Reformators, voll Geist und

3) Goedeke, Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtungen, I, 1. S. 195.

Glaubens. „Es sind dieses“, sagt Hiärn¹⁾, „gar herrliche und geist- reiche Lieder, darinnen die Summa der Lehren von der Gerechtigkeit, vom Glauben und deselbigen Früchten, wie auch von dem Trost in Creutz und Aufsechtung enthalten, — welche auch noch heutiges Tages (also zur Zeit der schwedischen Regierung im 17. Jahrhundert) in der evangelischen Kirche im Gebrauch sein.“ Vollständig finden wir Knöpfens Lieder, wie schon oben erwähnt, in der Rigaer „ordenunge von 1574“ und dann noch in jenem Gesangbuch, welches der 1615 gedruckten, erneuten Ausgabe der „Ordnung des Kirchendienstes“ bei- gefügt war²⁾. Hier trugen sie die Ueberschrift: „Von der christlichen Kirche“ und das Lied: Hilf uns in deinem Namen zc., hat zur Rubrik: „Verkenntnis der neuen, als man sagt, Lehre wider die, so der irrigen Geister und des Teufels Lehren anhängig sind, I. Tim. IV.“ Sie wurden nicht allein in Livland gesungen, sondern waren auch in viele ausländische Gesangbücher aufgenommen worden und erfreuten sich herzlichen Beifalls im christlich-lutherischen Volk³⁾.

Außer dem Liederanhange in den verschiedenen Ausgaben der Ri- gaer ordenunge finden sich schon sehr früh in Riga besondere Gesang- büchlein, worin hie und da auch ein Knöpfensches Lied uns entgegen- tritt. So die: „Bthsettinge Etlicher Psalmen vnd Geistliken leder, so nicht in der Rigischen Ordnung gedrückt. 1567. Lübeck, dorch Jürgen Richhoff“; — ferner: „Bthsettinge etlicher Psalmen unde Geistliken Leder, so nicht yn der Rigischen Ordenunge gedrückt, Lübeck, dorch Johan Balhorn 1577“, und von 1621: „Etliche Psalmen unde Geistlike Leder, so in der Rig. D. zc.“ 11 Lieder enthaltend.⁴⁾ — Auch den lutherischen Letten ein Gesangbuch an die Hand zu geben, ließ sich Knöpfen möglichst angelegen sein, und so erschien auch schon in sehr früher Zeit die erste lettische Liedersammlung von Nicolaus Ramm, dem ersten Prediger der lettischen Gemeinde zu St. Jacobi (1524—40), auf Knöpfens Antrieb herausgegeben⁵⁾.

1) Hiärn, Mon. Liv. ant. I, pag. 193; Arndt II, pag. 184.

2) Arndt, II, S. 353; Hallers Abhandlung, S. 12. 13. Anmerk.

3) Reich, S. 170.

4) Karl Gödeke, Grundriß zur Gesch. d. dtsh. Dichtg. I, 1. S. 162.

5) Richter, Gesch. der deutschen Ostsee-provinzen I. S. 288.

In Predigt, Unterricht und Seelsorge ein treuer Hirt seiner Gemeinde, hatte Knöpfen von jeher sehr viel Liebe von allen seinen Mitbürgern erfahren und seine Sanftmuth und Bescheidenheit hatte sogar seinen Feinden Achtung gegen ihn abgedrungen. Dies zeigte sich auch im hohen Grade bei seiner Bestattung, wo Groß und Klein sich aufgemacht hatte, um dem so sehr geliebten Lehrer und Freund zur stillen Gruft zu folgen. Die Feierlichkeiten wurden noch ganz besonders erhöht durch die Anwesenheit vieler Abgeordneten von Reval und Dorpat, die zufällig in Riga sich befanden und nun am Grabe des verehrten Mannes ihm im Namen ihrer Brüder innige Dankesworte nachriefen¹⁾. Seine Hülle wurde in der Petrikirche vor dem Altar, auf welchem er so oft zu seinem Gott gebetet, eingesenkt und es ist in dieser Kirche noch heute sein Leichenstein sowol als sein Epitaphion vorhanden. Der Leichenstein ist bei der Feuersbrunst, welche im Jahre 1721 in der Kirche wüthete, sehr ruinirt worden, doch kann man die Umschrift noch lesen, die also lautet: Anno 1539 die 18. Februarii obiit Venerabilis verbi divini Concionator Dominus Andreas Knopke, huius ecclesiae Pastor, cuius lateri accumbit cara vxor Anna defuncta anno 1538. 14. d. Aprilis, quorum animae conquiescant in Christo, Domino nostro, Amen²⁾. Die innere Figur ist auf vertieftem Grund mit bloßen Strichen gehauen und stellt Christum, aus dem Grabe auferstehend, vor, der den Tod unter seine Füße tritt³⁾. Innerhalb der Umschrift unter der Figur selbst hat ehemals in einem in den Stein gegrabenen, gewundenem Bande gestanden: Mors, ero mors tua, morsus tuus, inferne! nach einer eigenen lateinischen Uebersetzung des hebräischen Hosea 13, 14. — Auch Knöpfens Wappen befindet sich auf dem Stein (drei Knöpfe), doch ist dabei als Besonderheit zu bemerken, daß, während die Knöpfe des Wappens sonst zu 2 u. 1 liegen, sie hier zu 1 u. 2 stehen⁴⁾.

1) Bergmann, Geschichte der rig. Stadtkirchen, S. 28.

2) Arndt II, S. 351; Gadebusch, libl. Bibliothek I, 2, S. 120. 121. Der Leichenstein ist bei den Reparaturen von 1856 in ein Gewölbe versenkt worden, das Epitaphion aber in der Kirche geblieben.

3) Aus Dr. Buchholz's handschriftlichen Notizen.

4)

A. K.	A. K.
(8 8)	(8 8)
(8)	(8)

Der Leichenstein wurde „an Herrn Andreas Knöpfen, unsern Prediger, von den schwarzen Häuptern aus Dankbarkeit gegeben“, in welchem Jahre, ist unbekannt¹⁾

Ein Epitaphion des Reformators, bestehend in einer messingeneen Tafel, steht in der Petrikirche im Chor zur Rechten des Altars und enthält folgende Inschrift:

D. O. M.

Epitaphion Domini Andreae Knopii, Pastoris hujus templi, qui obiit extremum diem Ao. Domini MDXXXIX die XVIII Mensis Februarii.

Primus euangelii lucem qui sparsit in oram
Liuonicam, Andreas Knopius iste fuit.
Qui, quamuis magno docuit discrimine vitae
Deterrere tamen non potuere mali.
Istius hoc terrae rediuuum conditur antro
Corpus, sed certo spiritus astra colit.
Credentes etenim defuncti munere vitae
In regno viuunt, optime Christe, tuo.
Mors certa est, incerta dies, hora agnita nulli,
Extremam quare quamlibet esse pura²⁾.

Andreas Knöpfens Gattin Anna hatte ihm einen Sohn und zwei Töchter geboren. Dieser Sohn, Matthias Knöpfen, wurde nach dem Tode seines Vaters 1539 vom Bürgermeister Jürgen Pade ins Haus genommen, studirte darauf in Wittenberg, kehrte 1553 den 13. Novbr. zurück und trat im folgenden Jahre das öffentliche Lehramt an. Er starb als Pastor an der Petrikirche. In den Epitaphien seines Sohnes wird er auch „Superintendens Rigensis“ genannt³⁾. Von seinen Söhnen starb der eine, Andreas, in Leipzig 1578, der andere, Matthias, noch unvermählt, 1601, und wurde begraben „in seines Großvaters Begräbniß“ vor dem Altare der Petrikirche. Von den beiden Töchtern des rigischen Reformators wurde die eine an einen gewissen Middendorp, die andere, Elisabeth Knöpfen, an den Rigenser Anton Baumann verheirathet⁴⁾. Im Anfange des

1) Aus Dr. Buchholz's Notizen (nach Brokes Monumenta I, 43).

2) Gadebusch, libl. Bibliothek I, 2, S. 120; Arndt II, S. 351; Dr. Buchholz Notizen.

3) Bergmann, Gesch. der rig. Stadtkirchen, S. 31. 32; desselben kurze biographische Nachrichten von den General-Superintendenten Livlands, S. 4.

4) Aus Dr. Buchholz's handschriftlichen Notizen (nach Liborius Depfins ebenfalls elgenhändigen Notaten).

17. Jahrh. treffen wir noch auf einen Mann des Namens Knöpfen, es ist der Mag. theol. Johann Knopius, der auf einen Ruf des Raths zu Reval 1608 dahin kam und am 7. October seine Probepredigt hielt. Er wurde darauf zum Diacon an der St. Nicolai-kirche erwählt, „segelte“ jedoch wieder fort und traf erst im Frühjahr 1609, von seiner Frau begleitet, wieder in Reval ein, woselbst er den 5. Mai ordinirt und gleich darauf als Diacon eingeführt wurde. Er war Besitzer des Gutes Kamma um 1620, das ehstnisch von ihm den Namen führt, und wird uns genannt „als ein von Gott hochbegabter Mann“. Er starb 1632 den 11. Jan. im 53. Lebensjahre; sein Epitaphion findet sich in der Nicolaikirche, seine Grabchrift im „Inland“ 1838, Nr. 4. Mit ihm schwindet in Livland der Name Knöpfen und die Familie scheint heutzutage entweder ausgewandert oder ausgestorben zu sein.

Wir haben nun die Quellen über Johann Lohmüller versiegt und Andreas Knöpfen zu Grabe tragen sehen. Wenden wir uns wieder zurück zur Entwicklung der von ihnen gegründeten und gepflegten jungen Kirche, in welcher Sylvester Tegemeier als der letzte Wächter auf Zions Mauern noch nachgeblieben war. — Als Schöning am 10. August 1539 zu Kokenhusen verschieden war, wurde Markgraf Wilhelm vom Domcapitel einmüthig zum Erzbischof gewählt¹⁾. Der Huldigungsstreit mit Riga begann von Neuem und trotz großer Zugeständnisse des neuen Erzbischofs auf einer Zusammenkunft mit den rigischen Abgeordneten zu Lemsal, noch im Aug. 1539²⁾, wurde die Huldigung, besonders auf Anstiften des Herrmeisters, immer weiter hinausgeschoben. Jedoch auch mit Brüggeneu zerfiel Riga bald, indem der Rath bei aller Unlust zur Huldigung dennoch an den erzbischöflichen Zugeständnissen zu Lemsal festhielt, der Herrmeister dagegen vom lemsalschen Vergleich nichts wissen wollte. Das half aber dem Erzbischof nichts und er sah sich genöthigt, Kaiser und Reich, den König von Polen und den schmalkaldischen Bund um Hilfe anzufragen, aber vergebens³⁾. Endlich leitete er als gewandter Diplomat

1) „Mon. Liv. ant.“ V, pag. 491. 92.

2) „Mon. Liv. ant.“ V, pag. 641—45.

3) Rapierstky, ältere Geschichte Riga's, „Mon. Liv. ant.“ IV. pag. CVIII; Arndt II, pag. 209.

mit Brüggeneu Unterhandlungen ein, und es kam auf dem Landtage zu Wolmar am 28. Juli 1541 gar zu einem Bunde zwischen den beiden¹⁾. Die Verbiündeten begannen nun langwierige Verhandlungen mit der Stadt Riga, die sechs Jahre lang dauerten, bis endlich die Stadt gewissermaßen gezwungen wurde, am Montag nach Lichtmeß 1547 dem Erzbischof und Herrmeister zugleich zu huldigen²⁾. Als Hauptpunkt wurde dabei von allen Parteien festgestellt, man müsse darauf achten, daß die lutherische Lehre unangetastet bliebe³⁾.

Es war bei der ganz evangelischen Gesinnung des neuen Erzbischofs soweit gekommen, daß man für jene Zeit die lutherische Lehre als die durchweg im Lande herrschende bezeichnen konnte⁴⁾. In allen Vergleichen ward hervorgehoben, es geschehe solches zu Nutz und Frommen des alleinseligmachenden Wortes Gottes⁵⁾, und wenn der Erzbischof auch hier und da sich im Streit mit den übrigen Ständen befand, so handelte es sich wahrlich nicht um Aufrechterhaltung des Katholicismus sondern um rein äußerlichen Gewinn und Länderbesitz. Ganz besonders gedeihlich blühte in diesen Jahren in Riga unter Tegemeiers Leitung das von ihm und Knöpfen begründete Werk und man traf viele neue Anstalten zur Verbesserung des Kirchen- und Verfassungswesens. Die vom Rathe 1527 zur Verpflegung der Prediger festgesetzte Summe reichte nicht aus, es trat daher im Jahre 1541 der Rath, beide Gilden und die ganze Gemeinde zusammen und es wurde eine neue Stiftung zum Besten der lutherischen Prediger errichtet, die Bestimmungen darüber in der Kirchenordnung von 1541 niedergelegt⁶⁾. Es kamen aber immer mehr und mehr neue Prediger hinzu, so daß auch diese Summe nicht ausreichte und im Jahre 1558 noch durch die sogenannte „milde Gift“ ergänzt werden mußte. Im Jahre 1542 wurde Tegemeier von St. Jacob als Pastor primarius an die Petri-

1) „Mon. Liv. ant.“ IV, pag. CCLXXXI.

2) Vergl. ebendasselbst S. CCLXXXII, Nr. 167.

3) „Mon. Liv. ant.“ V, pag. 497.

4) Brachmann, S. 189.

5) „Mon. Liv. ant.“ IV, pag. CCLXXXIII.

6) Bergmann, Gesch. der rig. Stadtkirchen, S. 28.

Kirche berufen und bekleidete von da ab dieses Amt, in welchem Knöpfen einst so segensreich gewirkt hatte, mit rühmlichem Eifer bis an seinen Tod ¹⁾. Zeit und Leiden hatten den stürmischen Mann Demuth gelehrt, er erkannte gar wohl die schwere Aufgabe, die ihm jetzt, nach dem Heimgange seiner beiden Freunde in die Ewigkeit, gestellt war und bestrebte sich nun auch mit allen Kräften ihr zu genügen. Der edle, durch und durch lutherisch gesinnte Herrmeister Brüggeneß verstand seine Wirksamkeit wohl zu würdigen und beschloß daher im Jahre 1543 den wackern Mann mit fürstlicher Freigebigkeit zu belohnen ²⁾. Er schenkte ihm ein großes Haus in der Stadt Riga, das von einem seiner Vorgänger, dem Herrmeister von der Borch zu einem wohlthätigen Zwecke erbaut und darauf als Kloster verwandt worden war, jetzt aber, nachdem sich Mönche und Nonnen aus Riga zerstreut hatten, als Wohnhaus benutzt wurde. Er stellte dem Reformator hierüber eine förmliche Urkunde aus, die sich im äußern Rathssarchiv zu Riga noch erhalten hat und deren Hauptinhalt folgender ist: „Wy Herrmann von Brüggeneß genant Hasenkamp, Meister Duitches ordens tho Pifflande, doen kundt zc., daß wir mit Consens unsrer würdigen Mitgebietiger dem Silvester Tegelmeyer“ und allen seinen Erben, Söhnen sowol als Töchtern geben und verleihen ein „steinern Fleiß“ in unsrer und unsers Ordens Stadt Riga, nämlich das frühere Kloster der grauen Nonnen (nach der 3. Regel des h. Franziscus) bei der heiligen Geist-Kirche (die sich früher gegenüber der Petrikirche befand), am St. Petersstege mit einem Hofraum, der bis zum Kirchhofe der St. Peterskirche reicht, mit allerlei Zubehör und Bequemlichkeiten zum freien Besitz für ewige Zeiten. Jedoch unter der Bedingung, „dath gemelter er Silvester, sine eruen (Erben) vndt nhalomlinge einem Huifekumptur ader vorweser des amptes tho Riga Jarlinges ein punt pepers (1 Pfd. Pfeffer) vñ Michaelis tho Martins tho geuende fallen vorpflichtet sin. So geschehen 1543 zc.“ Von dieser Zeit an bis zu seinem Tode mangeln uns alle Nachrichten über Tegelmeyer.

Riga hatte sich kaum in Etwas von seinen Streitigkeiten er-

1) Bergmann, Gesch. der rig. Stadtkirchen, S. 30.

2) Aus Dr. Buchholz's handschriftlichen Notizen.

holt, als der Stadt ein neuer Schlag wartete. Der Churfürst von Sachsen war bei Mühlberg vollständig geschlagen, der schmalkaldische Bund aufgelöst. Da wurde nun auch Riga wegen Theilnahme am Bunde vor den Kaiser citirt und zur Rechtfertigung aufgefordert. Hatte sich der Rath bisher immer in der evangelischen Sache von einer achtungswerthen Seite gezeigt, so sehen wir ihn hier wieder einmal höchst unedel handeln. Abgeordnete wurden nach Deutschland geschickt, welche Riga's Benehmen rechtfertigen und die Theilnahme am schmalkaldischen Bunde trotz der vorliegenden Documente absolut ablängnen sollten ¹⁾. Noch war in dieser Sache nichts entschieden, als auch der Erzbischof, die Bedrängnisse der Stadt benutzend, dieselbe beim Reichskammergericht ihrer Eigenmächtigkeiten in Sachen des Erzbisthums halber verklagte, in der Hoffnung, daraus Gewinn zu ziehen. Dazu kam noch der Umstand, daß der Kaiser sie ebenfalls zum augsbürgischen Interim zwingen wollte, und so wurde denn zur Beilegung aller obwaltenden Zwiste eine inländische Commission ernannt, bestehend aus dem nunmehrigen Herrmeister Johann von der Necke und den Bischöfen von Dorpat und Curland. Sie traten erst in Wolmar, dann in Riga 1551 zusammen, und man einigte sich im December dieses Jahres dahin, daß die Stadt Riga dem Erzbischof und dem Capitel in 3 Jahren 18,000 rig. Mark Schadenersatz zahlen sollte ²⁾. Doch erhielt sie dagegen viele andere Zugeständnisse, unter denen nicht das kleinste war, daß der Erzbischof dem Rath die Schlüssel zur Dom-Kirche bis zu einem allgemeinen Concil übergeben mußte ³⁾. Es sollte überhaupt Alles, was noch nicht entschieden war, bis zum nächsten Concil in statu quo bleiben.

Bald nach diesen Bestimmungen verlor Riga durch den Tod den dritten Mann, der in seiner Mitte das Evangelium gepflanzt und verbreitet hatte. Silvester Tegelmeyer entschlief im Jahr 1552 zum ewigen Leben ⁴⁾. Ueber sein Leidenbegängniß und über den Ort

1) Brachmann, S. 191. 92.

2) Arndt II, S. 214; Rapierd'sch, ältere Geschichte Rigas, „Mon. Liv. ant. VI, p. CX; „Mon. Liv. ant.“ VI. pag. CCLXXXV.

3) Bergmann, Geschichte der rig. Stadt-Kirchen, S. 27.

4) Ebenbaselbst. S. 30.

seiner Bestattung fehlen uns alle Nachrichten. Wahrscheinlich ist es, daß man auch ihn in der Petrikirche beigesetzt hat, wie denn überhaupt zu jener Zeit alle Prediger in ihren eigenen Kirchen beerdigt zu werden pflegten. Ob ihm auch ein Denkmal gesetzt worden ist, kann nicht ermittelt werden, wahrscheinlich ist es jedenfalls bei dem großen Ansehen des Mannes in Riga. Durch die häufigen Reparaturen, durch Feuersbrünste, Ueberschwemmungen und dergleichen andere Unglücksfälle, denen die Kirche in einer Reihe von Jahren oft ausgesetzt gewesen ist, können Leichenstein oder Epitaphion leicht vernichtet worden sein¹⁾.

Tegelmeier hinterließ eine Wittve mit mehreren Kindern. Es kommen in den nun folgenden Streitigkeiten der Tegelmeierschen Erben mit der Stadt ihres Hauses halber folgende Namen vor:

- 1) Sylvester Tegelmeier, Pastor zu Siffegal in Livland, der sich selbst 1593 „ad S. Magdalenam apud Sisselgallos pastor“ nennt.
- 2) Sylvester Tegelmeier, ein Bruder des Siffegalschen, Pastor zu Schujen um 1580.
- 3) Sylvester Tegelmeier, Pastor zu Loddiger, dorthin berufen vom polnischen Oberhauptmann zu Treiden zc. Hans Buringk, — um 1588 Pastor zu Schujen.
- 4) David Tegelmeier, „concionator Wendensis“ um 1563.
- 5) Salomon Tegelmeier, Collega an der Domschule.²⁾

Ob diese fünf sämmtlich Brüder und Söhne des Reformators oder auch zum Theil Großsöhne und Nissen desselben gewesen, ist nicht zu ermitteln, sie werden nur ganz allgemein als seine Erben bezeichnet. Sylvester I und II, wie auch David werden in den Urkunden jenes obenerwähnten Zwistes als Söhne unsers Tegelmeier angeführt, doch da tritt wieder die Schwierigkeit ein, daß zwei Söhne eines Vaters einen und denselben Namen tragen. — Noch wird uns ein Mann des Namens „Ciegler oder Tegelmeister“ von

1) Bergmann, Gesch. über die Schicksale der Petrikirche, S. 1—6.

2) Dr. Buchholtz's handschriftl. Materialien (in denen unter andern auch handschriftliche Notizen Dr. Napier'sky's benutzt worden waren); Napier'sky, Beiträge zur Gesch. der Kirchen und Prediger Livlands, S. 66. 67.

Gadebusch in seiner livländischen Bibliothek, T h. I, 1. S. 163. genannt, es kann aber nur ein Verwandter des Reformators und nicht etwa ein Sohn von ihm gewesen sein; denn selbiger Tegelmeister ward zu Reval am 2. Februar 1551 geboren, in welcher Stadt sich unser Tegelmeier nie aufgehalten hat. Auch dieser Sprößling des Tegelmeisterschen Hauses bekleidete, nachdem er seine Studien zu Königsberg vollendet, das geistliche Amt. Er blieb aber nicht in Livland, sondern kehrte in seine Heimath nach Norddeutschland zurück und ward daselbst erst Rector zu Güstrow, dann Prediger zu Daffow und später zu Schönenberg im Mecklenburgischen. Das unstäte Wesen unsers Silvester scheint ihm ebenfalls eigen gewesen zu sein; denn bald gab er auch diese Stellung auf, ließ sich 1586 zu Rostock mit der Magisterwürde bekleiden und nahm zwei Jahre darauf die Stelle eines Predigers an der Petrikirche zu Riga an. Im Jahre 1600 begab er sich wieder nach Preußen und erhielt nun in Königsberg erst das Diaconat und nach einem Jahre das Pfarramt bei der altstädtischen Kirche. Dieses Amt verwaltete er „rühmlichst“ bis zu seinem Tode 1633, war zugleich Beisitzer des samländischen Consistoriums und gab mehrere gediegene Schriften in den Druck. — Sein Sohn Christoph Ciegler oder Tegelmeister, ein sehr tüchtiger Arzt, der 1618 zu Basel den medicinischen Doctorhut erhalten hatte, starb noch vor seinem Vater 1620, und mit ihm schwindet jede Kunde auch von diesem Zweige des Tegelmeierschen Hauses.

Der vorerwähnte Streit der Wittve Tegelmeiers mit dem Rath zu Riga brach sehr bald nach dem Tode ihres Mannes zu Anfang des Jahres 1553 aus. Der Rath wollte ihr Haus einziehen, weil es als Kloster ein Theil der vormals katholisch-geistlichen Güter sei. Die Wittve klagte es dem derzeitigen Herrmeister Heinrich von Galen. Zwei Schreiben desselben und die Warnung seines Hauscomthurs zu Riga halfen nichts, da erließ Galen (1553) noch ein drittes Schreiben an den Rath mit der Aufforderung, man möge die Wittve nicht mehr belästigen, schon hinsichtlich ihres seligen Mannes vieljähriger, gethauer, schwerer, getreuer Mühe und Arbeit, — wenn das Haus geistlich Gut sei, so habe der Ordens-

meister ebensoviel Recht es einzuziehen, als ein anderer; er wolle aber seines Vorgängers Siegel respectirt wissen und so möge der Wittve das Haus bleiben.¹⁾ Nach Durchsehung dieses Briefes beschloß der Rath bei alledem das Haus einzuziehen, der Wittve aber ein anderes an die Stelle zu geben. Hierüber hatte nun Letztere durch ihren Sohn David Tegelman dem Ordensmeister Bericht gegeben, welcher sich bewogen fühlte, in einem neuen Brief (auch noch von 1553) „den Ersamen fürsichtigen vnd wolweyßen unsern liebem getreuen Bürgermeister vnd Radmännern unser vnd unsers Ordens stadt Riga“ seine Zufriedenheit mit dieser ihrer Maßregel zu erkennen zu geben, nur sollte der Ersatz dem jetzigen Besitzthume der Wittve ganz gleich sein und das Ganze sollte geschehen „unbeschadet Herrmeisterlicher Oberherrlichkeit“. Hierauf hatten die Rigenfer die Auslieferung des Brüggeneyschen Lehnbriefes verlangt, sich aber über die Schadloshaltung der Wittve nicht weiter ausgelassen. Diese wandte sich wiederum voll Sorgen an den Herrmeister, welcher nun dem Rath schrieb: wenn er das Haus nehmen wolle, so solle er ja dafür sorgen, daß die Wittve hinsichtlich ihres seligen Mannes getreuer Dienste mit einer andern guten und bequemen Wohnung versorget würde, oder er möchte ihr entsprechenden Schadenersatz an Geld geben. Brüggeneys Lehnbrief aber dürfe nicht ihnen übergeben, sondern müsse ihm selbst (Galen) zurückgestellt werden. Dieser Brief war auch noch im Jahr 1553 von Wenden aus geschrieben.

Der Rath wollte die Wittve mit einer Kleinigkeit zufrieden stellen und sie sah keinen andern Schutz, als sich abermals klagen an Galen zu wenden, 1554. Der Meister schrieb nun sehr empfindlich dem Rath „behufs Silvester Tegetmeiers wittve vnd sie in irs selig Manns verlehntem Hauss bleiben zu lassen“. Der Rath möge dafür sorgen, daß er (Galen) mit dieser Sache nicht mehr belästigt würde. Die Wittve möge unbehindert im Besitz des vom Manne hinterlassenen Hauses bleiben, wenn der Rath zu geizig sei, ihr ein anderes Haus von gleichem Werthe oder eine entsprechende

1) Aus Dr. Buchholz's Papieren, in denen sämtliche Galensche Briefe hinsichtlich dieses Streits sich gesammelt vorfinden.

Entschädigung zu geben. Der Rath ließ sich nun mit der Wittve in Handel ein und bot ihr für die Abtretung des Hauses 1000 Thaler, sie hielt es aber für zu wenig und schickte ihren Sohn David wieder zum Herrmeister, um ihn von dem Anerbieten in Kenntniß zu setzen. Hierauf schrieb Galen 1555 einen Brief an den Rath, des Inhalts: er sei es zufrieden, daß die Stadt sich nachgiebig zeige, nur möge sie zu den 1000 Thalern noch 500 Mark hinzuthun, so daß die Summe von 4000 Mark voll würde und die Wittve keine Noth zu leiden brauche. Das sei wol nicht zu viel in Anbetracht der getreuen Dienste, so der Mann am alleinseligmachenden Wort der Stadt und „ganzer gemein“ getreulich geleistet bis in seines verlebten Alters Beschluß. Gehe die Wittve darauf ein, so dürfe die Stadt das Haus auch nur verwenden zu einer Wohlthätigkeitsanstalt, denn dazu sei es vom Herrmeister von der Borch gestiftet. Galen allein könne das *jus patronatus* darüber behalten; wolle die Stadt das nicht thun, so solle die Wittve mangetochten im Besitz ihres Hauses bleiben.

Noch dreißig Jahre hindurch zogen sich die Verhandlungen, da waren endlich im Jahre 1588 „die Erben Tegelman's“ mit der Stadt übereingekommen, das Haus für 6000 Mark rigisch zu verkaufen. Der Kaufcontract ist noch jetzt im rigischen Rathesarchiv vorhanden. 1000 Mark wurden baar bezahlt, das übrige Geld sollte in drei Terminen entrichtet werden bis zum Jahre 1591. Der Contract ist von Salomon, Schwester I und II unterschrieben.

Auch die Familie Tegelman ist aus der Geschichte geschwunden; nur der Name des kräftigen Reformators wird fortleben im Herzen eines jeden Livländers, der seine einst so schwer erkämpfte lutherische Confession lieb und werth hält.

Mit dem frohen Bewußtsein, eine schwere Aufgabe gelöst zu haben, konnte Tegelman aus der Welt scheiden, denn es hatte bei seinem Tode die lutherische Lehre schon eine so sichere Stellung gewonnen, daß ihre höchste Blüthe hierauf hätte folgen müssen, wenn der russische Krieg nicht störend dazwischen getreten wäre. Auch unter der Ritterschaft Livlands zeigte sich lebendiges Interesse

für die Sache der Reformation, wie besonders aus den Necessen der sogenannten Landesverschreibungen oder Zusammenkünfte der Stände unter sich zu ersehen ist, wo die Bestimmungen über religiöse Angelegenheiten stets eine wichtige Stelle einnehmen¹⁾. Als Schlußstein der Reformation in Livland kann gelten der Landtagsabschied zu Wolmar vom 17. Januar 1554²⁾, unterschrieben vom Erzbischof Wilhelm, den Bischöfen von Dorpat, Reval, Desel und Curland und vom Ordensmeister Heinrich von Galen, dessen Hauptinhalt der war, daß Jeder bei seinem Glauben frei und ungehindert belassen werden sollte bis zu einem allgemeinen christlichen Concil, und daß gute und tüchtige Pastores und ebensolche Kirchendiener angestellt würden. Somit stand der Protestantismus auch staatlich gleichberechtigt neben dem Katholicismus da, während er in Wirklichkeit im Lande schon lange die Oberhand hatte.

Noch kam eine trübe, finstere Nacht über unser Vaterland, als es sich dem katholischen Polen unterwerfen mußte und die lutherische Kirche ihren Bestand auf höchst bedenkliche Weise durch jesuitische Umtriebe gefährdet sah. Doch mit Schwedens Herrschaft begann eine neue, schönere Periode in Livlands Geschichte, eine Periode geistlicher Entwicklung.

1) Brachmann, S. 197.

2) „Mon. Liv. ant.“ v. pag 506—508; Arnbt II, S. 217.

II. Mittheilungen.

I.

Aus dem Inlande.

Die St. Petersburgische evang.-luth. Provincial-Synode

am 3., 4. und 5. Februar 1859.

„Stärket die müden Hände und erquicket die strauchelnden Kniee!“ Dieses Prophetenwort, dem Volke Gottes überhaupt gesagt zur Bewahrung vor jener Verzagtheit, deren schreckliches Ende Off. 21, 8 andeutet, richtet sich mit zweifacher Dringlichkeit an die Wächter auf den Mauern Zions, die den besonderen Beruf haben, „die Brüder zu stärken“. Denn wie kann stärken, wer selbst verzagt; wie kann aufrichten, wer selbst unter dem Druck der Anfechtung zusammenbricht. Wir haben die diesjährige Synode dieses Mal besonders deshalb mit einiger Sehnsucht erwartet, weil wir von ihr hofften, daß sie die müden Hände stärken und die strauchelnden Kniee uns erquickten sollte. Und unsere Hoffnung hat sich auch nicht ganz getäuscht. — Es ist für unsere lutherische Kirche zu St. Petersburg jetzt eine Zeit des Kampfes und der Anfechtung. Die Parteien stehen einander gespannt und gerüstet gegenüber. Sind es auch zum großen Theil persönliche Interessen, die sie auf den Kampfplatz gerufen haben, so liegt doch die Quelle der Energie des Kampfes auf sachlichem Gebiete. Hier aber müssen wir ernten, was gesät ist zur Zeit, da die Wächter schliefen. Denn es lassen sich die heillosen Mißverständnisse, die wunderlichen Verdächtigungen, die seltsamen Befürchtungen, die der Kampf wie Staub in die Luft aufwirbelt, kaum allein aus bösem Willen erklären. Es ist wirklich auch Unverstand, wenn bei uns von hierarchischen Gelüsten gesprochen wird. Hegen und verbreiten doch grade solche Personen, welche die Lehre der evangelischen Kirche nicht einmal recht kennen und ihrem Glauben nicht anhängen, dagegen ganz unevangelischen Gebräuchen und Sitten die größte Nachsicht beweisen, ihnen sogar den Eingang in ihr Haus gestatten, — die gänzlich unbegründete Vermuthung und Meinung, als sollten auch in unserer Kirche römische Institutionen, z. B. die Ehrenbeichte eingeführt werden. Den Widerspruch des Herzens gegen das Wort Gottes wird nun freilich der Herr allein zum Schweigen

bringen können. Daß aber unverständige Beschuldigungen gegen das Amt, das die Versöhnung predigt, in Zukunft weniger erhoben und geglaubt werden, das läßt sich als eine Frucht des nunmehr gründlichen und umfassender erteilten Religionsunterrichts erhoffen, wie auch eine fortgesetzt lautere Predigt, eine unermüdete Seelsorge und der entsprechende Beweis im Verkehr mit den Gemeindegliedern das Ihre dazu beitragen werden, die Lasterer zum Schweigen zu bringen und die schon gewordenen zu beruhigen. Wir sind damit auf's Harren und Hoffen und Dulden gewiesen. Und darum eben heißen wie unsere Synoden willkommen, die für die Wartezeit unsere müden Hände stärken, unsere strauchelnden Kniee erquickten helfen.

Der Präses der Synode hielt, wie gewöhnlich, auch dies Mal die Predigt. Der Text aus Ps. 73, 28: „das ist meine Freude, daß ich mich zu Gott halte und meine Zuversicht setze auf den HErrn HErrn, daß ich verkündige all' dein Thun“, war trefflich gewählt und an sich wohl geeignet, das Müde zu stärken. Nach dem Gottesdienst versammelten sich die Synodalen in dem Versammlungsfaal des Kirchenraths der St. Petri-gemeinde, im Ganzen 42 an der Zahl, außer dem Präses, unserem Bischof, dem Oberconsistorialrath Hillner, und 2 Candidaten. Verlesen wurde an diesem Tage das Protokoll der im ersten Jahre 1858 abgehaltenen Synode des 1. Propstbezirks des südlichen Rußlands. Diese Sitte soll einigen Ersatz geben für die mangelnde Gemeinschaft mit denen, welche mit uns zu einem Consistorialbezirk gehören, aber wegen der zu großen Entfernung in kleinerem Kreise besonders tagen müssen. Darum hören wir gern, wenn auch nur einen protocollarischen Bericht ihrer Beratungen und Beschlüsse. Zu einer Discussion boten letztere dieses Mal keine Veranlassung. Das Wichtigste aus denselben war die Mittheilung, daß die 4 Amtsbrüder in Bessarabien: Pingoud, Törne, Knauer und Behning sich gedrungen gefühlt hatten, das seit 1824 in den deutschen Colonieen daselbst eingeführte und in 30,000 Exemplaren verbreitete Gesangbuch des damaligen Superintendenten Vöttger in Odeffa in Umarbeitung zu nehmen und diese der gesetzlichen Überprüfung und Bestätigung zu unterbreiten. Bei der Arbeit ist Rücksicht genommen auf die früheren Auflagen, so daß diese durch die zu hoffende Einführung einer nach den Originalen verbesserten Ausgabe nicht außer Gebrauch gesetzt werden. Dieser Modus macht den aus pecuniären Gründen sich etwa erhebenden Widerspruch verstummen, während im Uebrigen der Geschmack an den alten unverwässerten Kernliedern sich in Bessarabien vielleicht mehr als sonst wo in Rußland unter dem deutschen Volk noch erhalten hat; denn die bei der Einwanderung von den Großvätern mitgenommenen Gesangbücher,

so verbraucht sie auch sind, werden als kostbare Schätze in hohen Ehren gehalten. Wir dürfen hoffen, daß die hohe Oberbehörde diese Arbeit günstig aufnehmen wird.

Am 2. Synodaltage erfreute uns Pastor Fechner aus Zarstkoje-Eselo mit einem Vortrag über den altprotestantischen Kirchengesang. Nachdem er eine gedrängte Uebersicht über die Bestrebungen und Verhandlungen der letzten Jahrzehnte in Betreff des rhythmischen Chorals gegeben hatte, machte er den Synodalen Mittheilungen aus seiner Erfahrung im häuslichen und kirchlichen Leben, um auch ihnen diesen Choral zu empfehlen. Erst im Herbst 1856 mit demselben bekannt geworden, habe er ihn alsbald liebgewonnen und bei der Hausandacht ausschließlich gebraucht. Er habe ihm die Bekanntschaft so manchen köstlichen Liebes unserer Kirche zu verdanken, dessen verborgenes Leben erst durch die passende, charactervolle Melodie zur Entfaltung komme. Nicht minder erfreuliche Erfahrungen habe er an seinen Schülkinder gemacht. Die Klagen des Lehrers über die Unlust der Schüler am Choralsingen seien in wenig Monaten verstummt. Die Kinder lernten jetzt mit Leichtigkeit die Choräle sammt den Liedern auswendig und sängen sie auch zu Hause. „Um auch Erwachsene mit diesen Melodien bekannt zu machen,“ berichtete der Vortragende weiter, „sammelte ich Einige, — der Willigen waren freilich wenige — am Sonntagabend in der Kirche, wo wir nach der Orgel übten. Selbst mein alter Küster, ein Schwede von Geburt, warf seinen halb tremulando gezogenen Choralgesang über den Haufen. Es tauchten Jugenderinnerungen in ihm auf. Manche Melodie in bewegtem Tact hatte er mit seinem Großvater gesungen. Da aber so noch gar wenige an unseren Uebungen theilnahmen, richtete ich auf den Rath eines braven Meisters eine Art Gottesdienst für den Sonntagabend ein. Im October 1857 begannen diese Stunden. Sie bestehen aus zweimaligem Gebet, Vorlesung einer Predigt oder Betrachtung von Dr. M. Luther, H. Müller, Brenz, Ahlfeld, Huhn und anderen, oder einer geschichtlichen Mittheilung aus dem Reiche Gottes und dreimaligem rhythmischen Gesang. Da kamen und kommen denn die Leute, wenigstens 50, während die ganze Gemeinde etwa 500 Seelen zählt“. Zur Einführung des rhythmischen Chorals in den Sonntagsgottesdienst hatte der Ref. die Ordnung beobachtet, jeden Sonntagabend Abend die zu singenden Lieder von dem Schullehrer mit den Gemeinde-Gliedern, die dazu willig waren, einüben zu lassen. Da sangen dann die 11—14 Männer zuerst nach der Geige, alsdann mit der Orgel und endlich ohne dieselbe. Die so eingeübten Choräle kamen zunächst am Sonntagabend, in der Wochenbibelstunde, der

monatlichen Missionsstunde und im Sonntagsvormittagsgottesdienst als Kanzelvers zur Anwendung. Dabei sitzen die Gilt zerstreut in der Gemeinde, weil ein vorsingender Chor das gerade Gegentheil des Bezweckten wirke, d. h. den Gemeindegesang nicht leite, sondern vielmehr, je häufiger und besser und kunstreicher er ist, demselben das Sterbelied singe. Sobald aber die Gemeinde merke, daß ihr Gesang Gegenstand der Beachtung und Pflege wird, so füge sie sich, wenn auch allmählich aber immer williger darein, ihre Stimme in Zucht nehmen zu lassen. War nun eine Melodie etwa 10 Mal bei obgenannten Gelegenheiten gesungen worden, so daß sie von jenen 50—60 gehalten werden konnte — die kleine Kirche faßt nicht mehr als 200 Personen, — so rückte sie in den Hauptgottesdienst. — Diese Methode hatte Ref. in Zarskoje eingeschlagen. In Pawlowsk kamen ihm günstigere Verhältnisse entgegen, so daß daselbst auch in den Hauptgottesdiensten Alles rhythmisch gesungen wird. — Was ist nun mit dem Allem gewonnen? Eine Wiederbelebung des Gemeindegesanges für Kirche, Schule, Haus und Herz, war die Antwort des Ref. Dem Einwurf, daß dasselbe erreicht würde auch beim gleichartigen Choral, wenn man diesen in derselben Weise gepflegt hätte, begegnete Ref. mit der Behauptung, daß es ihm und wohl den Meisten an der dazu nöthigen Kraft der Seele und des Leibes gebreche, diesen mit gleicher Lust und Liebe zu singen. Er lasse z. B. etwa das dreifache von dem singen, was gewöhnlich in der Residenz gesungen wird, ohne daß es seiner Gemeinde zu viel werde; er brauche nicht die Verse aus den Liedern herauszupflücken, sondern lasse diese ganz vollständig singen, so daß auch der in sich geschlossene Inhalt des Liedes seine unverkürzte Wirkung haben könne. Der gleichtactige Choral werde aber durch etwaiges schnelleres Singen nicht kräftiger in seinem Ausdruck. Wenn aber aus älterer Zeit sich einige ursprünglich rhythmische, später in lauter gleich lange Töne ausgebehnte, oder auch ursprünglich gleichtactig componirte Choräle vorfinden, die gut klingen; so rühme letzteres den Componisten, dessen musikalischer Gedanke sich trotz der Verkümmernng noch geltend mache, beweise aber nichts gegen die große Anzahl gehaltloser, gleichtactiger Choräle; ersteres wiederum beweise nichts gegen die stattliche Reihe der Kernmelodien in ausgeprägt rhythmischer Gestalt und könne vielmehr bei nüchternen Erwägung nur eine Aufforderung sein, die Melodien von der ihnen angethanen Verunstaltung zu befreien, um sie in ihrer ursprünglichen Eigenthümlichkeit zu desto vollerer Wirkung gelangen zu lassen. — Der Vortrag schloß mit einem Ausspruch v. Winterfeld's: daß wir der Wiederbelebung des rhythmischen Gemeindegesangs freilich vergebens entgegensehen, wo nicht ein regerer frommer

Gemeindefinn auf's Neue erwacht. Darum sollen aber die Gemeinden mittlerweile das Kirchenlied in seiner ursprünglichen, lebendigen Gestalt kennen lernen, damit Liebe zu diesem Gesange, und so Gott Gnade giebt, auch dadurch Liebe zu der gesungenen Wahrheit entstehe und neue Frühlingsblüthen treibe.

Warme Liebe zu seinem Schooßkinde, dem rhythmischen Choral, fühlte man dem ganzen Vortrag des Ref. ab. Darum that die Ansprache auch denen wohl, nach deren Meinung er namentlich in der Beurtheilung des gleichtactigen Chorals diesem nicht gerecht wurde. Beides sprach Pastor Bäckmann sen. mit Hinweisung auf unser Landvolk aus, welches diesen Choral allerdings mit Lust und Liebe singe, nicht nur in den Kirchen, sondern auch in den Häusern und bei der Arbeit. Sodann bemerkte er, daß die im Vortrage vorgekommene Behauptung: „im rhythmischen Choral schließe sich die Melodie meist genau dem Texte an,“ doch höchstens von den ursprünglich für die Melodie bestimmten Textesworten gelten könne. Darauf erwiderte Pst. Fehner: über den Gesang der Nationalen Livlands könne er kein Urtheil haben; was aber die finnischen Landgemeinden betreffe, so müsse er gestehen, es sei ein gar sehr unharmonisches Hin- und Herziehen von Tönen, welche die Melodie gar nicht bestimmt hervortreten lassen. Uebrigens sei der Bildungsstufe der deutschen Gemeinden in Betreff des Gesanges doch wohl Rechnung zu tragen, wie wir es in Betreff der Predigt unbeschadet ihrem Inhalte thun. Was aber den zweiten Einwand betreffe, so genüge es, wenn die wenigen Kernlieder, deren Text mit der Melodie übereinstimmt, von der Gemeinde fleißig gesungen würden, und diese würden sich ihr um so fester einprägen, je enger sie mit der leichter behaltlichen rhythmischen Weise verwachsen seien. Bei der Klage aber über den Verfall des Choralgesangs habe er die deutschen Gemeinden im Auge gehabt. Pastor Dr. Fronmann weist gleichfalls den Vorwurf zurück, als sei der gegenwärtige übliche Choral an dem schleppenden und langweiligen oder gar fehlenden Gemeindegesang schuld; das liege vielmehr an dem entschwundenen oder noch zu schwachen Glaubensgeist, der nur geweckt zu werden brauche, damit der übliche Choral wieder mit Freudigkeit gesungen werde. Dagegen hob Pst. F. hervor, daß die Zeiten regeren Glaubenslebens sich auch jedes Mal dem bewegteren Rhythmus im Gesange zugewendet hätten; der ambrosianische Gesang sei munter und lebendig gewesen; unsere Reformatoren hätten ihre Heldenlieder rhythmisch gesungen; der Pietismus habe bewegtere Melodien in's Leben gerufen und eben so auch die Brüdergemeinde und die englische Kirche. Bischof Dr. Ulmann ergriff das Wort. Er erinnerte zunächst daran,

daß der rhythmische Choral bereits im 17. Jahrh. aufgehört habe, also nicht erst in einer glaubensarmen Zeit. Sodann wollte er unterschieden wissen zwischen dem rhythmischen Choral, bei welchem die Melodie dem Versmaß angepaßt sei, und Chorälen in bewegterem Tact. Den ersteren in dem Umfang wiederherstellen wollen, wie es etwa in dem Werke des Freiherrn v. Tucher geschieht, halte er für eine Unmöglichkeit, da er aus dem Kunst- und nicht aus dem Gemeindegesang hervorgegangen ist. Der bewegtere Tact sei jedoch bei vielen Liedern, wie z. B. „Wer nur den lieben Gott läßt walten,“ ohne Frage wünschenswerth; dagegen bei manchen andern durchaus nicht, z. B. nicht bei dem Liede: „O Haupt voll Blut und Wunden,“ und „Ein feste Burg ist unser Gott“. Es müsse mithin bei der Restauration des abhanden gekommenen die rechte Mitte inne gehalten werden. Dagegen meinte Pst. Fehner, das Aufhören des rhythmischen Chorals gegen Ende des 17. Jahrh. durch die Verwüstung des dreißigjährigen Krieges überhaupt und insbesondere aus dem seit der Mitte des 17. Jahrh. beginnenden Einflusse des italienischen Kunstgesanges erklären zu können, und der Behauptung gegenüber: „der rhythmische Gesang sei nicht aus dem Gemeindegesange hervorgegangen,“ sich auf seine Gewährsmänner Krausbold, Koch und Tucher berufen zu müssen, indem nach ihnen man zu unterscheiden habe zwischen dem rhythmischen Kunstgesange, wie er für kunstfertige Sängerschöre gesetzt wurde, den er aber hier ganz und gar nicht meine, und dem rhythmischen Gemeindegesange, dem eigentlichen geistlichen Volksgesange, dessen Weisen sich in den Gesangbüchern von Luther bis auf Freylinghausen eingedruckt fänden. Präses synodi theilte noch mit, wie er in der Gemeinde Dunajewzi im Gouv. Podolien rhythmische Gesänge mit den geringsten Mitteln trefflich habe ausführen hören, dasselbe müsse er aber auch von dem Gesange der deutschen Kolonisten Bessarabiens bezeugen, die nicht rhythmisch singen. Pastor Humnius aus Narva bekannte, durch das Anhören rhythmischen Gesanges, wie er ihn z. B. im rauhen Hause bei Hamburg gefunden, für denselben gewonnen zu sein. — Nachdem darauf die Frage gestellt worden war, ob die eventuelle Einführung dieser Gesangsweise in unsern Gemeinden durch einheitliche Maßregeln erzielt oder dem Eifer und der Weisheit der einzelnen Prediger überlassen werden solle: erklärte sich die Synode für das Letztere. Pastor Nöltingk forderte schließlich die Synodalen auf, sich einmal einen freien Sonntag zu machen, um einem Gottesdienste in Pawlowsk beizuwohnen und so nach eigenem Eindruck über die Sache ein Urtheil zu gewinnen; es würde diese Fahrt Niemanden gereuen. Und mancher der Synodalen schied von der Discussion mit diesem Vorsatz.

Pastor Bäckmann sen., Referent der Synode in der Missions-sache, ergriff in dieser das Wort. Er wies, anknüpfend an das: „Kommt herüber und helf uns“ der Apostelgesch., den in der Lehre von der allgemeinen Gnade begründeten besondern Beruf unserer Kirche zur Mission nach, und ermahnte die Synodalen, die Hand frisch an's Werk zu legen, auch schon um der eignen Gemeinden willen, deren eigne Liebe durch diese Handreichung der Liebe erstarren würde, indem er es als einen erfreulichen Fortschritt im Betriebe der Mission bezeichnete, daß sie nicht mehr Sache exclusiver Missionsvereine, sondern Sache der Kirche, der Gemeinden geworden sei und werde; weshalb auch die Synode die Leitung in ihre Hand zu nehmen hätte. — In Petersburg waren nach seinem Bericht in zwei Gemeinden Missionsstunden gehalten worden, desgleichen in Zarkoje und Pawlowsk, in einigen andern Gemeinden auch auf dem Lande war das Epiphaniensfest zur Missionsmahnung benützt. An Gaben waren 615 Rbl. für die Leipziger Mission eingegangen, 120 Rbl. für unsern Landsmann Hahn in Südafrika. Sodann ging Ref. auf die die Leipziger Mission jetzt bewegenden Principienfragen näher ein, und veranlaßte die Synodalen, nachdem dieselben einen von Livland gemachten Vorschlag zur Bildung eines Missionscapitals zurückgewiesen hatten, zu folgenden Beschlüssen:

- 1) das ihm auf der vorjährigen Synode übertragene Referententamt Pastor Nöltingk zu übertragen;
- 2) zum Bevollmächtigten der Synode auf der bevorstehenden Generalversammlung zu Leipzig wiederum den Herrn Prof. Dr. Harnack zu Erlangen zu erbitten;
- 3) zu erklären, daß die Synode dem von ihrem Bevollmächtigten auf der letzten Generalversammlung mit allen an derselben theilnehmenden Deputirten für den Herrn Missionsdirector Dr. Graul abgelegten Vertrauensvotum ihre volle Zustimmung ertheile; daß sie ferner den ernststen Wunsch und Willen habe, Dr. Graul seinem wichtigen Amte zu erhalten und endlich, daß sie nach ihren Kräften auch Alles aufbieten werde, was zur Verwirklichung dieses ihres Willens dienen könne.

Diese Beschlüsse wurden dieses Mal von den finnischen Amtsbrüdern vereint mit den übrigen gefaßt. Es war nämlich die Hoffnung des Großfürstenthums Finnland, unter den noch heidnischen verwandten Volksstämmen missioniren zu können, nicht in Erfüllung gegangen, und somit das Stammland veranlaßt gewesen, sich an Leipzig anzuschließen. Als erste Gabe von einer finnischen Gemeinde (Subanij) ein Opfer am Epiphaniastage, gingen auf dieser Synode 38 Rbl.

mit 8 goldnen Ringen und einem Paar Ohrgehänge ein. Möge der Herr die Einigung der Synodalen in der Mission gesegnet sein lassen für die Heimath, wie für die Heidenwelt!

Die durch viele Jahre sich hindurchziehende Synodalfrage, was geschehen könne, damit den Kindern mittelloser Amtsbrüder im Consistorialbezirk der entsprechende Schulunterricht verschafft werde? wurde zur weitem Verathung den Pastoren Dr. Frommann, Bäckmann I. und Nöltingk überwiesen; — die Frage über Sonntagschulen den Pastoralconferenzen der Prediger der Residenz.

Ueber die Springersecte konnte berichtet werden, daß dieselbe in der Schlüsselburger Präpositur nicht mehr existire, in den beiden andern Propsteien aber abgenommen habe.

Die Synode schloß am zweiten Tage mit einem auf Anregung des Pst. Fechner gefaßten Beschluß, den Hrn. Präses um die weitere Verwendung zu ersuchen, daß die zum steuerpflichtigen Stande zählenden Schullehrer des St. Petersburger Consistorialbezirks, welche das Elementarlehrexamen bei einem Gymnasium abgelegt haben, für die Dauer ihres Amtes sowohl von der Abgabenzahlung, als auch von der Rekrutenpflichtigkeit befreit würden, weil die geringe Besoldung bei den höheren Anforderungen, die an einen Gemeindefchullehrer gestellt werden müssen (in Beziehung auf Glaube und Charakter, wie Kenntniß des Gesanges und Orgelspiels) es ohnehin schwer mache, die geeigneten Personen zu finden.

Ebenso ging am letzten Synodaltage der Vorschlag des Propstes Sonny durch, wonach Sr. Exc. der Herr Curator des Dörptschen Lehrbezirks gebeten werden sollte, von den 12 Stipendien, die auf der Dörptschen Universität für solche ausgesetzt sind, die an lutherischen Gemeinden im Innern Rußlands zu arbeiten bereit sind, drei finnischen Theologen zuwenden zu wollen, die späterhin in Ingermannland angestellt werden könnten. Es ist nämlich auch hier an Candidaten, namentlich für die Abjuncturen, ein Mangel, da in letzter Zeit Finnländische Bischöfe Candidaten, die zum Ueberzuge willig waren, von demselben abgehalten haben, und die Helsingforscher Theologen ohnehin eine fast schwärmerische Liebe für ihr Felsenland athmen. Kaum haben sie im St. Petersburger Gouvernement eine Anstellung gefunden, so ergreifen sie die erste Gelegenheit, wieder heimzukehren, sei's auch zu einer geringeren Stelle. Was werden nun aber die Dorpatenser zu dieser beabsichtigten Concurrenz sagen? Wir müssen an unserem Theil die Bewilligung jener zu stellenden Bitte wünschen, mit in der Hoffnung, daß auf diesem Wege auch unser Synodalleben gewinne. Denn es ist nicht zu läugnen, daß die geringe Activität der finnischen

Amtsbrüder auf den Synoden zum Theil in der mangelhaften Kenntniß der Deutschen Sprache und damit der deutsch-theologischen Literatur seinen Grund hat. Die Meisten von ihnen lernen das Deutsche erst, nachdem sie hier im Gouvernement ein Amt angetreten haben. Ein anderer Grund jener geringen Activität mag übrigens auch in dem Mangel an Propstsynoden liegen, auf denen die nöthigen Vorberathungen zur Synode stattfinden könnten und ein Sprecher für die Synode zu erwählen wäre. Nur eine Propstei hat seit einem Jahre den Anfang zu Conferenzen gemacht.

Nachdem nun noch Pst. Nöltingk sich die Meinungsäußerung der Synode darüber erbeten hatte, ob der von ihm und zwei Amtsbrüdern zusammengestellte „Wegweiser durch Bibel und Gesangbuch zum Gebrauch beim häuslichen Gottesdienst“ auch für die Folgezeit herausgegeben werden solle, und die Synode dieses für wünschenswerth erklärt hatte: sprach Pastor Bäckmann sen. seinen tiefen Schmerz aus über das in unsre evangelischen Gemeinden Petersburg's eindringende Heidenthum und forderte alle Amtsbrüder zu einem offenen und rücksichtslosen Zeugniß gegen dasselbe in allen seinen, wenn auch noch so sehr anderweitig geheiligten, Formen auf. Wir, die wir längere Zeit am Orte leben, als der erst vor ein Paar Jahren aus Livland herübergekommene Bruder, mußten uns gestehen, daß unser Auge durch die Länge der Zeit für jene unserer Kirche allerdings ganz widersprechenden Ansitten und Vilder sich abgestumpft hatte, und wir darum solcher Weckstimme gar sehr bedurften zur rechten Ausübung unseres Wächteramts.

Werfen wir nun einen Rückblick auf die Verhandlungen der Synode: so tritt im Vergleich z. B. mit der letzten livländischen Synode unverkennbar eine gewisse Dürre und Magerkeit hervor. Wir hatten keine Ursache zur Hast, wie jene. Es lag im Ganzen wenig zur Besprechung vor. Wir hätten nach livländischem Maßstab gemessen, sogar Alles bequem in einem Tage beenden können. Die Prediger der Residenz zeigen wenig Lust und Neigung, oder haben vielleicht auch zu wenig Zeit, Arbeiten für die Synode zu liefern. Freilich haben sie an ihren Pastoralconferenzen, die mit dem October beginnen und in der Regel mit Beginn der Passionszeit schließen, einigen Ersatz und Befriedigung. Demungeachtet bleibt aber auch die Provincialsynode ein nicht zu ersetzendes Mittel gegenseitiger Anregung (Röm. 1, 12.) Freuet sich ein Glied, so freuen sich alle Glieder mit: leidet ein Glied, so leiden alle Glieder mit. Beides, Freude und Leid fand auch bei uns Ausdruck und Theilnahme, die stärkt und erhält. Es fehlt auch bei uns nicht an Guadengaben, die sich ergänzen und zur Erbauung helfen; und

wo es fehlt, da steht uns ja der Weg des Gebetes offen. Da kann uns auch das *χαρισμα υπερνησεως* gegeben werden, eben so gut als alle andern *χαρισματα* von dem h. Geist, welcher ist ein Geist Gottes und Jesu Christi, des Hauptes unserer Kirche.

St. Petersburg,
den 20. Februar 1859.

Pastor E. Laaland
an der ev.-luth. St. Johannisgemeinde.

II.

Zur Beurtheilung der gegenwärtigen Stellung Herrnhuts in Livland.

Von E. Hasselblatt, Pastor zu Camby.

Motto. Herrnhut thut nicht gut!
Albrecht Wengel, Umriss der Brüdergemeinde.
Wiederabdruck. Berlin 1850. S. 260.

Es verlautet, als wolle sich Herrnhut mit der Lutherischen Kirche Rußlands auseinandersetzen und sogar, als sei es zu Concessionen geneigt, um das Verhältniß der Diaspora-Arbeit zur lutherischen Landeskirche zu ordnen. Wir sagen, es verlautet, obgleich wir uns positiver ausdrücken könnten. Was mag wohl der Grund sein, daß Herrnhut jetzt die Hand zum Frieden bietet, während es vor mehreren Jahren, als die Lutherische Kirche von allen Seiten umwozt und bedrängt in ihrer Herzensangst nach Frieden sich sehnte, alle und jede Vereinbarung mit Trotz zurückwies? Und jetzt, da das Waffengeöse fast verstummt ist, da die Lutherische Kirche mit H. nicht unterhandeln will, da es H. um keine Concessionen bittet, jetzt bietet H. die früher verschmähte Friedenshand hin, sucht um einen Waffenstillstand nach, oder wünscht gar ewigen Frieden mit der Kirche. Nun wir freuen uns dessen; denn es ist ein sprechender Beweis, daß H. sich im lange gehaltenen Besitze nicht mehr heimisch fühlt, daß es erkennt, nicht mehr die Macht über die Gemüther zu besitzen, die es früher besaß. Die luther. Kirche, die, um mit Zinzendorf zu reden, zu einem faulen Holze geworden, hat wieder Saft und treibende Kraft gewonnen; die früher Todtgeglaubte, sie lebt. Ihr Seufzen und Klagen ist vor die Ohren des Herrn Zebaoth gekommen und Er hat sich aufgemacht und die Herzen der Kinder der Mütter zugewandt und die Betrübte getröstet und mit ihr freundlich geredet nach seinen Gerichten. Nun kann H., will es klüglich handeln, nicht mehr wie zuvor taub sein gegen die Klagen der Kirche, nicht mehr stummer Zeuge sein des Kampfes. Es darf, wenn nicht Alles verloren gehen soll, nicht mehr vornehm

auf seinen Gegner herabsehen, noch den Kampf ignoriren. Aber kämpfen, nein kämpfen kann H. nicht, denn die Waffen sind zu ungleich. Gottes zweischneidiges Schwert, sein Wort auf Seiten der Kirche, und was setzt H. dem entgegen? — Menschliche Institutionen und Redensarten, die mit der Zeit ihre magische Kraft verloren haben. Also was muß H. thun, will es anders wieder festen Boden gewinnen? Es muß sich herablassen und mit der Kirche accordiren. H. will — um ein Bild zu brauchen, dessen ein Diakon sich mir gegenüber bediente — der lutherischen Kirche, wie Jacob dem Esau begegnen. Das erscheint ihm nummehr als das einzige Mittel, um sich hier bleibend und heimisch einzurichten. Ja es wird wohl für dieses Geschenk auf Dank und für diesen Dienst auf Gegendienst von Seiten der lutherischen Kirche rechnen. Jedenfalls danken wir und preisen Gott, der seinem Worte den Sieg verliehen und seine Verheißungen erfüllt hat, daß sein Wort nicht vergeblich zurückkehren solle, sondern ausrichten, wozu Er es gesandt hat. Denn ohne Menschenhand und Menschenhilfe, nur durch Gebet und durch das Zeugniß des Wortes ist H.'s Macht über die Herzen der Gemeinde im Großen und Ganzen gebrochen, so daß es bittend an die Thür der verachteten Kirche klopft.

Sollte aber unsere Beurtheilung der neuesten Bewegung H.'s zur Milde und Nachgiebigkeit falsch sein, sollte es wirklich das Unberechtigte seines bisherigen Verfahrens einsehen: nun dann freuen wir uns von Grund unseres Herzens und loben und preisen Gott den Herrn, der die Herzen lenket wie Wasserbäche und H. gegeben hat Erkenntniß seiner Sünde und Schmerz über den Schaden Joseph's, den es angerichtet, und Opferwilligkeit, an seinem Theile zu bessern und zu helfen. Immerhin ist es ein Zeichen, daß H. an der Göttlichkeit seiner hiesigen Mission zu zweifeln angefangen. H. stößt durch jegliche, auch durch die geringste Concession den Kanon um „verdirb es nicht, es liegt ein Segen darin“, mit welchem seine Freunde bisher jeglichen, auch den geringsten Zweifel an H.'s gesegneter Wirksamkeit niederzuschlagen pflegten. Es tritt mit sich selbst in Widerspruch, da es bisher den status quo mit Zähigkeit festhalten zu müssen vorgab, weil der Herr ihn gewollt, der Herr ihn gemacht und der Herr ihn gesegnet habe. Darum konnte ein Diakon im Jahre 1845 an Pastor Asmuth schreiben: „Entweder Loos, Häuflein und Deutsche Brüder zu deren Bedienung oder die Sache ganz aufgehoben; ein drittes ohne jene Fundamental-Sachen ist nur eine langsame Auszehrung. Die ideale Vereinigung mit den Pastoren kann darum nie zu Stande kommen, weil wir ausschließlich unterm Kreuze stehen, jene aber auf äußerlichem, gesetzlichem Standpunkte. Man muß uns entweder lieben,

oder dulden, oder verfolgen. Jetzt ist die Zeit der Verfolgung¹⁾.“ — H. bekennt, indem es zu Concessionen geneigt ist, offen, daß es wider die Lutherische Kirche hiesiger Lande gefehlt und macht das große Zugeständniß, daß die Luth. Kirche, die ob ihres Kampfes mit H. so vielfach von Freunden und Feinden geschmäht worden, ein Recht zu kämpfen gehabt und nicht anders vor Gott und Menschen gekonnt habe. Es bezeugt damit, daß nicht hierarchische, oder andere sündliche Gelüste die Kirche in den Kampf wider H. getrieben haben, sondern H.'s Mängel und Gebrechen und sein Widerspruch mit dem Wesen der Kirche.

Aber kann denn die Kirche sich damit begnügen, daß H. manche nur hier zu Lande gebräuchliche Einrichtungen, wie eben z. B. das Einloosen von Lutheranern in ihre Societät u. s. w. aufgibt? Kann die Kirche sich dabei beruhigen, daß H. keine weitem Ansprüche erhebt, als anderweitig, und H. dabei doch eben principiell das ist und bleibt, was es eben ist, Herrnhut? Ist damit etwas gewonnen? Wird damit der Friede der Kirche hergestellt? Wird nicht vielmehr nur ein Waffenstillstand geschlossen und der Kampf vertagt?

Hat die Luth. Kirche, wenn sie die Vergangenheit befragt, eine Garantie für die Gegenwart und Zukunft, daß solche Uebelstände, wie sie jetzt vorliegen, nicht wiederkehren werden?

Die Geschichte, vor der die Nebelgebilde frommer Phantasie in Nichts zerfließen und die schönsten Träume als eitel sich erweisen, bietet auch in dieser Beziehung reichliche und traurige Belehrung. Wir suchen uns daher durch einen kurzen historischen Ueberblick die Fragen zu beantworten, wie H. in die Luth. Kirche Livlands sich Eingang verschafft, sich ausgebreitet und auf welche Weise es innerhalb der Kirche Boden gewonnen und diesen Boden behauptet hat²⁾.

Wie kam H. nach Livland, worauf hin und wozu wurde es gerufen?

Ein Pastor Grüner aus Cremon, der mit dem Grafen Zinzendorf in Verührung gekommen und die H.-Gemeinde kennen gelernt,

1) Eduard Johann Schmuth, Pastor zu Torma-Lozhufu in Livland, ein Lebensbild aus der Livländischen Kirche und ein Beitrag zur Geschichte dieser Kirche, insbesondere ihres Kampfes mit Herrnhut. Gotha 1859. S. 106.

2) Man vergleiche bei nachfolgender Darstellung: Harnack's trefflichen Aufsatz: „Die Lutherische Kirche Livlands und die herrnhutische Brüdergemeinde“, Kirchliche Zeitschrift von Dr. Th. Kliefoth, 2. Jahrg., 5. u. 6. Heft. Moskau 1855, S. 383 u. 486 u. 4. Jahrg., 8.—10. Heft. Schwerin 1857, S. 549—624; ferner: Protocoll der Untersuchungs-Commission zu Wolmar, 1742; und: Beilage zum Protocoll der Livländischen Provincial-Synode vom Jahre 1853: Exposé über die Verhältnisse der Brüdergemeinde in Livland.

erbittet sich zur Bestellung seiner Haushaltung einige Leute aus H. Seine Bitte wurde gewährt und 1729 kam der Zimmermann Christian David mit zwei Gehülften nach Cremon. Diese Männer waren aber von H. mit Instructionen versehen und abgeordnet in Livland Gemeinden „auf apostolischem Fuß“ zu sammeln. In solcher Absicht hatte Pastor Grüner sie nicht gerufen und da er nicht gewillt war, ihnen die Seelenpflege seiner Gemeinde zu überlassen, so trennten sich die Brüder vom Pastor Grüner und begaben sich zur Besitzerin des Gutes Wolmarshof, der Generalin von Hallart, bei der sie ein geneigtes Ohr und offnes Herz für ihre Sache fanden. Nachdem sie das Terrain recognoscirt, kehrten sie nach H. zurück, um ihren Operationsplan zur Organisation herrnhutischer Gemeinden innerhalb der Luth. Kirche Livland's zu entwerfen. Ein günstiger Zeitpunkt trat 1736 ein. Vom Grafen Zinzendorf auf seiner Reise durch Livland nach Reval erbaten sich Ebst- und Livländer Leute aus Herrnhut, die als Diener, als Weber, als Hausknechte, als Präceptoren u. s. w. zu gebrauchen seien. Man schickte nach Livland alsbald mehrere, unter Anderen einen Zimmermann, einen Perückenmacher, einen Schustergefellen u. s. w., aber, wie der alte Voder sagt, „große Leute in ihrer Gemeinde, Aelteste, Vorsteher und Pastoren ihrer Gemeinde. Psui, wir waren häßlich betrogen“. Daß diese nicht im Entferntesten daran denken konnten und wollten, ihr bürgerliches Gewerbe zu treiben, versteht sich von selbst. Sie waren ja nur beauftragt, für H. zu werben und darauf bedacht, im Trüben zu fischen und Kinder Gottes nach herrnhutischem Style zu sammeln. H. schickt sogar Leute¹⁾ nach Ebst- und Ebstland, die einem andern

1) Mit was für Leuten H. Ebst- und Ebstland beglückte und welche Achtung es damit der Lutherische Kirche bezeugte, ergiebt das Protocoll der Untersuchungs-Commission zu Wolmar. J. B. der Veruquiler in Frankfurt a. M. Dieser (im Protocolle Düßer), ein Reformirter, bekennt sich zur Augsbürgsch. Confession, weiß aber nicht, wie viel symbolische Bücher die Luth. Kirche hat und was sie enthalten, „indem die Brüder die Instruction haben, keinem wegen seiner Religion einen Scrupel zu machen.“ Ferner erscheint Johann Friedrich Türk, ein Drechslergefelle und Andreas Simchen, ein Kürschner, welche beide den Katechismus der Kirche nicht kennen, der sie zu helfen und zu dienen gekommen. Der Schustergefelle Eckuche muthet Lutherischen Pastoren zu, ihm zu glauben, „daß unsere evang.-luth. Kirche ein Babel sei“. Am meisten mußte aber die Luth. Kirche sich durch die Sendung des Thomas Wittsche geehrt fühlen, eines Bauern, der nicht schreiben kann und die zehn Gebote nicht kennt „weil er sich nicht darum bekümmert, sondern das Zeugniß und Gebet in seinem Herzen habe“. Derselbe kann nicht ein Mal das B. U. ohne Anstoß beten, hat aber „Unterredungen gehalten und von Herzen gesprochen, ausfugend, wie in der Gemeinde die wichtigste Sache sei, daß sie frage, wie es um's Herz stehe“. Was die Lehre be-

Bekennnisse angehören und später vor Gericht selbst eingestehen, die Lehren der Luther. Kirche nicht zu bekennen, der sie doch zu helfen und in der sie zu dienen und mit der sie Ein Bekenntniß zu theilen vorgaben.

Wie aber konnte H. zu einer Wirksamkeit innerhalb der Luth. Kirche Livlands gelangen? Daß herrnhutische Emissaire, deren bald 40 und 50 nach Ebst- und Livland gekommen waren, offene Herzen und offenen Zugang fanden, erklärt sich aus der pietistischen Strömung der Zeit. Wenn nun aber H. nach Verlauf weniger Jahre eine so ausgedehnte Wirksamkeit innerhalb der Luth. Kirche Livlands hatte, so läßt sich das weder aus der Zustimmung vieler Glieder des Adels, noch auch aus der Bereitwilligkeit der Pastoren erklären. Denn es haben von 83 Livländischen Pastoren zur Zeit der Untersuchungs-Commission nur 12 für H. gestimmt, von denen sogar überdieß Mehrere sich heimlich in die Brüdergemeinde hatten aufnehmen lassen. H. mußte sich auf ganz andere Weise einen Weg in die Kirche zu bahnen und eine Wirksamkeit sich zu schaffen, durch die es unberechenbaren Einfluß auf die Nationalen gewann. Kam es ja doch nicht auf den Namen, sondern auf den guten Zweck an. Darum gründete H. auf 2 Gütern adelicher Frauen, die es für sich gewonnen, in Wolmarshof auf dem Lammsberge und in Brinkenhof herrnhutische Etablissements, wo unter dem offiziellen Namen von Seminarien für Schullehrer Anstalten bestanden, um Kinder Gottes nach H. Manier zu bilden oder vielmehr abzurichten. Auch Gottesdienste wurden in herrnhutischer Weise dort gehalten¹⁾. Welch einen Einfluß die daselbst gebildeten Nationalen auf das ganze noch ungebildete Volk ge-

trifft, so sagt der kurze Extract aus den weitläufigen Auslassungen der herrnhutischen Brüder auf die ihnen von der Commission vorgelegten Doctrinal-Fragen (und zwar ipsissima eorum verba), wie sie zur Lutherischen Kirche standen: 1) „Omnes bejahen, daß sie ihr apartes Glaubensbekenntniß hätten. Einige, ex. gr. der Schuster Justus Eckuche bekennen sich noch jetzt zur reformirten Kirche; andere bekennen sich zur Augsburger. Confession; auf nähere Nachfrage gestehn sie dieselbe nimmer gelesen zu haben. Rector Schmidt bekennen sich gleichfalls dazu, glaubt aber, daß Fehler darin. Stubiösus Heim zweifelt, ob die Luth. Kirche vor eine Gemeine zu halten. Justus Eckuche hält zwar nicht die Lutheraner, wie er sich zu erklären sucht, vor Babel, wohl aber ihre Religion.“

1) Zur Entschuldigunng dafür, daß Gottesdienste in diesen Schulhäusern abgehalten wurden, führen H.'s Emissaire und die herrnhutisch gesinnten Pastoren an „vgl. das genannte Protocoll“, weil in öffentlichen Kirchen bei besondern Seelenumständen und in Gegenwart des ganzen Haufens sich nicht Alles thun lasse, in der Kirche man auch des Winters erfrieren und im Sommer vor Gestank der Todten getödtet werden müßte“.

wannen, läßt sich leicht ermessen. Indem sie sich plötzlich im Besitze göttlicher Geheimnisse sahen und sich getragen fühlten von dem großen Gedanken, Lehrer ihres Volkes zu werden, mußten sie in der That zu großen Opfern und Anstrengungen bereit sein. Wie ehrenvoll und wie erhebend für sie, ihre damals geknechteten leibeigenen Brüder zu einem Volke Gottes zu machen und durch einige Einrichtungen und eine bestimmte Methode ohne viel Kampf und Arbeit das Reich Gottes unter ihrem Volke zu organisiren! Aber nicht nur der Reiz des Neuen und Geheimnißvollen war es, was das Volk anzog. Vielmehr war durch H. und in der von H. in die Lutherische K. Livlands eingeführten Societät zum ersten Male den Klügeren und Herrschsüchtigen unter den Nationalen Terrain geboten, wo sie ohne Bevormundung der Deutschen sich frei bewegen und dem Triebe der Herrschsucht und Eitelkeit nachgehen konnten. Bei der Societäts-Einrichtung standen die Volksgenossen nicht gleichberechtigt neben einander, wie in der Kirche, sondern hier fand Ueberordnung der Klügeren und Herrschaft über die Volksgenossen Statt. H. hat Fleisch und Blut der Nationalen in seine Dienste genommen, wozu die Kirche sich nimmer verstehen kann. Daher in der That die großen Erfolge H.'s mit anscheinend geringen Mitteln¹⁾.

Doch der zeitweilig geduldeten Wirksamkeit herrnhutischer Emissaire in Ebst- und Livland wurden bald Schranken gesetzt. Ihr ungestümes Sammeln der Kinder Gottes, ihre Nichtachtung lutherischer Ordnungen, ihr eigenmächtiges Verfahren gegen Lutheraner, die nicht Mitglieder der Societät waren, ihre Verachtung der Lehren der Luther. Kirche²⁾

1) Dieser Tradition, mit dem Namen nicht das Ding zu bezeichnen, ist H. lebend bis auf den heutigen Tag treu geblieben; denn unter dem Vorwande eine „Akerschule“ zu gründen, (— unter dem Namen „Schule“ geht es nicht mehr; die Zeiten haben sich geändert; es sind Gott Lob in Livland überall Schulen für's Volk —) hat H. noch im Jahre 1850 im Werroschen Sprengel ein Diakonats sich geschaffen.

2) Was sich herrnhutische Emissaire und herrnhutisch gesinnte Pastoren zu sagen und zu thun erlaubten, geht über alle Vorstellung, wie solches aus dem Protocolle der Untersuchungs-Commission zu Wolmar ersichtlich. Die Emissaire verrichteten sämtliche Amtshandlungen und sowohl sie, als die gleichgesinnten Pastoren ließen bei Societätsmitgliedern keine andern Gebattern zu, als Gemeindeglieder und Schwestern, denn „man nehme keine natürlichen Menschen zu Gebattern“. Die gewöhnliche Beichte wurde den zur Brüdergemeinde gehörenden Letten erlassen; statt dessen betete ein Bruder von Herzen, während den nicht zur Societät sich Haltenden gesagt wurde „sie sollten ihre äußerliche Beichte herfragen.“ In den Gottesdiensten solcher Pastoren wurden bald Männer, bald Weiber, die zu H. gehörten, aufgerufen, um ein Stück der Passion zu lesen, bis das rechte Stück getroffen wurde. Das Vaterunser wurde in den Gottesdiensten weggelassen, weil es ein „Rachegebet“ sei. Ein H'scher Arbeiter ließ die 5te Bitte weg, wenn er das V. U. betete, weil er dessen nicht bedürfe. Die Laufformel wurde von ihnen

brachten Verwirrung und Unordnung, und riefen Klagen, in Keval sogar einen Tumult, hervor. Es kam zu einer Untersuchung, welche mit Ausweisung sämmtlicher H.scher Emissaire endete. Und was that nun H.? Als die weltliche und geistliche Obrigkeit H.'s Wirksamkeit hier zu Lande nicht zu wollen erklärt, (H. giebt ja vor, nur helfen und dienen zu wollen), die Kaiserl. Regierung und das General-Gouvernement, die Sendlinge H.'s des Landes verweist und sämmtlichen Herrnhutern der Aufenthalt im Russischen Reiche verboten wird, der Adel

willkürlich verändert u. s. w. Die Communion mit zu H. sich haltenden Gemeindegleibern wurde heimlich und ohne Wissen der Ihrigen auf dem Lammberge gehalten, unzensirte Bücher eingeführt, wie das H.sche Gesangbuch, die Loosung und statt des Textes darüber gepredigt. Verlobungen fanden ohne Wissen und gegen den Willen der Eltern und Herrschaften auf dem Lammberge Statt. Grundlose Abendmahlsverweigerungen von Seiten herrnhutisch gesinnter Pastoren fanden häufig Statt. So sagte Pastor Barlach zu den Communicanten, die nicht zur Societät sich hielten, „da, da gehet nur hin zu dem Roth und Träber und fresset“; daher auch Bauern aus der Societät die Andern nur „Träberfresser“ nannten. Solche Pastoren unterließen die üblichen kirchlichen Katechisationen und in Wolmar ging man so weit, die Gedentage der Brüdergemeinde als kirchliche Feste zu feiern. Was soll man sagen, wenn ein Pastor sich erlaubte seinen Eingepfarrten, einen Landrath Baron M. und sein ganzes Haus namentlich von der Kanzel zu verfluchen, weil er gegen H. war? Er meinte, er könne es „Ihnen an der Stirn ansehen, daß sie dem Teufel gehören“. Die Letztlichen s. g. Brüder gingen weiter, oder waren unvorsichtiger. Man hörte sie hie und da sagen, „die Bibel wäre nur Stroh und Stoppel, ob sie das ausgedroschen Stroh dreschen oder nicht, wäre gleich gut und mit allen ihren Geboten in dem Katechismus Lutheri säße ihnen der Teufel im Magen“. „Sie sollten an Gott den Vater nicht mehr denken, der gehe sie nicht mehr an, sie sollten sich nur an das Lamm halten, denn wer das thue, der habe Gnade.“ Pastor Godtsched sagte: „Wir bekennen in unsrem Glaubens-Artikel eine Gemeinde der Heiligen. Nun ist eine solche Gemeinde vorhanden; wenn ihr aber dahingewiesen werdet, so gebt ihr zu erkennen, was ist das vor eine Gemeinde, unter welcher Schuster und andre Handwerker ingeleichen Leute sind, die ein Brandmark haben. Allein ihr seid nicht werth, ihre Schuhriemen aufzuzüßen.“ Wenn ein Pastor nicht läugnen konnte „die luth. Kirche vor Bastarden maintainirt zu haben, dahingegen votande zugestehet, daß d. H.sche Gemeinde die wahre christliche Kirche wäre, indem solche den wahren Glauben hätte; daß keiner in der luth. Kirche, sondern bloß in der H. Gemeinde selig werden könne, denn wo der wahre Glaube wäre, da wäre auch Seligkeit“; so muß man in der That die Langmuth des Kirchen-Regimentes bewundern, daß es solche Pastoren nicht sofort ihres Amtes entthob. Der Aelteste Busch bemüht sich allen Ernstes den Satz „daß der zur Brüdergemeinde Gehörige nicht sündigen könne“ vor der Commission mit der Bibel zu erhärten. Alle Emissaire H.'s stimmen darin überein, „daß die vor dem Herrn gezeugten Kinder die Gnade schon von Natur im Mutterleibe haben“, dagegen ein Pastor die Ehe der Lutheraner „eine privilegirte Quereel“ nennt. Morgen-, Abend- und Tischgebete beim gemeinen Manne wurden abgeschafft; dagegen „H.sche Besen“ empfohlen. Ich glaube man wird sich nicht mehr wundern, wenn die Kirche den gerühmten H.schen Segen loswerden wollte und die christliche Obrigkeit ihrer Pflicht nachkam und solche Ruhestörer des Landes derwieß.

des Landes zu wiederholten Malen um ihre Entfernung bittet, die Pastoren mit wenigen vereinzeltten Ausnahmen sich gegen sie erklären, was thut H.? Nun H. kümmert sich nicht um staatliche, noch um kirchliche Ordnung. Vielmehr trotz allen Verbotes halten sich H.sche Sendlinge unter falschem Namen oder ihre Herkunft verleugnend, oder durch ihre Privatstellung in adlichen Häusern gesichert, in Ebst- und Livland auf.

Mittlerweile werben sie in aller Stille für H. und führen im Geheimen wider Willen und ohne Wissen der christlichen Obrigkeit und der luther. Kirche H.sche Ordnungen und Einrichtungen in die Lutherische Kirche Ebst- und Livlands bei den Nationalen ein. Und das auswärtige H., die erwählte Gemeinde, statt eine solche widergesetzliche, trügerische Wirksamkeit zu desavouiren, belohnt vielmehr die in ihrem Interesse wirkenden Emissaire. So wird Dr. Christoph Königsöhr, der als Arzt in Errastfer im Werroschen Sprengel für die Societät unter den Ebstern gewirkt hat, um ihn für seine Arbeit zu belohnen, zum Gemeindevorsteher, ja zuletzt zum Presbyter, zum „Helfer ins Ganze“ für Grönland gemacht. Der Hauslehrer Jakob Marsch wird für seine unermüdbliche heimliche Wirksamkeit in Desel und Dagden zum Diakonus ordinirt. — Als unter der Regierung der Kaiserin Catharina allen Ausländern der Eintritt ins Russische Reich gestattet wird und Deputirte aus H. von der Kaiserlichen Regierung Erlaubniß erhalten, im Russischen Reiche eine Niederlassung zu gründen und die Kaiserin ihnen durch das Manifest vom 11. Febr. 1764 vollkommene Gewissens-, Religions- und Kirchenfreiheit ihrer eignen Disciplin gemäß gestattet, so dehnt H. diese Kaiserliche Erlaubniß auf eine geistliche Wirksamkeit innerhalb der Luth. Kirche der Ostsee-provinzen, wenn auch „mit möglichster Vorsicht“ aus. Trotz dessen daß 1767 besagtem Dr. Königsöhr vom General-Gouvernement aufs Entschiedenste verboten wird, H.sche Lehrsätze im Lande besonders unter dem Bauernvolk zu lehren, glaubt H. sich doch im Rechte, seine verbotene Wirksamkeit in aller Stille fortzusetzen und für seine Zwecke zu arbeiten. Mit so entschiedenem Erfolge hatte H. unter den Nationalen gewirkt, daß der Presbyter Ewald auf der in H. 1818 gehaltenen Synode gestand, „schon über 80 Jahre steht das Werk des Herrn unter den Letten und Ebstern unter Berathung und Leitung der Brüder und die 144 Gemeinschaften über 31000 Personen umfassend, erstrecken sich von einem Ende Livlands bis zum andern und die Zwischenräume werden immer kleiner u. s. w. Vierundzwanzig deutsche Geschwister sind dabei von Seiten der Brüdergemeinde geschäftig und 1000 National-Arbeiter.“

Erst seit Kaiser Alexander der Gesegete das Gnaden-Manifest vom 27. October 1817 ertheilte und den Brüdern der evang. Gemeinde Augsburgsch. Confession „die ihren in der Careptaschen Colonie lebenden Glaubensgenossen gegebenen Rechte und Privilegien“ zu verleihen und zu bestätigen geruhte, trat H. offner, wenn auch noch immer mit Vorsicht, hervor und glaubte seine bisher im Geheimen getriebene Wirksamkeit innerhalb der Luth. Kirche als staatlich gerechtfertigt ansehen zu dürfen.

Wenn allerdings unläugbar durch jenes Gnaden-Manifest H. von Seiten des Staates eine Wirksamkeit innerhalb der lutherischen Kirche zuerkannt worden, so ist es doch von Wichtigkeit, um das Verfahren H.'s gegen die luth. Kirche und gegen den es schützenden Staat zu erkennen, den Punkt 2 des Gnadenbriefes und die denselben erläuternde ministerielle Predloschenie kennen zu lernen, um zu sehen, wie H. praktisch verfahren.

Der § 2 des Gnadenbriefes, dem dieser allein bezieht sich auf das Verhältniß H.'s zur Luth. Kirche, lautet wörtlich: „Wir erlauben gedachten Gliedern der Brüdergemeinde, in den Städten und Dörfern, mit Genehmigung des Landbesizers und mit Vorwissen der Stadtobrigkeit, ohne alle weitem Hindernisse zum geistlichen Nutzen und zur Belehrung der Letten, Ehsten und anderer freiwilliger Theilnehmer, Bethäuser oder Versammlungen zu erbauen, einzurichten und unter ihrer Aufsicht zu erhalten, wie solches auch bisher geschehen. In diesen Bethäusern oder Versammlungen dürfen Alle, die es wünschen, sich nach der bisherigen Gewohnheit ungehindert einfunden, jedoch mit Ausnahme der für den gewöhnlichen Gottesdienst in den Kirchen bestimmten Stunden und der Arbeitszeit. Diese dem Gebet und der Belehrung gewidmeten Versammlungen zur Lesung des Wortes Gottes, der Gebete und angemessener Lehren stehen unter der Leitung und Verwaltung der Aeltesten und Glieder der evangelischen Brüdergemeine.“ Auf Vorstellung und Unterlegung Sr. Excellenz des Herrn Ministers der innern Angelegenheiten haben Seine Kaiserliche Majestät zu befehlen geruht, wie es in der Predloschenie des Herrn Ministers vom 14. April v. J. Nr. 946, vom Gen.-Consistorium unterm 7. Mai 1834 Nr. 464 hieher bekannt gemacht, wörtlich heißt:

1) „Daß sowol in den bereits bestehenden und ohne Abänderung verbleibenden, als auch in den neu zu erbauenden Bethäusern und Versammlungen unter Aufsicht der Glieder der Brüdergemeinde, gleich wie in allen andern ähnlichen, nur die Pastoren oder Candidaten der Theologie, welche nach gehöriger Prüfung von den Con-

sistorien, dem § 141 des Gesetzes gemäß, ein Zeugniß über die Erlaubniß zum Predigen (*venia concionandi*) erhalten hätten oder die im 5ten Punkte des Gnadenbriefes vom 27. October 1817 erwähnten, von den Bischöfen der Brüdergemeinde rechtmäßig ordinirten Priester das Recht hätten, freie Vorträge zu halten.“

2) „Daß die sogenannten Vorbeter, die von den Gliedern der Brüdergemeinde für die Andachtsversammlungen erwählt worden, wenn selbige von den Consistorien das im § 141 des Gesetzes für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland erwähnte Zeugniß über die Erlaubniß zum Predigen (*venia concionandi*) nicht hätten, nach Grundlage des § 17 desselben Gesetzes, sich auf das Lesen der heiligen Schrift ohne alle Erklärungen, oder auch der Gebete, Gesänge und geistlichen Abhandlungen aus Büchern, die von den Consistorien genehmigt wären, jedoch gleichfalls ohne weitere Erklärungen zu beschränken hätten.“

3) „Daß, übereinstimmend mit dem § 24 der Instruction für die Evangelisch-Lutherische Geistlichkeit, die Kirchspielpastoren und Bezirkspröpste nicht nur das Recht hätten, sondern auch unter strenger persönlicher Verantwortlichkeit verpflichtet wären, diese Andachtsversammlungen möglichst oft zu besuchen, und für die genaue Erfüllung alles im obgedachtem § 24 der Instruction Angeordneten zu sorgen.“

Ferner: Daß nicht zugelassen werden könne, daß „diejenigen, die es wünschten, und solches feierlich erklärten, den Gliedern der Brüdergemeinde feierlich beigezählt würden, denn: 1) bildeten die in den Ostsee-Gouvernements wohnenden Herrnhuter weder eine besondere Colonie, noch eine getrennte religiöse Gesellschaft, indem sie sich im Allgemeinen zum Evangelisch-Lutherischen Glauben bekennen; 2) aber wären auch alle Rechte und Vorzüge, die in den Allerhöchsten Gnadenbriefen vom 27. Oct. 1817 und 10. Oct. 1826 erwähnt worden, bloß den wirklichen d. h. den unter dieser Benennung nach Rußland gekommenen Gliedern der Brüdergemeinde verliehen worden, und hätten bloß diesen verliehen werden können, nicht aber denjenigen, die sich hätten einfallen lassen, nach ihrem Gutdünken diese Benennung anzunehmen.“

Wie hat nun H. die ihm von der weltlichen Obrigkeit zugestandenen Rechte benützt oder aufgefaßt?

H. verstand die genannte Allerhöchste Erlaubniß: „in den Städten und Dörfern u. s. w. Bethäuser und Versammlungen zu erbauen und einzurichten“ — so, daß es selbst und auf eigne Kosten keine Bethäuser erbaute, sondern sich welche erbauen ließ. Denn zum Theil

sind die von der H.'schen Societät in Besitz genommenen Bethäuser Schulhäuser der Lutherischen Kirche, von der Lutherischen Gebietsgemeinde erbaut und von H. zu seinen Zwecken an sich gerissen, oder Bethäuser von Lutheranern erbaut, welche sich in die Societät hatten aufnehmen lassen, also von denen, die nach dem Kaiserlichen Ukase, „sich hatten einfallen lassen, nach ihrem Gutdünken diese Benennung anzunehmen“.

H. verstand den Satz des Gnadenbriefes Pkt. 2: „In diesen Bethäusern, oder Versammlungen dürfen Alle, die es wünschen, sich nach der bisherigen Gewohnheit einfinden“ — so, daß es Allen den Zutritt versagte, die nicht durch die Aufnahme in die Societät und ihre verschiedenen Grade ein Recht erlangt hatten, an den Versammlungen Theil zu nehmen.

H. verstand die ministerielle Predloschenie Pkt. 2 so, daß die sogenannten Vorbeter in den geschlossenen Stunden nie die Schrift ohne Erklärung lasen, nie anders als freie Gebete hielten, nie Gesänge aus dem kirchlichem Gesangbuche sangen, nie geistliche Abhandlungen aus Büchern, die von dem Consistorium genehmigt waren, lasen, sondern, wenn sie Abhandlungen lasen, nur vom Diakon schriftlich mitgetheilte vortragen.

H. verstand die ministerielle Predloschenie Pkt. 3 so, daß den Pastoren weder die Namen der Aufzunehmenden oder Aufgenommenen, noch der sogenannte Stundenzettel, (durch welchen der Diakon die Gottesdienste in den Bethäusern anordnet und bestimmt), mitgetheilt werden durfte; daß H.'sche Stunden, wenn der Pastor hinkam, unter dem Vorwande, daß sie geendet seien, geschlossen wurden und daß Alles vor den Pastoren, ja sogar vor denen, die H. zugethan waren, soviel als möglich geheim gehalten werden mußte. Darum hat H. es stets als unerhörten Eingriff in seine Rechte angesehen, wenn ein oder der andre Pastor um die Gemeindeglieder sich seelsorgerisch kümmern wollte, deren Seelen H. in seiner Societät besorgte.

Aber von der Allerhöchsten Erlaubniß, eine Colonie in den Ostseeprovinzen zu gründen, hat H. keinen Gebrauch gemacht. Das lag auch nicht in H.'s Plane, sondern es wollte eine Colonie von Kindern Gottes aus der Lutherischen Kirche Liv- und Estlands sammeln. Und so sehen wir den hierarchischen Bau Herrnhutischer Societät in die Luth. K. unter dem schützenden Dache derselben hinein gebaut, wo H. das Allerheiligste und die Luth. K. den Vorhof der Heiden bildet. Geheimnißvolles Dunkel umgab das Allerheiligste und dem profanen Auge der Welt blieb der Verkehr des Herrn mit seinem Volke verborgen. Heilige Gelübde bei der Aufnahme in die H.'sche Societät

banden die Zunge dieser Kinder Gottes, daß sie schwiegen vor den Kindern der Welt und die Perle den Säuen d. h. den übrigen Lutheranern nicht vorwürfen. Die Thüren blieben den Uneingeweihten verschlossen. Nur das thranende Auge und die Nührung des Herzens, das Rühmen von empfangener Gnade und von Geist verkündeten dem Draußenstehenden den süßen Umgang des Volkes Gottes mit seinem Herrn. Mit einer gewissen Andacht beugte sich Alles vor dem räthselhaften Dunkel und mit unumstößlichem Aberglauben glaubte Alles an H.'s göttliche Mission und an göttliche Institutionen. Der Graf hatte gesagt, „der h. Geist hat selbst das Modell gegeben und macht Alles selbst — und zwar nicht in Stücken, sondern ganze Arbeit. Wir sind's, es ist schon so — und wo Jemand disputirt, da schweigen wir.“ Und die Gemeinde zu H. hatte andächtig Amen dazu gesagt und Lutheraner und Lutherische Pastoren waren zu höflich, um dem Herrn Grafen zu widersprechen und daran zu zweifeln.

Als nun aber H.'s Institutionen immer mehr und mehr Boden und Ausdehnung innerhalb der Luth. K. Livlands gewonnen und die Früchte der Separation nicht ausblieben, die Pastoren zunächst durch den amtlichen und seelsorgerischen Verkehr mit ihren Gemeindegliedern die Uebelstände H.'s erkannten und Dieses und Jenes abzustellen, oder umzustellen wünschten, also noch keineswegs an dem Seigen des Institutes zweifelten, was that H. auf ihre Bitten und Klagen? Die Pastoren wurden entweder von den Diakonen hintergangen, oder man antwortete ihnen ausweichend, oder zweideutig, oder man beachtete ihre sehr bescheidenen Klagen garnicht, oder fertigte sie als Unerleuchtete und Unberufene kurz ab. Nachdem man nun hin und her getappt, bald Dieses bald Jenes zur Verbesserung des Schadens Josephs in Vorschlag gebracht, und die Sache hin und her besprochen worden war und allmählig die Nebel fielen und das Geheimniß H.'s sich enthüllte und die Institutionen H.'s und sein ganzes Wesen offen zu Tage lag: was that die Kirche dann? Hat sie H. gethan, wie H. der luth. K.? Hat die K., wie unsre Väter gesegneten Andenkens 1743, den Eindringling H. hinausgewiesen, wozu sie ein Recht vor Gott und Menschen hatte? Haben die Lutherischen Pastoren und Nationalen die Lutherischen Mitglieder der Brüder-Societät, wie diese die Lutheraner, von ihren Versammlungen ausgeschlossen? Hat die Luth. K. hinter dem Rücken H.'s, wie H. hinter dem Rücken der Luth. K., Intriguen gesponnen, oder hat sie wie H. auf den Staat sich gestützt und mit weltlichem Arme wider H. gekämpft? Hat die Luth. K. ebenso, wie H. alle seine abtrünnigen Mitglieder ausstößt,

auch ihrerseits Alle excommunicirt, welche H. zufliehen? Haben Pastoren und die Luth. Nationalen die Mitglieder der Societät als Weltkinder bezeichnet, wie H. alle Lutheraner, die zur Societät sich nicht halten, zu benennen pflegt? Worin bestand denn die sogenannte Verfolgung der Kirche gegen H., von welcher H. das ganze Land mit seinem Schrei erfüllt hat? — Die Kirche hat zweierlei gethan, sie hat offen und öffentlich die Institutionen und das Wesen H.'s besprochen und das war das *crimen laesae majestatis*. Denn wie durfte man den Schleier lüften, wie das Geheimnißvolle enthüllen, wie das Heiligthum den Säuen scil. seinen Gemeindegliedern vorlegen? Zweitens: man hat aus Gottes Wort das Falsche an H.'s Institutionen und Lehren erwiesen. Aber wie durfte man mit Gottes Wort H. bestreiten, da H. vor Gottes Wort nicht bestehen kann? Wie durfte man den Heiligenschein, der H. umgab, ihm nehmen? Wie durfte man so hyperlutherisch sein, daß man meinen und aussprechen durfte: Die Lehre der Luth. K. sei nach Gottes Wort im Rechte gegen H.? Man hat es uns gegnerischer Seits nicht nur verdacht, sondern unerhört gefunden, daß ein Luth. Pastor die Luth. Kirche mehr als H. liebe! Man hat die Arroganz gar nicht zu fassen vermocht, daß es in der Luth. K. eine Seelsorge ohne Seelenbesorgung H.'s geben könne, ja daß die Luth. K. ohne H. existiren zu können vermeine. Dieser so verschrieenen Lutherischen Arroganz und dieser Hyperorthodoxie gegenüber, hat H. sich nicht gescheut allerlei unreine Motive, wie hierarchische Gelüste, Lieblosigkeit, todte Orthodoxie u. s. w. den Absichten derer unterzuschieben, welche ihre Stimme gegen H. erhoben. Es hat sich nicht gescheut, die zu lästern und zu verläumdern, welche von ihrem Gewissen gedrungen die von H.'s Bänden umstrickten Seelen durch Gottes Wort zu lösen suchten. Man hat sich nicht gescheut, auszuposaunen und zu klagen, daß die Pastoren nichts anderes zu thun verstanden, als von den Kanzeln über H. zu schimpfen. Man nannte die Pastoren, die H.'s Thun nicht gut hießen, Verfolger der Gemeinde Gottes. Man regte Gemeindeglieder gegen die Pastoren auf, um sie so zum Rückzug zu bewegen. H. berief sich allen Beweisen aus der h. Schrift und den symbolischen Büchern gegenüber auf Ptt. 2 des Gnadenbriefes, und seine staatliche Verächtigung mit der kirchlichen Wirksamkeit identificirend, glaubte es damit allen Zweifel, allen Widerspruch als unberechtigt und widergöttlich niederzuschlagen. Es gelang H. zum Theil (wie der Graf sagt, welcher Lehrer „wider seine Dinge rede, der setze seinen Credit zu, der einem doch sehr nöthig sei“), die Pastoren bei einem Theile der deutschen Gemeinde und anfangs

auch (denn jetzt gelingt es nicht mehr) bei den Nationalen in Mißcredit zu bringen¹⁾.

Da es nun aber trotz alles Klagens und Schreiens über Leiden und Verfolgung H. nicht gelingen ist, Märtyrer zu werden, (wonach es übrigens auch kein Verlangen trägt), da lediglich durch die überwindende Macht des Zeugnisses aus Gottes Wort Viele H.'s Fahnen verlassen haben, und die Kinder der Kirche in den Schooß ihrer Mütter zurückkehren: — spielt H. den Großmüthigen und bietet die früher vornehm zurückgewiesenen Vorschläge seinerseits als Concessionen an. Jetzt, nachdem 14 Jahre bereits verflossen sind, seitdem die Diakonen ein Reversale ausgestellt haben, „daß in den von den Diakonen der Brüdergemeinde geleiteten Bethäusern nichts den Gebräuchen der Luth. K. Fremdes zugelassen werde und daß sie versprechen denselben nachzukommen“, fragen sie bei der obersten kirchlichen Behörde an, was denn etwa bei ihrer Einrichtung das den Gebräuchen der Lutherischen Kirche Fremde sei?

Erscheint aber vielleicht H.'s Verfahren in Livland als eine Abnormität, die anderweitig in der Geschichte H.'s nicht vorkommt? Wir erlauben uns, nur auf einige Analogien hinzuweisen. Ist H. nicht ebenso in die Lutherisch-Grönländische Mission eingedrungen und hat einem Manne, wie Hans Egede²⁾ das Leben und die Wirksamkeit unter den Heiden verbittert? Es ist ihm dort gelungen; — es hat die Mission der Luth. Kirche verdrängt und an sich gerissen, es

1) Akmuth schrieb (vergl. a. a. D. S. 209) 1851 im Mai dem immer noch mit der Opposition gegen H. und mit der ganzen neuen Richtung unzufriedenen Freunde: „Ungefunde Richtungen sind überall möglich; aber die Meisten der livländischen Prediger stehen in dem Kampfe, der hier jetzt geführt wird, so, daß ich mich vor diesen Bekennern, die bis jetzt nur Schmach, Verdächtigung und Verkennung von Gemeindegliedern erfahren haben, herzlich schämen muß“, und S. 210 ebendf.: „In Livland hat die Brudersocietät einen unnatürlichen Sitz, eine unlautere päpstliche und magische Macht. Wer sich mit Fleisch und Blut bespricht und es mit der mächtigen Parthel in allen Gemeinden nicht verderben will, der schweigt sein Stille, um nicht verfehzt und gehäzt zu werden Ach Bruder, es ist nicht kalte Priesterherrschaft, die uns hier treibt, es ist der geschmähte Dienst der Liebe, der nur mit Gebet, mit Seufzen, mit Thränen vor dem Herrn geleistet wird. Wir müssen in dieser Sache Zeugniß geben, sonst werden wir zu Verräthern an unsern Gemeinden. Wie ein schwerer Druck hat es auf meinem Herzen gelegen, daß ich nur mit den Vorbetern, nur mit Einzelnen in der Gemeinde von dieser Sache geredet habe.“ So schrieb 1852 der milde Akmuth, dessen inneres Leben mit dem Institute verwachsen war und der um H.'s Willen die Schmach Christi zur Zeit des Unglaubens getragen hatte, ja selbst als Herrnhuter beschrien war.

2) Vgl. Hans Egede, Grönländs Bischof; Christliche Biographien od. Lebensbeschreibungen der christlichen Kirche von Dr. A. G. Rudelbach, I. Bd. Leipzig 1850. S. 417—421.

hat geerntet, wo es nicht gesät. Wollte H. sich nicht in die Luth. Mission von Trankebar¹⁾ eindringen, haben sie nicht auch dort unter dem Vorwande eine Colonie auf den Nicobaren zu gründen, hinter dem Rücken des Missions-Collegiums und der Missionare vom Könige ein Privilegium 1759 sich erschlichen? Man wußte jedoch, durch Erfahrung gewißigt, sie zu entfernen, obschon sie möglichst widerstrebten und wider den königlichen Befehl noch einige Jahre sich zu erhalten mußten, in Ostindien ebenso, wie in Livland.

Sehen wir nun H. zu allen Zeiten und in allen Landen gegen die Luth. Kirche ein gleiches Verfahren beobachten, ein solches, das von einem Beden, der Sinn für Recht und Wahrheit hat, desavouirt werden muß, so wäre es Unrecht, dieses Verfahren den betreffenden Personen, als ihre alleinige Schuld aufzubürden. Durch das zu allen Zeiten und an allen Orten gleichmäßige Verfahren wird es geradezu unmöglich gemacht, es in den Personen und nicht vielmehr in der Sache begründet zu sehen. Das Princip, das die Gesamtheit beherrscht, ist mächtiger, als der Wille des Einzelnen. Nehmen wir hinzu, daß die geachteten und erleuchtetsten Stimmen der Luth. Kirche des Aus- und Inlandes, Männer der verschiedenartigsten religiösen Färbung, die sich zum Theil gegenseitig bekämpften, trotz ihrer verschiedenen religiösen Richtung darin einig sind, daß der Schaden H.'s in seinem Principe zu suchen sei, so werden wir nach dem Principe H.'s zu fragen haben. Denn wenn, um nur einige Namen zu nennen, ein Bengel, Fresenius, Steinmetz, Walch, Franke, Freilinghausen und Andre, an deren wahrhafter Frömmigkeit Niemand Etwas aussetzen wird, ja wenn Männer, die H.'s Institutionen mit Freudigkeit begrüßten, ein Ernst Valentin Löscher, Joh. Fischer, Mickwitz (der Stifter des Dom-Waisenhauses in Neval), Loder in Riga und Asmuth in Torma von H. sich abwandten und H. bekämpften, so muß dem wol Etwas Andres zu Grunde liegen, als kleinliche Parteifucht und Engherzigkeit Luth. Anschauungen. Der Glaube der Luth. K. hat sich nie mit H. vertragen, nur der Unglaube und Halbglaupe in ihr. Wer den *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, den unsre kirchlichen Symbole als den Artikel bezeichnen, von welchem man „nicht kann weichen, oder nachgeben, es falle dem Himmel und Erde oder was nicht bleiben will“²⁾, wer das Grundprincip der luth. Kirche von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden allein durch den

Glauben wirklich kennt und freudig aus Erfahrung bekennt, der kann sich nicht mit dem Principe H.'s befreunden.

Welches aber ist das Bekenntniß und das Princip H.'s? Wo, vor wem und was hat H. bekant? H., heißt es, bekant sich zur Augustana; aber H. gewährt grundsätzlich drei verschiedenen Lehrweisen, welche zum Theil einzelnen Artikeln der Augsb. Confession widersprechen, innerhalb seiner Gemeinschaft Raum. H. sagt auch nicht die Augustana sei sein Bekenntniß, sondern „die Augustana drücke seinen Verstand des Evangelio am deutlichsten aus“. Wo die Augustana H.'s Verstandniß am Evang. deutlich, wo undeutlich ausgedrückt habe, darüber sagt uns H. nichts, braucht auch nicht; denn die Augustana hat für H. keine andre Bedeutung, als die eines diplomatischen Aktentstückes, durch welches H. sich in Chursachsen Duldung verschafft hat. Denn erst 1748, nachdem H. bereits über 20 Jahre bestanden und Graf Zinzendorf 10 Jahr verbannt gewesen war, fand die Gemeinde und ihr Stifter, der Lutherischer Theologe zu sein sich rühmte, daß die Augustana das Bekenntniß sei, welches ihren Verstand am Evang. „am deutlichsten“, also doch nicht deutlich und bestimmt genug ausdrücke. Und wenn nun H. nach Verlauf von über 100 Jahren noch nicht so weit gekommen ist, seinen „Verstand am Evangelium“ auszudrücken, wenn es die von seinem hochgeachteten Bischofe Spangenberg 1779 verfaßte *idea fidei fratrum* nicht als Symbol anerkannt hat, so sind wir berechtigt zu sagen: H. kann oder will seinen „Verstand am Evangelium“ nicht „deutlich“ ausdrücken und will nur unter der schirmenden Regide der Augsb. Confession seine Existenz sich wahren. H. kann kein Symbol in dem Sinne der übrigen Confessionskirchen haben, weil es dem Geiste und Wesen H.'s widerspricht, seinen Lehrbegriff und seinen Glauben den nicht zur Gemeinde Gehörigen in symbolisch-formulirten, anerkannten Sätzen darzulegen. H. hält sein Princip aus Princip verborgen. Es wird dem nach seinem Wesen Forschenden entweder die August. als Aushängeschild vorhalten, oder auch, wie hie zu Lande den Nationalen gegenüber geschieht, antworten: „komm und sieh“. Man sieht aber nichts früher, als bis man in die Societät aufgenommen ist, und auch dann kann man das Ganze nicht eher überschauen, als bis man zur obersten Stufe in den „kleinen Rath“ gelangt ist; da den niedern Graden nicht gestattet wird von der Erkenntniß der in höhere Grade Aufgenommenen zu kosten und von den Erwählten selbst nur wenigen Ausgewählten gestattet ist, das Siegel des herrnh. Geheimnisses zu brechen und zur vollen Erkenntniß herrnh. Verstandes am Evangelium zu gelangen.

1) Geschichte der Trankebarschen Mission von J. Ferd. Fenger. Aus dem Dänischen übersetzt von Emil Franke. Grimma 1845. S. 224—230.

2) Schmalkald. Art. edit. Detzer. 2. Aufl. S. 326, vgl. auch S. 614.

Wollen wir uns also auf einen von H. anerkannten und unbestreitbaren Boden stellen, um das Princip H.'s zu erkennen, so müssen wir unsres Erachtens die Institutionen, den Cultus und das Gesangbuch H.'s ins Auge fassen. H. hat an seinen Institutionen nichts geändert und was sein Gesangbuch betrifft, (H. hat nur Ein Gesangbuch in allen Sprachen und Landen, wo es sich niedergelassen), so hat sich die Kritik aus alter und neuer Zeit gegen manche Lieder und Ausdrücke desselben erhoben; aber wenn auch manche anstößige Lieder weggelassen und manche Ausdrücke geändert worden sind, so ist es doch wesentlich dasselbe geblieben. Die Institutionen und das Gesangbuch H.'s sind sein Symbol, welches die Gemeindegemeinschaft mit einander verbindet und das gemeinsame Bekenntniß, das sie theilen.

H.'s Sonderexistenz ruht auf dem Einen Satz, daß H. nicht eine Gemeinde sondern die Gemeinde *κατ' ἐξοχήν* sei. Wie in der reformirten Kirche mehr oder minder eine Prädestination der einzelnen Seelen gelehrt und geglaubt wird, so wird bei H. Prädestination der ganzen Gemeinde, vermöge welcher alle Glieder derselben, so lange sie in der Gemeinde bleiben, zur Seligkeit prädestinirt seien, beansprucht und geglaubt. Dieses Princip haben seine Institutionen, sein Cultus, seine Lehre zur stillschweigenden Voraussetzung. Aus diesem Principe läßt sich H.'s ganzes Wesen, sein Leben und seine Lehre bis auf die stereotypen Redensarten im gewöhnlichen Leben erklären. Wir sagten aber H. habe dieses Princip zur stillschweigenden Voraussetzung; denn H. spricht diesen Satz nicht unumwunden aus, weil es denselben symbolisch nicht aussprechen kann. Worauf gründet denn H. dieses sein Princip und das Recht seiner Sonderexistenz? Mit der Schrift kann es diesen seinen obersten Grundsatz nicht erweisen, noch auch die Tradition, wie die römische Kirche thut, mit einem Scheine des Rechts für sich in Anspruch nehmen. Es gründet sich dieses Princip auf sein Gefühl, auf das Zinzendorfsche „es ist mir so“. Gefühle lassen sich nicht formuliren, noch beweisen. Gefühle sind Axiome für den, der sie hat; für den aber, der sie nicht theilt, sind sie wiederum kein Beweis. Ueberdies liegt es im Wesen des Gefühles, sich nur denen mitzutheilen, von denen es verstanden zu werden hofft und vor denen sich zu verschließen, von welchen es fürchtet mißverstanden und verkannt zu werden. Das Gefühl findet keinen entsprechenden Ausdruck für sein Gefühl, denn es will gefühlt sein und darum hat auch die Brüdergemeinde während ihres 130-jährigen Bestehens kein eignes deutliches Symbol aufstellen können. Um ihrer selbst willen brauchte sie auch kein Symbol, sondern nur

um des Staates willen, der ihr Anerkennung ohne Symbol verweigerte. Was war daher natürlicher, als daß im Lutherischen Chursachsen H. die Augustana für sein Symbol erklärte, während im hochkirchlichen England in demselben Jahre durch Parlamentsakte H. sich anerkennen ließ, weil es mit England die Succession der Bischöfe für nothwendig erachtete.

So gewiß ferner Gefühle sich nicht formuliren und beweisen lassen, so lassen sie sich doch auf empfangene Eindrücke oder wirklich erlebte Thatfachen, oder Thatfachen, die man meint erlebt zu haben, zurückführen. Finden wir in der Geschichte H.'s solch eine Thatfache, von welcher dieses sein Gefühl getragen wird, auf welcher es ruht und an welcher es sich immer wieder erneuert? Wir müssen auf die Geschichte H.'s zurückgehen.

Wie entstand die Gemeinde zu H.? Mährische Brüder, vor den Verfolgungen und Bedrückungen der Katholiken in Böhmen flüchtend, fanden Schutz und Zuflucht 1722 auf den Gütern des Grafen Zinzendorf. Diese hatten in der Verfolgung an der überkommenen Lehre und Verfassung festgehalten; daher glaubte jeder Einzelne von ihnen, er sei ein Erwählter und Kind Gottes. Zu diesen gesellten sich bald Andre aus anderen Confessionen. Des Grafen Plan, Kinder Gottes aus allen Religionen zu sammeln, wollte er in H. verwirklichen. Doch bald brachen Streitigkeiten der Lehre wegen aus, so daß die Gemeinde zu zerfallen drohte, bis sie sich 1727 am 3. August durch Bemühung des Grafen nach gemeinsamen Abendmahl vereinigte. Was vereinigte sie, was hielt sie zusammen? Nicht der einige gemeinsame Glaube, gegründet auf Gottes Wort; vielmehr ließ man ja mit vollem Bewußtsein 3 Tropfen mit vorwiegend Mährischem Typus zu. Es war der Glaube, sie seien trotz der Verschiedenheit der Lehre und des Glaubens doch Erwählte, Kinder Gottes im tiefsten Sinne des Wortes. Das Einzelbewußtsein ward Gesamtbewußtsein; was der Einzelne von sich glaubte, übertrug man, auf die ganze Gemeinde, welche, nur aus Ausgewählten bestehend, selbst auswählt sei. Daß H. die Gemeinde *κατ' ἐξοχήν*, die Braut des Lammes sei, wurde faktisch in London 1741 den 16. Septbr. ausgesprochen und von ganz H. am 3. Novbr. anerkannt. Als Leonhard Dober sein Aeltestenamnt niederlegte, proclamirten die in London versammelten Aeltesten unter Vorſitz des Grafen den Herrn Jesum Christum als ihren Special-Aeltesten und sich für sein Brudervolk, ihn als den Gemeindegemeinschaften und sich als die Gemeine, und übertrugen Jesu Christo, dem Sohne Gottes, förmlich das Aeltestenamnt über die Gemeinde, als Nachfolger des Herrn Leonhard

Dober. Dieses Londoner Ereigniß, wo nach H.'s Dafürhalten ein andres Pfingsten gefeiert ward, ist und bleibt das *δός μοι πῶς σῶ* von H., der Schlüssel zu H.'s Verständniß. Dieses Ereigniß hat H. in allen seinen Sichtsperioden anerkannt. Es ist ihm eine vom Herrn beglaubigte und von ihm selbst erfahrene Thatsache. Auf dieses Gefühl zieht sich H. zurück, wenn es ausfragt, es sei die Gemeinde. In diesem Ereigniß hat H. Brief und Siegel dafür. Dieses Ereigniß besingt noch heute H. (Nr. 1095 seines Gesangbuchs):

„Wir suchten einen Ältesten der Kirchensache vorzustehen. Da zeigte uns der H. Geist, daß du und du allein es seist. Wer könnte sonst auch der Gemein' ihr Hirte, Haupt und König sein, als der Erzälteste aller Zeit, der Vater ist der Ewigkeit. Und von diesem Tage an hast du so viel an uns gethan, daß alle Worte, dir zur Ehren davon geredet, zu wenig wären.“ So lange H. das Londoner Ereigniß für ein Factum und nicht für Schwärmerci erklärt, so lange es dasselbe als ein seliges Erlebnis und als gnadenreiche Erfahrung preist, so lange muß H. als an seinem obersten Grundsatz daran festhalten, es sei die Gemeinde, sein speciellcs Brudervolk, seine Braut, und zwar nicht auf Grund der Schrift, sondern vermöge unmittelbarer Declaration von Seiten des Herrn.

Da aber dieses herrnhutische Erlebnis in London kein durch äußere Zeichen vom Herrn beglaubigtes Factum ist, wie die Ausgießung des h. Geistes am Pfingstfeste, sondern ein von H. geglaubtes und innerlich erlebtes, — denn es war dem Grafen so, es war den in London versammelten Ältesten so, es war der Gemeinde in H. so und ist ihr noch so, — so konnte H. der christlichen Kirche gegenüber nicht dieses Factum zum Ausgangspunkte machen, um darauf hin seine Sonderexistenz nach außen zu begründen; sondern — sich äußerlich an die Augustana anlehnend, — entwickelte es sein Sonder-Bewußtsein in seinem Cultus und in seinen Institutionen. Suchen wir denen gemäß die Lehre H.'s kurz zu skizziren.

H. verträgt in seiner Mitte alle Lehren, so sie nur dem Principe H.'s, es sei die Gemeinde, und so sie nur H.'s Institutionen sich unterwerfen. Gleichgültigkeit gegen dogmatische Lehr-Differenzen, sobald dieselben nicht H.'s Princip berühren, kann gradezu als ein Dogma H.'s gelten. Weil H. sein Princip nicht auf die Schrift, sondern auf ein angebliches Factum gründet, so gründet es auch seine Lehren nicht auf die Schrift, sondern zieht sich auf sein Gefühl zurück, wie es singend bekennet:

„Das Beste lehret das Gefühl“ (Nr. 1090 des Gsgb.). H. ist darum nicht eine an Erkenntniß wachsende und werdende, son-

dern eine bereits gewordene Gemeinde. Hieraus erklären sich alle sogenannten Lehreigentümlichkeiten der Brüdergemeinde. H. braucht nicht das Lutherische Princip von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott allein durch den Glauben ausdrücklich zu negiren, ohne es doch zu haben und haben zu können; denn die Gemeinde als Gemeinde bedarf keiner Rechtfertigung durch den Glauben vor Gott, sie kann es aber jedem Einzelnen überlassen zu glauben. Der Herr Jesus hat nun einmal die Gemeinde erwählt, das steht in H. fest, sie ist seine Gemeinde; daher ruht sie vorzugsweise in seinen Wunden und in seinem Blute, während Leben und Auferstehung des Herrn im Glaubensleben der Brüder zurücktreten. Darum bezieht sie auch die ganze That der Erlösung einseitig auf den Sohn; darum konnte Zinzendorf die „Prediger Gottes des Vaters Professores des Satans“ nennen, darum von Gott dem Vater, als „Großvater und Schwiegervater“ reden; denn nur zum Herrn Jesu als Gemeindeältesten hat die Gemeinde ein Verhältniß. Ihm verdankt sie Alles, an seinem Blute und an seinen Wunden glaubt sie Alles zu besitzen (daher das Tändeln mit Christi Blut und Wunden). Weil ferner H. die Gemeinde vermöge Gnadenwahl ist und bleibt, so ist es antinomistisch gesinnt; denn für die Gemeinde *κατ' ἐξοχήν* ist allerdings das Gesetz überflüssig, weshalb wir auch im herrnhutischen Gesangbuche kein Lied über das Gesetz aufgenommen finden. Die Heiligung wird folgerichtig aus der Gegenliebe hergeleitet; aber trotz der Betonung derselben giebt sich doch eine entschiedene Kampfescheu bei H. kund. Sehr natürlich; denn daß H. die Gemeinde sei, steht fest; es hat durch Kampf nichts zu erwerben und zu bewahren. Wozu auch sollte die „ehrwürdige Gemeinde“, die „Kreuzgemeinde“, die „Braut des Lammes“, die „verföhlte Gemeinde“, „seine Gefreundete“, „sein Brudervolk“, „die Brüderkirche“, die „Fromme“, die „Blutgemeinde“, das „Wunderkind“, das „Volk der Gnadenwahl“, der „Erbverein“, des „Herrn Augapfel“, das „prächtige Meisterstück“ kämpfen? Der „ehrwürdige Älteste“, der „Kreuz-Monarche“, der „gesalbte Heiland“, das „theure Oberhaupt“, das „stille Lamm“, das „Herzenslamm“, der „Herzensherr“, der „souveraine Herzenskönig“ fühlt seines gebeugten und unterthänig zugeschwornen Volkes stilles Herzenssehnen, sieht von Liebe- und Sündenthränen ihr Auge naß und roth“ — und das ist genug. Wir verweisen noch ein Mal auf das herrnhutische Gesangbuch und bitten die von H. selbst gedichteten Lieder besonders Nr. 1025 bis 1111 genau anzusehen, und wahrlich, es bleibt nicht der leiseste Zweifel übrig, daß die Brüdergemeinde sich als die Gemeinde schlechthin betrachtet.

Sehen wir nun in aller Kürze, wie Herrnhut dieses Princip durch seine Societät innerhalb der Luth. K. Livlands geltend gemacht hat. Es ist ein Doppeltes hiebei ins Auge zu fassen, einmal, wie Herrnhut sein Princip den außerhalb der Societät sich befindenden Lutheranern und dann den zur Societät Gehörenden zum Bewußtsein zu bringen sucht. Was die draußen Stehenden betrifft, so nennt sie H. schlechtweg Weltkinder und als Solche haben diese nicht Theil an seinen Gottesdiensten. Es werden vor ihnen H.'s Einrichtungen, sein Gesangbuch, seine Liturgie, seine Feste, die Namen der Aufzunehmenden und Aufgenommenen geheimgehalten, weil Solches nur dem Herrn und seiner Gemeinde bekannt sein darf. Wie aber das Princip H.'s, es sei die Gemeinde und der Herr Jesus ihr Special-Ältester, den zur Societät Gehörenden zum Bewußtsein gebracht wird, ist aus Folgendem ersichtlich. Da die Societät innerhalb der Lutherischen Kirche nicht durch Taufe der Kinder, sondern durch Aufnahme Erwachsener sich ergänzt, so wird im Bethause entweder alle Sonntage oder alle 14 Tage eine Werbestunde, die so genannte erste Stunde gehalten, an welcher Alle Theil nehmen können. Hier verliest der Vorbeter eine Predigt aus der Postille, es wird gesungen und frei gebetet. Nachdem diese Stunde geschlossen, fordert der Vorbeter auf, daß die, welche es wünschen, noch zurückbleiben möchten. Es bleiben dann von den Anwesenden, je nachdem das Institut in Ansehen steht, mehr oder weniger zurück. Nachdem der Vorbeter bedauert, daß die Uebrigen „in die Welt zurückgekehrt sind“ und so wenig „Liebe zum Herrn“ haben, werden die Zurückgebliebenen belobt und vermahnt und wird das sogenannte „Durchsprechen“ abgehalten und die Versammlung entlassen. Wer nun aus der allgemeinen Stunde öfter zurückbleibt, eine gewisse Hochachtung und Ergebenheit gegen die Würdenträger zeigt und durch Thränen sichtlich Rührung kundgibt, wird für die Aufnahme geeignet gefunden. Zu diesem treten dann ihm bekannte Mitglieder der Societät, und fragen nach seinem Herzenszustande, der in allgemeinen Redensarten geschildert wird. Nachdem der Bruder Alles angehört, findet er Alles zwar recht erbaulich, doch Eins, Eins, heißt es, und zwar das Wesentlichste fehle ihm noch, nämlich „Gnade und Geist (armo nink waemo)“. Verlangt der Aspirant unter entschuldigenden Seufzern nach diesen Gaben, so wird er auf die Aspirantenliste gesetzt. Diese bringt ein Vorbeter dem Diakon, damit er das Loos nach geschener Rücksprache mit dem Vorbeter über den Aufzunehmenden entscheiden lasse. Ist, wie der Erste sich ausdrückt, „der Name des Aufzunehmenden herausgekommen,“ so wird

er geheimnißvoll ins Bethaus gerufen, um in die Gemeinde aufgenommen zu werden. Bei der Aufnahme wird das bekannte Lied Nr. 971 B. gesungen:

„Nun nimmst auch die Gemeinde ein,
Die hier bei Unvollkommensein
Vor Elend, vor Gebrech und Fehl
Noch immer weint nach Christi Seel.“

Nach Absingung dieses Liedes werden unter Gebet und viel Thränen die Aufzunehmenden mit dem Bruderkuße der Gemeinde hinzugethan. Dem Herrn wird gedankt, daß er „aus der Welt wieder sich Seelen erkaufte und zur Gemeinde hinzugethan habe;“ den Aufgenommenen bei Strafe der Excommunication verboten, Niemandem zu sagen, was im Bethause vorgenommen werde. Weder der Mann darf dem Weibe, noch das Weib dem Manne, noch der Bruder dem Bruder u. s. w. etwas verlautbaren. Dann werden die Aufgenommenen mit der Vermahnung entlassen, sich der empfangenen Gnade würdig zu zeigen und die Versammlungen fleißig zu besuchen. Der so Aufgenommene gehört zur Gemeinde und hat das Recht, an der ersten geschlossenen Stunde Theil zu nehmen. Diese Gemeinde oder das „Häuflein“ (hulgakenne) wird von den „Arbeitern“ (teoleisi), welche durchs Loos erwählt sind, beaufsichtigt. Die Arbeiter avanciren je nach Gabe und Ansehen durchs Loos zu „Helfern“ (abbilisse). Aus den Helfern wird der sogenannte „kleine Rath“ (weike nõnu) durchs Loos erwählt, der aus 2 oder 3 Brüdern und Schwestern besteht. Der kleine Rath ist den Helfern, die Helfer den Arbeitern, die Arbeiter dem Häuflein, das Häuflein den Expectanten übergeordnet. Das eigenthümlich hierarchische in der Societät besteht nicht nur darin, daß die niedern Grade weder den Stunden der höhern Grade, noch auch der Aufnahme der in höhere Grade Aufzunehmenden beizuhören dürfen, sondern auch darin, daß jeder niedere Grad zu unbedingtem Gehorsam und unbedingter Offenheit gegen die höhern Grade, der höhere Grad aber zu unbedingter Schweigsamkeit gegen die niedern Grade verurtheilt ist, so daß alle Personal- und Gemeinde-Kenntniß im „kleinen Rathe“ gipfelt, der Alles sich vorbehält und nach eigenem Ermessen entscheidet und beschließt. Die hierarchische Spitze bildet der Diakon oder der aus H. gesandte deutsche Bruder. Die hierarchische Gewalt eines Bethausbezirktes ruht aber ganz in der Hand des kleinen Rathes, der dem Diakon so viel mittheilt, als er mitzutheilen für gut befindet. Da der Diakon äußerst selten die Bethäuser, bei der großen Menge derselben¹⁾ besuchen kann und gesliffentlich von den nationalen Wür-

1) Einem Diakon sind zehn, zwölf, ja noch mehr Kirchspiele mit ihren Bethäusern untergeordnet.

denträgern, mit denen er ausschließlich verkehrt, fern gehalten wird, so ist er bei der Unbekanntheit der Personen und Verhältnisse fast ganz ohne Einfluß und dient nur als Deckmantel der hierarchischen Ge-
 lüste des „kleinen Rathes“. Der kleine Rath besteht in der Regel aus den reichsten, angesehensten, einflussreichsten oder schlauesten Gliedern der Localgemeinde. Und diese wissen sich ihre Herrschaft über die Gemeinde zunächst durch weltliche Mittel zu erhalten, indem sie ihre irdische Stellung und ihren weltlichen Einfluß benutzen, um ihre geistliche Herrschaft zu befestigen und sich zu bewahren. In geistlicher Beziehung aber erhalten sie schon dadurch, daß der Herr 4 Mal durchs Loos über ihre Würdigkeit entschieden haben soll, eine höhere Weihe, die der hierarchischen Gewalt den erforderlichen Nachdruck giebt. Es erstreckt sich dieselbe auf Vermahnung unter 4 Augen oder Vermahnungen vor der Versammlung oder, wo Separat-Communion Statt findet, auf zeitweilige Ausschließung vom Abendmahl, oder Ausschließung aus der Gemeinde, wodurch der Ausgeschlossene wieder in die Welt d. h. in die Lutherische Kirche zurückgestoßen wird.

Aber nicht bloß im hierarchischen System zeigt sich die Sonderstellung H.'s, sondern insbesondere auch in seinem geschlossenen, den Kindern der Welt unzugänglichen Gottesdienste. Es versteht sich nach H.'s Princip fast von selbst, daß es in seinen Versammlungen nicht aus dem kirchlichen Gesangbuch singt — denn die Welt singt aus diesem Buche; — sondern sein eignes Gesangbuch hat, das viel heiliger gehalten wird, als die h. Schrift. Denn diese ist ja in Jedermanns Hand, während das Brüder-Gesangbuch nur für die Auserwählten bestimmt und zugänglich ist. Sie haben darum auch ihre eigene Liturgie, unter welcher die am Ostermorgen sich dadurch auszeichnet, daß nicht nur Alle in der Societät Verstorbener selig gepriesen werden, sondern die Seligkeit derer, welche hienieden in der Gemeinde eine höhere Stellung einnahmen, größer und höher, als die Seligkeit Anderer, geschildert wird. Sie haben darum auch ihr eignes von der Lutherischen K. verschiednes Kirchenjahr mit eigenthümlichen Festen. Aber auch die Kenntniß ihrer Festtage gönnt die Societät nicht den Weltkindern. Liebesmahle und der Bruderkuß, so wie ein ganz eigenthümlicher Sprach-Jargon geben ihren Versammlungen ein besonderes Gepräge. Der ihnen eigene Händedruck, mit welchem sich nur Brüder begrüßen, ist das äußere Kennzeichen, an welchem sie sich erkennen, wo sie zusammen treffen. Recht klar tritt das Special-Verhältniß des Herrn zu seiner Gemeinde in der Einrichtung der Chöre hervor. Ist der Herr Specialältester der Gemeinde, so muß er sich als Solcher den einzelnen Bestandtheilen der

Gemeinde speciell erweisen; daher die Eintheilung der Gemeinde in Chöre der Verheiratheten, Verwitweten, ledigen Brüder, Jungfrauen und Kinder. Denn der Herr hat es in H. nicht mit Individuen als solchen zu thun, sondern nur mit Massen. Die Gemeinde hat der Herr nach H.schem Begriffe, nicht den Einzelnen erwählt; als Theil des Ganzen hat er Theil und Erbe, hat er ein Verhältniß zu dem Herrn und der Herr zu ihm, und dieses Verhältniß des Herrn zum Einzelnen als Glied der Gemeinde wird in den Chorstunden den Einzelnen zum Bewußtsein gebracht. Nicht das Individuum hat darum die Sünde zu beichten, sondern die Gesamtheit als Chöre in den Chorstunden. Nicht das Individuum erhält Vergebung der Sünden, sondern das Volk der Gnadenwahl hat diese und kann nur über seine Untreue klagen. Der Einzelne braucht nicht an der Vergebung der Sünde zu zweifeln, weil er Glied der Gemeinde ist; und doch wird er von derselben nie zuversichtlich überzeugt sein, weil er sie nicht vermittelt des eignen persönlichen Glaubens, sondern vermöge seines Zusammenhangs mit der Gemeinde hat. Deshalb der stehende Ausdruck bei den zur Societät sich Haltenden, daß sie ihrer Seligkeit nie ganz gewiß, aber auch nie ungewiß sind, weil diese von ihrem Bleiben in der Gemeinde abhängt.

Doch genug. Uns scheint, als müßte diese Skizze hinreichen, um jeden Unbefangenen zu überzeugen, daß die Principien der Luth. K. und H.'s nicht zusammen stimmen, noch zusammen stimmen können. Wird nach der Lehre der Lutherischen Kirche auf Grund der Schrift der Sünder aus Gottes Gnade in Christo Jesu durch den Glauben gerecht, so hat nach herrnh. Anschauung jedes (eingelooft) Mitglied der Gemeinde als solches alle Gnade. Ist nach der Lehre der luth. K. auf Grund der Schrift der Glaube das Mittel, um des Heiles in Christo theilhaftig zu werden, so wird dem Herrnhuter alle Gnade in Christo durch die Gemeinde vermittelt. Muß nach Luth. Lehre jeder Einzelne in ein Verhältniß zum Herrn treten, so ist nach herrnhutischer Anschauung das Verhältniß des Einzelnen zum Herrn durch sein Verhältniß zur Gemeinde bedingt. Fordert die luth. K. Gehorsam gegen den Herrn und sein Wort, so H. Gehorsam gegen die Gemeinde und ihre Tradition u. s. w.

Doch H., sagt man¹⁾, macht Concessionen, es will das der Lutherischen Kirche Widerstrebende abthun, es will aufrichtig der Luth. K. helfen und dienen. Aber kann H. das, ohne sich selbst aufzugeben, kann es sein Princip verläugnen?

1) Es sind das nicht mehr Vermuthungen, sondern thatsächlich Anschauungen, die in andern Conistorialbezirken schon officiell ausgesprochen worden sind.

H. kann allerdings 1) das Loos bei der Aufnahme fallen lassen; denn damit opfert es nichts Wesentliches; werden doch anderwärts ohne Loos Mitglieder anderer Kirchen in die Herrnhutsche Societät aufgenommen. Nicht das Loos bewirkt die Separation. Das Loos dient nur dazu, um alle Unbequemlichkeit bei der Aufnahme z. B. das Verletzende der Nichtaufnahme der Expectanten von sich ab und dem Herrn zuzuweisen. Ob das Loos angewandt oder nicht angewandt wird, ändert nichts in dem Verhältniß H.'s zur Luth. Kirche.

H. kann ferner auch die Aufnahme von Lutheranern in die Societät in weniger feierlicher Weise, als bisher vornehmen; aber so lange überhaupt eine Aufnahme und zwar mit Lectio, Gesang und Gebet Statt findet, so lange bleibt es an sich für die Luth. K. gleich, ob diese mehr oder weniger feierlich geschieht, indem die Aufgenommenen der Kirche entfremdet und H. einverleibt werden.

H. kann die herrnhutischen Grade verringern, was jedenfalls wünschenswerth wäre, weil diese Hierarchie bei scheinbarer Demuth einen geistlichen Hochmuth erzeugt, welcher seines Gleichen sucht, und den Inhabern der herrnhutischen Grade seelenverderblich ist; aber Grade bleiben doch, und somit immer noch Anlaß genug zur Erhebung über Andere.

Endlich kann H. sogar eine gewisse Controlle und Mitwirkung den Pastoren bei seiner Seelenbesorgungs- und Seelenbevormundungsanstalt gewähren; und das wäre zugleich die vortheilhafteste Concession, die H. bieten kann. Damit hätte H. die Zungen der Luth. Pastoren gebunden, damit den Pastor in eine Lage zwischen Scylla und Charybdis gebracht, aus der unsres Erachtens kein Entrinnen bliebe. Damit hätte H. seinem Institute in den Augen der Nationalen gleichsam kirchliche Sanction gegeben. H. hätte erlangt, daß die Pastoren das Institut gut geheißten und ihr früheres Zeugniß aus Gottes Wort gegen H. nicht als Zeugniß aus Gottes Wort, sondern, als Menschenzeugniß und Menschenmeinung verworfen hätten. Fürwahr, jedes Wort, wider H. geredet, bei dem es auf weiter nichts abgesehen wäre, als daß der Pastor Einfluß auf die Societät gewönne, legte nur Zeugniß von dem Hochmuth und den hierarchischen Gelüsten der Pastoren ab. Ist darum etwas kirchlich, weil der Pastor dabei ist? Ist der Pastor die Kirche oder ist das Thun des Pastors immer kirchlich? Gott sei gelobet, daß unsre K. nicht auf die Ansichten und das Handeln des Pastors oder eines andern sich gründet, sondern auf den Herrn gegründet ist. Gott sei gelobet, daß unsrer Kirche Grund unabhängig von aller Menschen Meinung blei-

bet von Ewigkeit zu Ewigkeit, weil der Herr und sein Wort bleiben, ob auch Himmel und Erde vergehen.

Und was wäre endlich mit allen Concessionen gewonnen? Unser Herr spricht „Niemand kann zweem Herrn dienen.“ So lange H. Glieder der Luth. Kirche in seine Societät aufnimmt, so lange es geschlossene Versammlungen hält, so lange es seine besondern Liturgien hat, und aus seinem Gesangbuche singt, durch welches dem Volke herrnhutische Lehren singend eingeimpft werden, so lange es seine Seelenbesorgungsmethode nicht aufgibt, so lange dauert die Separation und der Zweiherrndienst fort.

Und heißt das nicht einer Kirche zu viel Langmuth zunnuthen, daß sie einer fremden Gemeinschaft, die Gastrecht in ihren Mauern genießt, zugestehen sollte, durch ihre Aufnahme darüber zu entscheiden, ob die, welche die Kirche getauft, unterrichtet, confirmirt und zum Abendmahl zugelassen hat, Kinder Gottes sind, oder nicht? Heißt das nicht die Geduld der Kirche hart prüfen, wenn es dieser besondern Gemeinschaft gestattet sein soll, Alle die, welche sich nicht zu ihr halten, als Kinder der Welt zu bezeichnen und wiederum die, welche es ihrer Gemeinschaft unwerth hält, ihr zurück zu geben? Wer wird denn ruhig zusehn, daß ein Fremder vom Felde den Weizen für sich ausrauft und das Unkraut dem Herrn des Feldes läßt und das Unkraut seines Feldes auf das Feld des Nächsten wirft? Soll die Kirche ruhig zusehn, wenn unter ihren Gliedern, die eben aus Einem Gesangbuche gesungen, Eine Predigt gehört haben und gemeinsam zum Tische des Herrn gegangen sind, ein Unterschied gemacht wird, daß Einige von diesen für würdig, die Andern für unwerth gehalten werden, den gottesdienstlichen Versammlungen der Brüdergemeinde beizuwohnen? Gäbe die Kirche damit nicht stillschweigend zu, daß sie das Bethaus höher, als die Kirche, den Aufnahmeact im Bethause höher, als das Sakrament der Taufe achte, und daß ihr das Wort des Vorbeters heiliger, als das Abendmahl des Herrn erscheine? Sollte die Kirche ruhig der Spaltung zusehn, welche zwischen den Gliedern Einer Gemeinde, zwischen Eheleuten, zwischen Eltern und Kindern und Hausgenossen durch eine derartige Spaltung der Gemeinde hervorgerufen wird? Soll die Kirche das nicht nur gut heißen, sondern diese Zustände durch Annahme von Concessionen verewigen, weil H. aus Egoismus vielleicht nach seiner Ansicht nicht unerhebliche, aber der Kirche nichts austragende Zugeständnisse macht? Welch' einen Segen hat denn die Kirche von H. zu erwarten? Man denke sich die Institutionen hinweg und was bleibt von H. Wirksamkeit übrig? Man kann es

leider H. nicht nachrühmen, daß es sich um die Armen und Verwahrlosten gekümmert hat. Man gehe in ein Bethaus, in die geschlossenen Stunden und man wird wol die Reichen des Volks, Krüger, Müller, Geldpächter, Gesindeswirthe finden, aber Knechte, Losstreiber, Arme wol selten. Man kann leider H. es nicht nachrühmen, daß es die Jugend auf seinem Herzen getragen und irgend wie um ihre geistliche Bildung und Erziehung bemüht gewesen ist; die Jugend hat es Gott und der Kirche überlassen. Man kann es leider H. nicht nachrühmen, daß es die Predigt von der Gnade Gottes in Christo zu den Verlorenen und Verirrten getragen und ihre Seelen dem Herrn hat zuführen wollen. Um diese hat es sich nicht gekümmert. H. hat nur die durch die Arbeit der Kirche erfassten und erweckten Seelen in seine Scheuern gesammelt, um Kinder Gottes nach herrnhutischer Façon aus ihnen zu machen. Denn es will gar nicht befehlen, es will nur das Bekehrte sammeln und besorgen. Was wäre also der Gewinn, den die Kirche von H. hätte? Etwa, daß sie die Arbeitskräfte der Diakonen gewönne? Gewiß, wir brauchen viel mehr Arbeitskräfte, aber was die wenigen Diakonen, die zum Theil die Nationalsprache mangelhaft oder gar nicht kennen, der Kirche nützen sollen, ist nicht abzusehen. Und die herrnhutischen Vorbeter und Bethäuser kann die Kirche völlig entbehren, da sie an ihren Vormündern und Schulmeistern tüchtigere und geeignete Gehülfen besitzt und überdies durch sie schon jetzt besser, als durch die herrnh. Vorbeter für die geistliche Nahrung des Volkes gesorgt ist. Denn während das Bethaus, das meist, wenn auch nicht immer, nahe bei der Kirche liegt, nur Sonntags nach dem Gottesdienste vorzüglich den Auserwählten geistliche Nahrung bietet, wird in jedem Gebiete durch den Schulmeister im Schulhause allem Volke nicht nur Sonntag Abends, sondern auch Donnerstag und Sonnabend Abend geistliche Nahrung geboten. Die Kirche bedarf garnicht der Hülfe H.'s, wol aber bedarf H. in Livland zu seiner Existenz der Kirche. Nur wer mit der fixen Idee behaftet ist, als sei H. eine nothwendige Ergänzung für die Kirche, nur wer mit unverthigbarem Aberglauben an H.'s göttliche Mission glaubt, wird die von Herrnh. gebotenen Concessionen willkommen und annehmbar heißen. H. will durch Concessionen sein Leben fristen. H. in Livland ist ein Sterbender und einen Sterbenden soll man nicht stören, hat Jemand treffend gesagt. H. in Livland stirbt am Worte Gottes und darum sollen nicht Menschenhände und Menschenklugheit es von neuem kräftigen und stärken; denn wo Gottes Wort lauter und in Kraft verkündet wird, da wird H. macht- und kraft-

los und sinkt sein stolzes hierarchisches Gebäude in Nichts zusammen. H. in Livland stirbt und muß sterben, weil das Volk nicht mehr an die Göttlichkeit H.'s und seiner Institutionen glaubt. Der Vorhang ist gefallen und das draußen stehende Volk hat in das Allerheiligste H.'s geschaut und trägt kein Verlangen nach seinen Heiligthümern. Es frent sich der Gaben Gottes, welche die Kirche bietet und kehrt gesättigt von den Trägern reuig zum Vaterhause zurück, um mit erneuter Liebe die früher schmählich verlassene und verachtete Mutter zu lieben und zu ihren Füßen zu sitzen und dem Herrn ins Angesicht zu schauen und aus seiner Fülle zu nehmen Gnade um Gnade. Das walte Gott aus Gnaden. Amen.

II.

Aus dem Auslande.

Es gereicht der Redaktion zu großer Freude, daß sie in den Stand gesetzt ist, als Seitenstück zu dem im vorigen Hefte abgedruckten Bericht über die gegenwärtigen kirchlichen Zustände Balerns, in dem Folgenden die Mittheilung eines Augenzeugen über den ersten Aufschwung des christlichen Lebens und Glaubens dasebst geben zu können. Von besonderem Werthe ist uns dieses, wenn auch nur kurze Wort, weil es uns einen Liebesgruß bringt aus der Ferne von einem ergrauten Veteranen in der militia Christi, der uns bei Uebersendung dieser Zeilen schreibt: „Mit Freuden bin ich daran gegangen, Ihnen eine kleine Arbeit meiner alten Hand als Beitrag für die viel Segen versprechende Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche niederzuschreiben. Denn mir ist es eine wahrhafte Freude mit den Zeugen für das Evangelium, welche an diesem Tagewerk sind, mich zusammen zu gesellen.“

Die bleibende Wirkung einer Vorlesung.

Von Dr. Gottlieb Heinrich v. Schubert zu München.

Ich beschreibe hier nachstehend in einigen ihrer Hauptzüge die Geschichte einer Erweckung, nicht eines oder etlicher Einzelner, sondern man kann wohl sagen einer ganzen Generation der innerlich wie äußerlich zur Theologie berufenen studirenden Jünglinge eines ganzen Landstriches, zum lebendigen Glauben an Christus den Sohn Gottes, den Versöhner der Menschen. Ich selber bin mehrere Jahre lang ein Zeuge dieser Erweckung und ihrer gesegneten Wirkung gewesen; damit ich aber Alles von Anfang an genauer erkundigen

möchte, habe ich meinen theuern Freund, den Prof. Nägelsbach in Erlangen, (den würdigen Verfasser der Werke „über die Theologie des griechischen Volksglaubens in der vor- und nachhomerischen Zeit“) um eine schriftliche Mittheilung gebeten, von dem, was er selber bei jenem merkwürdigen Ereignisse in seinem Innern erfahren, mit seinen Augen gesehen, mit seinen Ohren gehört hat. Denn der theure Mann hat bis auf diesen Tag in seinem Leben, das Gott noch lange behüten, segnen und stärken wolle, durch Wort und Thaten es bezeugt, daß der Eindruck, den er damals selber bei dem Anhören einer einzigen Vorlesung empfangen, kein vorübergehender, sondern ein für Zeit und Ewigkeit bleibender, fortwirkender an ihm gewesen sei.

Wer ist aber, so wird man fragen, der Lehrer gewesen, so mächtig und hochberühmt durch sein Wissen und seine Redekunst, der so große Wirkung durch eine einzige seiner Vorlesungen hervorbrachte, und welcher ungewöhnliche Reiz des Neuen, noch nie gehörten, lag in seinem Vortrag?

Der Lehrer, so antworte ich, war ein in der höheren theologischen Literatur nur wenig bekannter Mann, der Prof. Joh. Chr. Gottl. Krafft, der Prediger der deutschen reformirten Gemeinde in Erlangen, und seine Vorlesung blieb so einfach und treu bei den allbekanntesten Grundlehren des Christenglaubens stehen, wie der Unterricht, den ein gläubiger Pfarrer seinen Confirmanden giebt. — Wir müssen deshalb, um die große Wirksamkeit eines solchen Vortrages zu begreifen, wohl zuerst in eine nähere Beleuchtung des kirchlichen Zustandes im protestantischen Baiern (Franken) und in das Wesen des Krafft'schen Vortrages eingehen. Der theure Mann, dessen schriftliche Mittheilungen hier vor mir liegen, wird mir erlauben, daß ich nachstehend, neben den Berichten aus eigener Anschauung und Erfahrung, auch die seinigen mit seinen eignen Worten anführe.

Von meinem früheren Aufenthalte in Franken, zunächst in Nürnberg, kann ich nur sagen, daß ich während des damaligen siebenjährigen Verweilens nur einen wahrhaft christgläubigen luth. Prediger kennen lernte, das war der sel. Pfarrer Schöner. Als ich im Jahr 1819 bei meiner Berufung an die Universität Erlangen nach Franken zurückkehrte, fand ich da von einem neu beginnenden Glaubensleben der evangelischen Kirche, das im nördlichen Deutschland sich regte, nur äußerst wenige Spuren. Nächst dem kirchlichen Zustand in Erlangen lernte ich in den ersten Jahren nach meiner Zurückkehr aus dem Norden den am meisten kennen, welcher in Bayreuth und seiner unmittelbaren Umgebung bestand. Auf

den Kanzeln der luth. Kirchen, wie auf einem großen Theil des Schulunterrichts lag der dicke Nebel des Rationalismus, der alle Aussicht nach oben und nach dem Himmel und seinen Gestirnen verdunkelt, und welcher den Boden, wie die auf ihm Gehenden erkaltet und durchwässert. Die heranwachsende Jugend hatte selbst im Confirmandenunterricht die Lehren des Christenthums mit derselben Gleichgültigkeit vortragen hören und aufgenommen, wie etwa eine Zeitungsnachricht aus Spanien. Wenn dann auch die jungen künftigen Theologen in den höheren Klassen des Gymnasiums den Rector Gabler, welcher nachmals in Berlin Hegels Lehrstuhl bestieg, bei jeder Gelegenheit mit tiefster Ehrfurcht von allem Christlichen reden hörten, so blieb dieses dennoch an ihren Herzen ohne Frucht. Denn die Kenntnisse im Gebiet der theologischen Gelehrsamkeit werden nur fruchtbar durch gründliche Erkenntniß der Heilswahrheiten; die geistige Wiedergeburt, von welcher die Philosophie spricht, muß, wenn sie rechter Art sein soll, zu einer geistlichen werden. Gabler war übrigens der einzige der Lehrer, welcher das Werk des Religionsunterrichtes mit tieferem, wahrhaftem Ernst anfaßte. Er begann am Morgen niemals seinen Unterricht, ohne eine Stelle aus der Schrift vorgelesen zu haben. Man konnte jedoch an dem redlichen Manne es erkennen, wie schwer es war in der damaligen Zeit, so einsam stehend, ohne eine Gemeinde und Gemeinschaft der Gläubigen, dabei noch mitten im Lärmen und Gedränge der Weisheit der Gassen, die Stimme der Weisheit, die von oben ist, zu vernehmen und ihren leisen Zusprüchen zu folgen.

So darf es uns denn nicht verwundern, wenn die Seelen der Jünglinge, selbst in jener in ihrer Weise vortrefflich gelehrten und belehrenden Schule, in christlichen Wahrheiten ganz ungläubig und unwissend blieben, oder wenn sie höchstens über einige derselben philosophirten. Auch den besten unter ihnen blieb die Bedeutung der Versöhnungslehre wie durch eine Thür verschlossen, an der sie vorübergingen, ohne sich die Mühe zu geben, sie zu öffnen.

Wir wollen jetzt einen oder etliche der studirenden Jünglinge aus der Schule von Bairreuth an die Universität Erlangen begleiten und etwa das Jahr 1822 als das ihres Eintritts bezeichnen. Da fanden die Bessern unter ihnen als eine wahrhaft edle und damals wenigstens in Erlangen politisch vollkommen unschuldige Verbindung die Burschenschaft. Von einem Geheimbunde, in welchen etliche Wenige von ihnen verwickelt waren, hatten die Allermeisten keine Ahnung. Außer manchen sonst ganz Unbedeutenden und selbst Unwürdigen, waren es die ausgezeichnetsten, sittlich tüchtigsten Studenten,

welche die Burschenschaft bildeten. Uebrigens waren selbst unter diesen die wahrhaft christgläubigen, wie der sel. Kandler, eine sehr seltene Erscheinung und blieben auf die Gesinnung der Besseren ohne Einfluß.

Auch der Einfluß der Lehrer an der luth.-theol. Facultät der Universität genügte nicht dem Bedürfniß der damaligen Generation der ernstesten gesinneten Studirenden. — Der Quell aller christlichen Erkenntniß und Heilswahrheiten, in dem göttlichen Wort, war durch unsre Reformatoren in einen festgemauerten Kanal des treulich forschenden, alles Wesentliche zusammenfassenden Bekenntnisses geleitet worden, und hatte in diesem Bette sein Lebenswasser rein und unvermengt mit dem trübenden Schlamm des Bodens zur Erquickung aller Durstenden ergossen. Da hatte ein muthwilliges Volk, die Schaar der Rationalisten, das Gemäuer der Wasserleitung zerrissen und der Bach des reinen Quells, wo er nicht im Sande versiegt war, schlich in vielgetheilten kleinen Betten seinen Weg am Boden fort. Doch waren einzelne wohlmeinende, ältere Lehrer aus der besten Kantischen Schule noch immer redlich bemüht, das reinere Wasser des Baches, auch das der stehenden Sümpfe für ihre Zuhörer zu schöpfen, ohne damit den brennenden Durst derselben stillen zu können. Ein Mann in der Mitte des kräftigsten Alters und an Erkenntniß hochbegabt, arbeitete an ihrer Seite den Zerstörungen der Rationalisten entgegen. Winer suchte mit Ernst das zerstörte Gemäuer des Aquäduces wieder aufzurichten; er galt bei den jungen künftigen Theologen als ein grundgelehrter Mann, war ihnen zugleich als Rationalist verdächtig. An einem andern sehr beliebten und gleichfalls grundgelehrten, noch jugendlichen Professor der Theologie beklagte man den Mangel an einem freien Vortrag und eine gewisse Zurückhaltung im Bekenntniß der christlichen Grundwahrheiten, welche er zwar niemals bestritt, niemals aber auch mit jenem Zeugeneifer — mit jener Kraft der eignen festen Ueberzeugung bekannte, welche auch andre Herzen ergreift. Dennoch war der Drang nach dem Bernehmen christlicher Wahrheiten, welche die Meisten mit den philosophischen von gleicher Art hielten, so groß, daß ein Publicum dieses Lehrers nicht nur von den künftigen Theologen, sondern auch von Juristen, Medicinern, ja selbst von Pharmaceuten eifrig besucht wurde.

Kanne in seiner damaligen krankhaften Abgeschlossenheit war nur noch Wenigen persönlich bekannt, hatte jedoch an den nachmaligen Pfarrern Kenzel und Memminger kräftige Weckstimmen an das Volk heran gebracht. Schellings Vorträge, obgleich ihre Reihe bald nach ihrem Beginne sich wieder schloß, hatte ein mächtiges, tie-

fes Aufmerken auf die Stimme des Ernstes hervorgerufen; an dem Wesen des gutmüthigen, leutseligen, gern sich mittheilenden Professor Sella erschien allen, die ihn näher kannten, das Christenthum als etwas ganz natürliches und liebenswürdiges.

Sella war es auch, welcher viele seiner Zuhörer und Freunde auf den fleißigen Besuch der Predigten des reformirten Pfarrers Krafft hinwies. Die Studirenden rühmten an diesen Predigten die geistreichen Gedanken und die wohlgelungene Behandlung derselben. Aber nur bei äußerst Wenigen fanden die einfältig reinen Gotteswahrheiten derselben einen tieferen, belebenden Eingang in das Herz.

Ich lasse jetzt meinen theuren Freund Nägelsbach selber reden. Derselbe schreibt mir:

„Im Herbst 1824 (ich trat damals in mein fünftes Semester) warb Freund Kicker, jetzt Professor am Gymnasium zu Erlangen, Zuhörer für ein damals vorgeschriebenes Collegium über Liturgik und Pastorale bei Krafft, nicht um des Collegiums, sondern um des Frequenzzeugnisses willen. Er brachte eine ziemliche Anzahl zusammen, welche dieses Collegium eben, wie man sich ausdrückte, „weghören“ wollten, zu einem regelmäßigen Besuch aber nicht im Mindesten geneigt waren. Doch gingen Viele in die erste Vorlesung, meist aus Neugierde, hinein. Aber wie ward uns, als Krafft in der schlichtesten Weise, wie vor Confirmanden, aber mit der Hoheit und Würde eines Zeugen Christi die Grundwahrheiten des Heiles, und insbesondere die Gnade Gottes und die Liebe des Heilandes im Veröhnungstode erklärte! — Kurz, von Stund an war ich ein Christ und verstand das Evangelium, und der Eindruck jener von Gott gesegneten Vorlesung wirkt noch bis diesen Augenblick fort, und wird mit Gottes Beistand fortwirken bis in die Ewigkeit hinein. Wie mir, erging es auch sehr vielen Andern. Nun dachte niemand mehr an eine muthwillige Collegium-Versäumniß. Nun weiß ich zwar von der Liturgik oder dem Pastorale, das Krafft vortrug, wenig oder nichts mehr. Etwas aber weiß ich als eine entschiedene, objective historische Wahrheit: daß mittelbar oder unmittelbar durch jene Vorlesungen die Schaar der jüngeren Bekenner des Evangeliums gewonnen worden ist, welche anfangs wie vereinzelte Missionare, später im Bewußtsein des guten Rechtes der Kirche dazu beigetragen haben, den Glauben an Christus, Gottes Sohn, in der Landeskirche wieder herrschend zu machen.“

„Die durch jenes Collegium uns gewordene christliche Erkenntniß wurde aber auch für das Verständniß andrer christlicher Leistungen und Bestrebungen fruchtbar. Vor allem verstanden wir jetzt die

„Predigten Kraffts, in welche wir nun auch unsre anderen, nicht theologischen Freunde mitnahmen; wir verstanden sein Publicum über „Missionsgeschichte, das er zu gleicher Zeit las. Nunmehr konnten wir auch Winers Exegetik erst recht nützen, der in derselben die „Rechtfertigungslehre durchaus nicht beeinträchtigen lassen wollte; „ferner Winers Vorlesungen über die Augsburger Confession. Wir lasen die Schriften des seligen Lehms und würdigten, so viel wir „davon hörten, die Bestrebungen (Roths und) Niethammers.“

„Nach diesem Allem kann es niemand Wunder nehmen, daß „unter uns Krafft lange Zeit als der größte Theologe verehrt „war; daß man an confessionelle Unterschiede nicht dachte, wie dem „auch Krafft nie von dergleichen sprach, und daß endlich die Schü- „ler Kraffts, meines Wissens, sämmtlich allen Theorien der Versöhnungs- „lehre abhold sind, welche nicht von der stellvertretenden Genugthuung „ausgehen.“

So weit gehen die Mittheilungen meines Freundes über die große, tief eingreifende Wirkung, welche eine Vorlesung in Erlangen auf seine eigne Seele, sowie auf die Seelen vieler seiner Freunde hervorbrachte. Ich frage noch einmal, was war denn in dem Wesen und den Worten Kraffts das Eigenthümliche und Besondere, das seiner Rede diese tief einschlagende, überzeugende Gewalt gab?

Von dem Wesen dieses Mannes, der nun zu seiner seligen Ruhe eingegangen ist, kann ich aus eigner, für mein Herz reich gesegneter Erfahrung reden. Ich habe in meinem ganzen Leben keinen Menschen kennen gelernt, dem es ein treuerer Ernst um die Wahrheit, in seinen Worten, wie im Wandel gewesen wäre, als dem seligen Krafft. Ich habe nie aus seinem Munde ein Wort vernommen, das nicht nach seiner Ueberzeugung ein wahres gewesen wäre; selbst von jenen, in den geselligen Unterhaltungen auch der sonst Gutmeinenden öfters vorkommenden, unschuldig scheinenden Scherzen, darin man sich Ausschmückungen und Uebertreibungen der wahren Sachlage erlaubt, kam niemals etwas über seine Lippen. Ein Ernst der innigsten, festen Ueberzeugung sprach aus ihm auf der Kanzel, auf dem Lehrstuhl und in seinem alltäglichen, gewöhnlichen Verkehr mit andern Menschen und diese Ueberzeugung von der Gewißheit dessen, was in ihm ohne Aufhören als Glaube lebte, gab seinem Reden auch für Andre ihre überzeugende Gewalt.

Ich erlaube mir es, hierbei an eine kleine Geschichte zu erinnern, die ich schon in meinen „Mittheilungen aus dem Reiche“ erzählt habe¹⁾. Der noch jetzt bei vielen Seelen, die ihn kannten, in

gesegnetem Andenken stehende selige Garnisonprediger Moser in Stuttgart war in seinem Wesen und seinen Worten von ähnlicher Art, als unser Krafft. Einmal wurde er an das Sterbebett eines Obristen gerufen, der in seinem Leben wohl wenig an Gott und Ewigkeit gedacht haben mochte. Moser predigte dem Kranken Buße und Glauben an dem Herrn Jesum; der hohe Officier aber entgegnete: daß die Pfarrer selber nicht mehr an das glaubten, was sie predigten. Da hielt Moser plötzlich in seinen Vermahnungen ein, sammelte sich feierlich und ernst und sprach dann mit seiner starken, festen Stimme und aufgehobenen Händen: „So wahr Gott der lebendige lebt, Ich glaube an Gott den Vater, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden. Und an Jesum Christum, seinen eingebornen Sohn, der empfangen ist von dem heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria“ kurz, er betete das ganze alte apostolische Glaubensbekenntniß mit solchem Ernst, aus solcher innigen Andacht, daß auch der gefühlloseste Mensch es erkennen mußte: was dieser sagt, das ist von ganzem Herzen und von ganzer Seele seine Ueberzeugung. Die Gotteskraft des einfältig wahren Glaubensbekenntnisses der Christen zeigte sich auch diesmal an dem alten Obristen. Dieser war davon erschüttert und ergriffen: Mosers Worte fanden nun bei ihm ein aufmerksames Ohr und ein geneigtes Herz. Er starb in freudigem Glauben an das Erbarmen dessen, welcher nicht will den Tod des Sünders, sondern daß derselbe sich bekehre und lebe.

Pilatus fragte: Was ist Wahrheit? Wir aber fragen: wer lehrt uns erkennen und reden das, was allein wahr ist und ewig wahr bleiben wird? Wir sind Menschen von unreinen Lippen, die Schrift nennt uns Alle, so wie wir von Natur es sind, „Lügner“. Darum können wir nicht von Menschen und aus dem Verkehr mit ihnen die Kraft empfangen, wahr zu sein und die Wahrheit zu reden, sondern allein von Ihm, der die Wahrheit selber ist. An der überzeugenden Kraft der Worte, die er spricht, wird man es dem Redner auf der Kanzel, wie dem Theologen auf dem Lehrstuhl bald anmerken, was sein liebster, sein vergnügendster Umgang ist: ob der mit der Welt und den Menschen dieser Welt, oder der mit Gott, im anhaltenden, kindlich-gläubigen, herzlichen Gebet und im Lesen seines theuren, ewig wahren Wortes. Nur der kann kräftig, als Zeuge der Wahrheit, die von oben her ist, sich erheben und auftreten, der vorher auf seinen Knien im Gefühl seines „Nichts“ und seines „Alles in Ihm und durch Ihn“ vor seinem Gott und Herrn sich gründlich gebeugt hat.

1) Man vergl. mein „Altes und Neues“ bei Gehder und Zimmer 1858.

Nachwort der Redaktion.

Anknüpfend an die obige Erzählung des verehrten Mannes, der, ohne Theologe zu sein, ein Doctor theologiae ist nomine et re, bringen wir unsern Lesern die traurige Kunde, daß es Gott dem Herrn gefallen hat, den Prof. Dr. Nägelsbach, aus dessen Munde uns Prof. Dr. Schubert ein gutes Bekenntniß mitgetheilt hat, zu sich abzurufen. Die lutherische und die gesammte christliche Kirche hat in diesem ausgezeichneten Philologen einen Mann verloren, der es verstanden hat mit dem reichen Schatze seines Wissens und mit seinen großen Gaben ebenso sehr seiner Wissenschaft wie der christlichen Wahrheit zu dienen. Seine beiden Werke „die homerische Theologie“ und „die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander“ werden stets für den Theologen, der die Liebe Gottes in Christo in ihrer Höhe und Tiefe, ihrer Länge und Breite zu erforschen bemüht ist und zu dem Ende das Leben und Wesen der offenbarunglosen Menschheit zu erfassen sucht, von der allerhöchsten Bedeutung sein. Niemand wird diese Werke des Prof. Nägelsbach ohne den reichsten Gewinn und ohne den innigsten Dank gegen den tiefsinnigen und gelehrten Verf. aus der Hand legen. Es möge uns gestattet sein, unsern Dank dem Verfasser nicht bloß in diesen Worten, sondern auch dadurch darzubringen, daß wir durch eine eingehendere Anzeige besonders des letztgenannten Werks in einem der nächstfolgenden Hefte dieser Zeitschrift das unsere dazuthun, daß das Studium seiner Werke unter Theologen und Pastoren und unter allen forschenden Geistern gemehrt werde. Für jetzt genüge die Bemerkung, daß Dr. Nägelsbach auf seinem Todsbette dem Prof. Dr. Thomasius aufgetragen hat, an seinem Grabe zweierlei als sein Vermächtniß an Erlangen und an unsre Zeit öffentlich auszusprechen: erstens die Nothwendigkeit der klassischen Studien, sonst komme die Barbarei über uns; und zweitens die Nothwendigkeit des gesunden evangelischen Christenthums, sonst fehle der Schlüssel zum Verständniß der Klassiker und ihre Studien brächten über uns ein doppelt verderbliches Heidenthum.

III. Literärisches.

- I. Bibel-Atlas nach den neuesten und besten Hülfquellen. Zweite Ausgabe, in Karten und Text völlig neu bearbeitet von A. Lionnet, Prediger. Berlin 1859. gr. 4., angezeigt von Prof. Dr. C. Kell.

Bei der großen Wichtigkeit, ja Unentbehrlichkeit eines den biblischen Schauplatz veranschaulichenden Kartenwerkes für das Verständniß der heiligen Geschichte Alten und Neuen Testaments freuen wir uns, die Leser unserer Zeitschrift auf diesen Bibel-Atlas aufmerksam machen zu können, welcher den im Jahre 1847 erschienenen, sodann von 1851—58 in drei unveränderten Abdrücken neu aufgelegten Kiepert'schen Bibelatlas in einer dem gegenwärtigen Standpunkte der biblisch-geographischen Forschungen entsprechenden, völlig neuen Bearbeitung mit vergrößerten Karten und Plänen und ausführlicherem Texte liefert, und allen denen erwünscht sein wird, welche — ohne die umfangreichen und kostspieligen Reisewerke, Special-Schriften und Karten und Illustrationen über Palästina und die angrenzenden Länder des biblischen Schauplatzes sich verschaffen und studiren zu können — in der biblischen Geographie sich orientiren und zugleich von den Hauptgegenständen des alttestamentlichen Cultus ein anschauliches Bild erhalten wollen. Dieser Bibelatlas enthält nämlich folgende Karten und Pläne: I. eine Karte der Völkerverbreitung auf Grund der Völkertafel, 1 Mos. 10; II. auf einem Doppelblatte 1) die Sinaihalbinsel mit dem Zuge der Israeliten durch die Wüste und in besonderem Karton den Sinai oder Horeb in seinem jetzigen Zustande, 2) Palästina nach der Eintheilung in 12 Stämme und dem späteren Zerfall in zwei Reiche, nebst einem besondern Kartchen über den Umfang des Reiches David's und Salomo's; III. auf einem Doppelblatte Palästina nach dem Exile bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus mit Angabe der hauptsächlichsten neuern Namen, und daneben in vierfach vergrößertem Maßstabe die Umgegend von Jerusalem, und 4 Höhenprofile: a. von Beirut über den Libanon und Antilibanus nach Damaskus, b. von Safa über den Tabor nach Tiberias und dem galiläischen Meere, c. von Safa über Sichem nach der Jordanebene, d. von Safa über Engeddi durch das todte Meer; IV. ein dreifacher Grundriß von Jerusalem, dem vorexilischen, nachexilischen zu Christi Zeit und dem gegenwärtigen, daneben a. ein Profil der Höhen der wichtigsten Punkte der Stadt (des Berges Zion, des hohen Rathes, des Aergernisses und Ölberges, der Thäler Benhinnon

und Thyropoion, der Burg auf dem Zion, Antonia und des Herod. Tempels), b. Grundrisse der sogen. Gräber der Könige und der Propheten; V. Grundrisse der Stiftshütte und des Salomonischen, Serubabelschen und Herodianischen Tempels, nebst Abbildungen der Bundeslade, des siebenarmigten Leuchters, Schaubrotisches und Rauchopferaltars, des Hohenpriesters und eines einfachen Priesters, endlich am untern Rande Abbürde jüdischer Münzen (ganzer, halber und viertel Sefel); VI. eine Uebersichtskarte der Reisen Jesu durch Palästina und eine etwas größere Karte des See's Genesareth und seiner Umgebungen; endlich VII. auf einem Doppelblatte eine Uebersichtskarte für die Apostelgeschichte, auf der nicht nur die Reisen des Apostels Paulus verzeichnet, sondern auch die 7 Gemeinden der Offenbarung, die Hauptmetropolen (*sedes apostolicae*) und die Patriarchate angemerkte sind, so daß diese Karte zugleich für die ersten Jahrhunderte der christlichen Kirchengeschichte ausreichen kann. Alle diese Karten, Pläne und Abbildungen sind nach den sichersten Ergebnissen der neuesten biblischen Untersuchungen entworfen, gezeichnet, sauber gestochen und in solchen Dimensionen und Größen gegeben, daß sie vollkommen deutliche und sehr anschauliche Bilder liefern. Die Hauptkarte von Palästina z. B. ist nur um ein Viertel kleiner als die von Carl Ritter im J. 1842 zu Berlin herausgegebene, von Riepert nach den Robinsonschen Untersuchungen bearbeitete und gezeichnete Karte von Palästina; die Spezialkärtchen des Sinai oder Horehgebirges, so wie der Plan von Jerusalem sind denen auf dieser Riepert-Ritterschen Karte an Größe ganz gleich. Den Karten und Plänen folgt ein s. g. „Kartentext“ d. i. eine Erklärung der Karten, welche auf 26 Seiten des größten Quart- fast klein Folio zu nennenden Formats mit doppelten Columnen, in 7 Abschnitten die Völkertafel und den Zug der Israeliten aus Aegypten nach Canaan erläutert, Abrisse der Geographie und Geschichte Palästina's, der topographischen Geschichte Jerusalems, und der Geschichte der israelitischen Cultusstätten, endlich Uebersichten des messianischen Wirkens Jesu und der Apostel, insbesondere des Paulus, in bündiger Kürze giebt, und in allen diesen Gegenständen das Vertrautsein des Verf. mit dem gegenwärtigen Standpunkte der wissenschaftlichen Forschungen bekundet, auch in den nicht wenigen zur Zeit noch streitigen Fragen mit sicherem Takte das Wahrscheinlichste zu treffen weiß, so daß uns nur in wenigen Punkten, z. B. in der Angabe von 56 statt 60 Säulen des Vorhofs der Stiftshütte, so wie in der Beschreibung und Zeichnung der Vorhöfe des Herodianischen Tempels, Irthümliches aufgestoßen ist. Den Schluß des Werks bildet ein „Onomasticon“

oder biblisch-geographisches Namenregister (S. 27—51), in welchem die geographischen Namen in alphabetischer Reihenfolge mit Verweisung auf die Karten, wo sie zu finden, und Angabe der neueren Namen kurz erläutert, die ihrer Lage nach bis jetzt unbekanntem Orte aber mit einem * als solche bezeichnet sind.

Wenn der Vf. mit dieser Arbeit nicht nur den Schülern der oberen Gymnasialklassen für den eingehenderen Unterricht in der bibl. Geschichte und Bibellunde und den Elementarlehrern behufs der gründlichen Vorbereitung für den Unterricht in diesen Gegenständen, sondern insbesondere auch den Studirenden der Theologie und den Geistlichen zur Orientirung in der biblischen Geographie und den Mosaischen Cultusapparate ein zweckmäßiges Hilfsmittel darzubieten beabsichtigt, so hegen wir die wohlbegründete Ueberzeugung, daß sein Werk diesem Zwecke ganz und gar entspricht, indem es allen Anforderungen, die man an Werke dieser Art machen kann, vollständig genügt und bei der trefflichen Ausführung der Karten und Pläne auch der Preis desselben n. 2 Rthlr. (= 2 1/4 Rub.) recht billig gestellt ist.

2. Kritische Beiträge zur prophetischen Theologie von A. Christiani. Erster Artikel. (Fortsetzung der Heft 1 S. 151 abgebrochenen Anzeige der Schriften von Althaus über die letzten Dinge und Diedrich wider den Chiliasmus I. und II.)

5. Die wissenschaftliche Bedeutung der beiden Diedrichschen Broschüren ist noch viel geringer als die der Althaus'schen Schrift; denn während Letzterer wenigstens die Form ruhiger Lehrdarstellung eingehalten hat, bewegt sich Diedrich, mit practisch-polemischer Tendenz (s. II, 19), in aphoristischer und aufgeregter Schreibweise und ergeht sich in Behauptungen, die nicht bewiesen werden. Daher erfahren wir durch seine Schriften nichts Bestimmtes über das Wesen des Chiliasmus, vielmehr ist das Bild des Chiliasmus, den der Verf. bekämpft, ein selbst entworfenes und höchstens nur auf die ausgearteten Erscheinungsformen chiliaistischer Verirrungen passend; und die vom Verf. gegen ein angebliches „Lustreich“ geführten Streiche treffen keineswegs die Sache. Hierzu kommt, das aus der ganzen Darstellung die größte Unkenntniß des prophetischen Schriftwortes und der Auslegung desselben uns entgegentritt. Der Verf. verräth überall Mangel an exegetischen Studien der Weissagung A. und N. T., seiner Kritik mangelt alle feste Basis, besonders da sie nicht getragen ist von einem festen theologischen Standpunkte. Der Verf. betont aller-

dings, bis zum Ueberflusse, das lutherisch-kirchliche Moment, ja er meint selbst im Namen der Kirche zu reden, aber seine Anschauung von der heiligen Schrift und deren Auslegung stimmt mit den Anschauungen unserer luth. Kirche wenig überein. Er nimmt anderseits wenig oder gar keine Rücksicht auf die traditionelle Lehrentwicklung der Kirche. Es findet sich in seinen Sätzen eine wunderbare Mischung von romanisirenden Tendenzen mit modernem Subjectivismus. Letzterer hat sogar hin und her einen fast sectirerischen Beigeschmack, und verfährt mit der heiligen Schrift so willkürlich als irgend eine Schwarmgeisterelei alter und neuer Zeit. Während der Verf. nicht müde wird sich über Pietisten und Chiliaften in Schmähungen zu ergehen und sich nicht scheut Spener und Bengel einfach zu den gefährlichsten Schwärmern zu rechnen, spricht er selbst Sätze aus, die den Geist der Conventikel athmen. Denn was der Verf. z. B. S. 4 von der innern Reichsgeschichte des kleinen Häufleins schreibt, klingt so ächt pietistisch, daß jede sogenannte Gemeinde der Erwählten sich diesen Satz gern aneignen wird. Die Verwirrung wird aber, bei solcher Unklarheit, noch gesteigert durch die Unkenntniß des gegnerischen Standpunkts. Daher ergeht sich der Verf. häufig in polemischen Erörterungen, angeblich zur Widerlegung seiner Gegner, und scheint gar nicht zu wissen, daß die theologischen Vertreter einer zukünftigen *βασιλεια* die von ihm so energisch betonte Lehre von dem Kreuzesstand der Kirche auf Erden keineswegs bestreiten, sondern, gegenüber einem gesetzlich-äusserlichen Heilsanstaltsbegriffe, der die äussere Gestalt der Kirche romanisirend überschätzt, aufs kräftigste geltend machen. Wäre der Verf. mit den Schriften der ernstgesinnten Theologen unserer Zeit, die, weil ihnen die Schrift zu stark ist und sie mit der Schrift nicht brechen können, ein zukünftiges Millennium lehren, bekannt, ja wäre er auch nur mit Bengel's Schriften bekannt, so würde ihm nicht entgangen sein, daß solche Gegner seiner Auffassung keineswegs aus Kreuzesscheu, oder weil sie an der Knechtsgestalt der Kirche sich ärgern, auf das Reich Christi, das Er selbst aufrichten wird, hoffen. Sie wollen ebenso wenig wie er etwas wissen von irdischer Machtentwicklung der Kirche und äusserer Kirchenherrlichkeit, die sich auf hierarchische oder sonstige irdische Grundlagen stützt; sie wollen nicht Fleisch zu ihrem Arm machen und halten nichts von Kirchenmacherei der Menschen, sondern erwarten das Reich, das der Herr, ohne Menschenhand, aufrichten wird. Sie wissen sehr wohl, daß während der Knechtsgestalt der Kirche sie nur eine Kreuzträgerin ist, und daß sich die Zeit ihrer Trübsal noch bis zur höchsten Höhe steigern wird (Matth. 24, 21), wenn das Geheimniß der Bosheit ganz offenbar worden ist.

Daher sind die Parthieen der Diebriichschen Schrift, wo er vom Kreuz- und Nothstande der Kirche redet und in welcher sein sittlicher Ernst und sein Herz für den Schaden Josephs zum Vorschein kommt, dem Ref. ganz erfreulich gewesen. Er hat nur bedauern müssen, daß der Verf. nicht zu wissen scheint, wem gegenüber diese Sätze geltend gemacht werden müssen. Der Verf. ist in vollem Recht gegenüber jener falschen Dieffseitigkeit, die in die äussere Kirche und deren gesicherte Stellung versunken ist, — also allen römischen und romanisirenden Anschauungen gegenüber, er ist ferner im Recht gegenüber den spiritualistischen Theoremen von allmählicher Weltverklärung durch den Fortschritt und durch die Entwicklung des Menschengestes; er ist ferner im Recht gegen alle Donatistische Kirchen- und Gemeindefestungen, die aus der Kreuzkirche eine Gemeinde der Erwählten machen und Unkraut vom Weizen scheiden wollen (mag dies Treiben mit oder ohne chiliaftische Beimischung sein); aber er ist im Unrecht und versteht seine Gegner nicht, wenn er meint, daß, wo auf Grund der Schrift eine künftige *βασιλεια* gehofft wird, man kein Verständniß habe für das Kreuzreich in der Knechtsgestalt.

Gehn wir an eine kurze Uebersicht der ersten Schrift des Pastor Diebriich wider den Chiliasmus. Nach einigen allgemeinen Sätzen über die Secten unserer Tage kommt der Verf. bald (S. 5) zu dem Resultat, daß jeder Chiliasmus wider die Schrift und Tradition sei. Obgleich er der Ansicht ist, es sei, da die Kirche zu aller Zeit die volle Wahrheit gehabt habe (?), unmöglich, etwas Neues wider den Chiliasmus aus der Schrift vorzubringen, so verspricht er doch einen Schriftbeweis gegen denselben zu führen. Dem Ref. ist das ganz recht, denn auf diesem Boden muß unter Gläubigen doch Verständigung möglich sein. Der Verf. schiebt, was wir ganz in der Ordnung finden, eine kurze historische Erörterung voraus (S. 6—10) und entwickelt darauf seine hermeneutischen Grundsätze über die Auslegung des prophetischen Worts (10—13). Auf beide Punkte werden wir weiter unten eingehen. Hieran schließen sich vier allgemeine Punkte (S. 13—26), die gewissermaßen eine Grundlage bilden sollen zum Folgenden und in denen der Verf. mancherlei bespricht, was weder von seinen Gegnern bestritten wird, noch zur Sache gehört. In dem ersten Satz handelt der Verf. davon, daß Christus der Kreuzigte die Summe aller apostolischen Verkündigung und die Erfüllung aller alttestamentlichen Weissagung sei, daß seine Herrlichkeit im Leiden bestehe und man ihm keine Herrlichkeit nach dem Geschmack der Welt andichten solle. Was an diesen Sätzen wahr ist, bestrittet kein Christ, auffallend bleibt aber, im Gegensatz zur apostolischen Pre-

dig, die Zurückstellung der Auferstehung und daher auch der wahren und wirklichen Herrlichkeit des Sohnes Gottes, der leiden mußte, um in seine Herrlichkeit einzugehen (s. Luc. 24, 26. Phil. 2, 9—11. 1 Petri 1, 3. 1 Kor. 15, 17—19). Zweitens bespricht er die Lehre von der Kirche und sagt das allgemein Bekannte über die sichtbare und unsichtbare Seite der Kirche. Wenn er nun seiner Seits die Behauptung aufstellt, die Schrift wisse nur von diesem einen Reiche, so hat er damit zwar der gegentheiligen Behauptung widersprochen, sie aber nicht widerlegt. Der dritte Punkt erscheint wichtiger. Der Verf. behauptet, für Sünder, die der Rechtfertigung bedürfen, sei das Bestehen des Kreuzreichs nothwendig bis zum jüngsten Gericht; wer anders lehre, läugne die Lehre von der Verdorbenheit der menschlichen Natur und die Rechtfertigung durch den Glauben, der sei ein Pharisäer, die sich an der Knechtsgestalt der Kirche ärgern, wie alle Pietisten und Chiliaften. Der Chiliasmus stimme also nicht mit der Lehre von der Erbsünde; denn es könne dem Herrn nicht daran gelegen sein, daß die Ungläubigen gewaltsam von den Gläubigen unterdrückt würden. Das Letzte ist ein Beweis, daß der Verf. sein Bild vom Chiliasmus den Widertäufern entnimmt und nichts vom Standpunkt des Gegners versteht. Die Hauptsache endlich, daß der Chiliasmus der gesunden evangel. Lehre von Sünde und Gnade widerspreche, ist vom Verf., wie von vielen Andern, — behauptet worden, aber nicht erwiesen. Der vierte Punkt bespricht die Wiederkunft Christi, — worauf wir später eingehn. Hieran schließen sich wieder sehr allgemeine Betrachtungen über die verborgene Herrlichkeit des Christenstandes, über das geistliche Amt, die Obrigkeit u. s. w. und das ganze schließt ab mit einigen Schmähreden über Spener und die Pietisten. Der erste Theil seiner Abhandlung ist damit zu Ende und noch hat der Leser nicht erfahren, worin eigentlich der Chiliasmus bestehe¹⁾.

Mit dem zweiten Theile der Abhandlung (S. 26) beginnt der Schriftbeweis, indem der Verf. die Schriftstellen, die von den Chiliaften für ihre Ansicht angeführt werden, betrachtet und in denselben, wie

1) Wenn der Verf. unter vielem Andern, was gar nicht hingehört, behauptet, (S. 24): Der Papismus sei eine verhältnismäßig gute Ordnung für die Papisten und manches protestantische Kirchenregiment sei noch antichristlicher; — so wollen wir zwar gern anerkennen, daß babylonische Elemente haben und drüben zu finden sind, möchten aber doch den Verf., der auf seine Kirchlichkeit sich so viel zu Gute thut, darauf aufmerksam machen, daß er mit solchen Behauptungen, nicht bios der dogmatisch-traditionellen Lehre, wie sie Althaus noch vertritt, sondern auch der reformatorischen Anschauung widerspricht (s. § 4 unserer Abhandlung, Heft 1, S. 147).

schon a priori angenommen werden kann, ganz das Gegentheil von dem findet, was die Chiliaften behaupten. Wir müssen freilich diese ganze Methode der Beweisführung aus der Schrift verwerfen. Lehrt die Schrift überhaupt eine noch zukünftige *βασιλεια*, so kann sie's nicht thun in einzelnen Stellen, sondern ihre Anschauung von dieser *βασιλεια* ist auf das gesammte prophetische Wort gegründet. Das behaupten auch die Theologen, die seit Bengel diese Lehre aus der Schrift begründen. Solche Beweisführung aus einzelnen Stellen entspricht weder den Forderungen der Wissenschaft, noch der Praxis. Da wir auf diesen Theil der Diebriehschen Abhandlung noch weiter eingehen, so begnügen wir uns hier nur mit einer kurzen Inhaltsgabe. Zuerst bespricht der Verf. die sog. erste Auferstehung und versteht unter derselben das geistliche Auferstehen zum Glauben, wobei er naiv behauptet, den Aposteln sei es ganz geläufig gewesen diese geistliche Auferstehung, im Unterschiede von der Auferstehung der Todten, die erste zu nennen. Wußte der Verfasser wirklich nicht, daß diese Bezeichnung *πρώτη ἀνάστασις* im N. T. nur Apoc. 20, 5 und 6, vorkommt? Nachdem der Verf. einige Schriftstellen besprochen geht er ausführlicher auf Apoc. 20, 1—6 ein und kommt, auf dem Wege sogenannter geistlicher Umdeutung, zu dem Resultat, daß auch in dieser Stelle keine Spur vom Chiliasmus zu finden sei. — Freilich wo man so mit der Schrift verfährt, da ist's nicht schwer mit ihr fertig zu werden, denn hier gilt der Grundsatz: Und folgst du nicht willig, so brauch' ich Gewalt. Der Verf. ist mit seinem Schriftbeweis fertig und warnt schließlich (S. 36) vor dem Streben, die Kirche nach menschlichen Träumen gestalten zu wollen. Diese Warnung halten auch wir für zeitgemäß, sie trifft aber nicht die Gegner des Verf., da diese das Reich nicht machen wollen, sondern es lediglich vom Herrn erwarten. Weil die Hoffmannianer in Württemberg und die Irvingianer auch chiliaftisch lehren, so sucht er das *πρώτον ψεύδος* im Chiliasmus, während die Scharmgeisterei lediglich im Donatismus steckt, der Gemeinden stiftet und diese für die Kirche schlechthin erklärt. Wir haben schon Secten, die sich für das Philadelphia ausgeben, mit dem Herr einen Specialbund geschlossen habe, Secten, die in ihrem donatistischen Princip schwarmgeistlich waren und sind, und doch vom Chiliasmus nichts wissen. Rom ist ebenfalls entschieden antichiliaftisch und unsre klugen, ultramontanen Gegner, wie die gelben Blätter in München, die im Interesse ihrer Kirche oft noch schärfere Blicke haben, als die protestantischen Doctrinaires, wissen sehr wohl, welche Gefahr ihnen vom Chiliasmus droht. Wo Kirche und Reich schon sichtbar da sind, da hat keine Hoffnung auf das Reich

mehr Platz. Der gegenwärtige Zustand ist der beste, alle Früchte der Erscheinung Christi sind in der Kirche schon zur Reife gekommen, und liegen greifbar in der Kirche vor. So lehren die historisch-politischen Blätter schon 1856 Heft 9 und polemisieren aufs heftigste gegen den Chiliasmus. Sie haben auch Grund, denn nichts widerspricht dem Römischen Kirchenbegriff mehr, als die Hoffnung einer zukünftigen *βασιλεια*. Protestantischen Theologen sollte das die Augen öffnen und sie sollten sich, allen Ernstes, daran machen, die Lehre von der *βασιλεια* zu prüfen und nach der Schrift zu entwickeln, statt sie zurückzustellen, oder den Schwärmern zu überlassen, die sie für ihre donatistischen Zwecke ausbeuten. Solange die zukünftige *βασιλεια* ebenso wie die Rechtfertigung des Sünders als ein Werk der freien Gnade Christi angesehen wird, widerspricht sie weder dem *sola fide*, noch dem protestantischen Kirchenbegriff nach Aug. VII.

Mit S. 36 beginnt der letzte Theil der Diedrichschen Schrift, der von der Hoffnung Israels handelt. Wir wissen sehr wohl, daß diese Frage mit dem Chiliasmus zusammenhängt, geht aber diesmal nicht auf dieselbe ein. Diedrich negirt alle künftige Bekehrung Israels, während Althaus, obgleich auch Antichiliasist, sie behauptet. Da hier auf das N. T. genauer eingegangen werden muß, so ziehen wir diesen Gegenstand nicht in den Kreis unserer Untersuchung, die es nur mit der Lehre von Antichrist und dem Millemio im Allgemeinen zu thun hat, mit der Frage, ob die Schrift ein zukünftiges Reich lehre, oder nicht.

Die zweite Schrift des Pastor Diedrich (Nr. II.), welche gegen eine Predigt Löhe's gerichtet ist, zu beurtheilen, hat Ref. keine Veranlassung. Er überläßt es Löhe, auf die Angriffe des Verf. zu antworten. Ref. ist allerdings weder in der Begründung, noch in der Anwendung der Lehre von der ersten Auferstehung mit Löhe einverstanden; es ist ihm aber aus der Diedrichschen Kritik klar geworden, wie von diesem Standpunkte aus eine Widerlegung der entgegengesetzten Ansicht unmöglich ist. Wir haben dieses Schriftchen hier nur angeführt wegen einiger Citate, durch welche die in der ersten Schrift vorgetragenen Ansichten in ein helleres Licht treten.

6. Nachdem wir im Vorhergehenden eine Charakteristik der angezeigten Schriften gegeben, gehen wir nun daran, unsere Bedenken auszusprechen. Diese Bedenken sind theils historische, theils exegetische; und wir müssen in letzterer Beziehung sowohl die hermeneutischen Grundsätze, als die Schriftauslegung selbst beanstanden.

Wir beginnen mit unsern historischen Bedenken. Da der Chi-

liasmus eine geschichtliche Erscheinung ist, so ist es in der Ordnung, daß beide Verf. zur Orientirung ihrer Leser, eine historische Skizze des Chiliasmus ihren Erörterungen vorausgeschickt haben. Wir wollen an eine solche Skizze keine zu großen Anforderungen machen; eins aber müssen wir fordern, nämlich Wahrheit. Leider ist die Darstellung von Althaus so durchweg tendenziös, daß man es ihr ansieht, sie wolle Leser, die mit dem Sachverhalt unbekannt sind, zu der Meinung überreden, Chiliasmus sei wahnsinnige Schwärmerei. Die Thatsache, daß die ehrwürdige, altkatholische Märtyrerkirche in der Mehrzahl sowohl ihrer Bekenner, als ihrer tüchtigsten Kirchenlehrer dem Chiliasmus zugethan gewesen, ist von allen unparteiischen Geschichtschreibern anerkannt. Wer also über den Chiliasmus irgend etwas Historisches giebt, muß, wenn er auch selbst Antichiliasist ist, sich darüber aussprechen. Diedrich erkennt im Allgemeinen die Thatsache an und versucht die Erscheinung von seinem Standpunkt aus sich zurecht zu legen, obgleich er Manches verschweigt und Andres falsch darstellt; Althaus aber, der sonst der Gemäßigtere ist, entstellt die Geschichte, wenn er die ganze alte Kirche in wenigen Zeilen abmacht, während er auf 3 Seiten, S. 87—91, eine Sammlung widersinniger Meinungen aus dem Mittelalter bringt. Tertullian und Irenäus werden nicht einmal erwähnt. Wir erfahren aus der alten Kirche nur, daß der Chiliasmus von dem jüdischen Erzkezer Cerinth stamme, vom einfältigen Papias in der Kirche verbreitet worden sei, und daß einige namentlich genannte Kirchenlehrer diese irrige Ansicht getheilt. Von der Kirche sei der Chiliasmus seit Augustin verworfen worden. Dürftig ist auch das historische Bild der Folgezeit, besonders seit Bengel. Solche Geschichtsdarstellung ist irreleitend und verwerflich. Was die alte Kirche anlangt, auf die es hier doch ankommt, ist Diedrichs Darstellung, ob auch mangelhaft, so doch jedenfalls besser. Cerinth ist nach ihm der Vater des Chiliasmus, der im letzten Grunde aus den fleischlichen Messiashoffnungen der Juden abgeleitet wird. Von den Kirchenlehrern wird freilich auch nur Papias genannt und Tertullian und Irenäus werden ebenfalls mit Stillschweigen übergangen, der Verf. gesteht aber doch dem altkirchlichen Chiliasmus eine gewisse Berechtigung zu und entschuldigt ihn durch den Druck der Verfolgungszeit, und findet in ihm doch eine Idee, nämlich die, daß das Christenthum über das Heidenthum siegen werde. Der Chiliasmus habe dann besonders bei den schwärmerischen Montanisten, die in der Bekämpfung des Gnosticismus mit der Kirche einig gewesen, Eingang gefunden und sei durch sie verbreitet worden. Da aber der Montanismus in Schwärmerei sein Ende gefunden, sei die Kirche klug

geworden und habe den Chiliasmus gefürchtet. Uebrigens hätten auch angesehenen Kirchenlehrer, wie die Alexandriner den Chiliasmus bekämpft und da Gott das Wahre im altkirchlichen Chiliasmus erfüllt, durch das Eingehen der Weltobrigkeit in die Kirche, sei der Chiliasmus verstummt und von der Kirche aufgegeben. Ganz unwahr ist diese Darstellung nicht, aber schief. Diedrich verschweigt ebenso wie Althaus das Verhältniß des altkirchlichen Chiliasmus zum prophetischen Wort und besonders zur Apocalypse, während doch tatsächlich derselbe in dem Worte der Schrift seine Basis hatte. Ebenso ist's ja wahr, daß der Montanismus durch Uebertreibungen und phantastische Auffassung den Chiliasmus in Mißcredit gebracht hat, aber Irenäus war weder Schwärmer, noch Montanist und hat auf die Schrift seine chiliaistischen Lehren gegründet, was der Verfasser übergeht. Was endlich das Verschwinden des Chiliasmus anlangt, so hat der Verf. richtig auf die Alexandriner (nicht aber auf ihren unbiblischen Spiritualismus) und auf den Umschwung der Dinge seit Constantin hingewiesen, aber das geschieht wieder theils mit einer nichtsfagenden Phrase: „die Kirche sei klug geworden“, theils mit der falschen Behauptung, als sei die Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion eine wirkliche Erfüllung der Hoffnung der alten Kirche gewesen. Es ist freilich wahr, daß seit dieser Zeit der Chiliasmus verstummte, aber es ist nicht als Fortschritt zu rühmen, daß die Kirche seitdem auf die Bahn jener absoluten Diesseitigkeit und weltlichen Herrlichkeit gerieth, die im Papstthum ihre Vollendung gefunden, indem sie die Reichskirche des imperii Romani an die Stelle der gehofften βασιλεια Christi treten ließ. Während der Verf. immer den Satz urgirt, aller Chiliasmus komme aus fleischlichem Sinn, der die verborgene Herrlichkeit der Kirche nicht verstehe und ein Kreuzreich nicht wolle, darum ein herrliches Lustreich sich erträume, bezeugen die von ihm selbst berichteten historischen Thatsachen das Gegentheil. So lange die Kirche ein verborgenes Kreuzreich war und mit Blut ihren Glauben besiegelte, hielt sie fest an der schriftmäßigen Hoffnung; als sie auf Erden zu Ehren, Macht und Gewalt kam, vergaß sie ihre Vergangenheit und Zukunft und versank in die Gegenwart des αὐτῶν οὐρανοῦ und schmückte sich mit äußerer Herrlichkeit. Seitdem hat sie das Verständniß des prophetischen Wortes verloren.

Kann man sich noch wundern, daß der Chiliasmus nebst der Auslegung des prophetischen Wortes den Schwärmern und Sectirern, denen, die mit der hierarchischen Entwicklung der Kirche unzufrieden waren, zufiel? Und seitdem ist er schwärmerisch und ungesund geworden. Die Reformation brachte zunächst keine Aenderung hervor. Das Interesse für diese Fragen war zurückgetreten und die Aufgabe

der Reformation zunächst die, die Heilslehre nach der Schrift wiederherzustellen.

Die Darstellung der Verff. ist schon darum falsch, weil sie nicht wissen, daß die Geschichte des Chiliasmus mit der Geschichte der Auslegung des proph. Wortes und der Apocalypse aufs genaueste zusammenhängt. Referent glaubt vielen Lesern unserer Zeitschrift, die durch ihre amtliche Stellung nicht Zeit haben Specialstudien zu machen, einen Dienst zu thun, wenn er die Resultate seiner histor. Forschung mittheilt.

a) Daß die altkatholische Märtyrerkirche eine ausgebildete Eschatologie gehabt, ist eine anerkannte Thatsache. Aus der Lebendigkeit ihrer Hoffnung erklärt sich ihre Geduld und ihr Glaube in Leiden. Daß sie die Wiederkunft Christi nahe geglaubt und mit dieser auch die Aufrichtung der βασιλεια kann ihr nicht zum Vorwurf gereichen. Die Zeiten waren so angethan, daß die von der Schrift geweissagte, der Parusie vorausgehende Offenbarung des Antichrists nach menschlichem Urtheil jeden Tag eintreten konnte. Hat die Kirche über den Zeitpunkt sich geirrt, so hat sie doch treu an dem Worte der Weissagung wie es Matth. 24 u. 25, Luc. 21, 2 Thess. 2 und in der Apocalypse vorlag, festgehalten. Bengel hat zur Evidenz nachgewiesen, daß sie der von der Schrift geweissagten Reihenfolge der Begebnisse der Letzzeit treu geblieben und zuerst die Zeit des antichristlichen Reichs und den persönlichen Antichrist, darauf erst die Parusie zum Sturz dieses Reichs und dann durch sie die Errichtung der βασιλεια erwartete. Daß sie den persönlichen Antichrist bald in diesem, bald in jenem Träger der Römischen Weltmacht erwartete, lag nahe genug. Von Nero ging die Sage, er werde wiederkommen als persönlicher Antichrist. Fälschlich erklärte man so das Sein und Nichtsein des Thieres. In der einfachen Anerkennung der Weissagungsthatsachen steht die alte Kirche höher, als die protestantischen Dogmatiker des 17. Jahrh. und ihre sog. „kirchlichen“ Schüler, wie Althaus, denn sie stellen fälschlich diese Begebnisse neben einander, während die Schrift und die alte Kirche sie als nacheinanderfolgend auffaßt. Wenn man, wie Althaus und Diedrich, sich so oft auf die treuen Kirchenlehrer beruft, so sollte man doch Tertullian und Irenäus nicht gering achten. Sie sind nicht geringer als Calov und Quenstedt. Man sollte nicht vergessen, daß unter den nachreformatorischen Kirchenlehrern ein Bengel vorhanden ist, der zu den Zierden unsrer Kirche gehört und Männern wie Chemnitz, Joh. Gerhard und Arndt würdig an die Seite gestellt werden kann.

b) Ebenso steht als Thatsache fest, daß der Chiliasmus der alten Kirche, trotz mancher phantastischen Uebertreibung, seine Grundlage hatte an der Schrift und namentlich der Apocalypse. Wir ver-

weisen auf Kurz Handbuch der Kirchengeschichte, 2te Aufl., § 111 ferner auf das Zeugniß von Semisch in der Realencyclopädie Bd. II. und auf das von Auberlen beigebrachtes Citat von Hase¹⁾. Semisch und Hase sind selbst Antichiliasien. Auch die Gegner des Chiliasmus in der alten Kirche erkannten diesen Zusammenhang des Chiliasmus mit der Apocalypse, daher verdächtigten die Alexandriner die Richtigkeit der Apocalypse und der Römische Presbyter Cajus erklärte sie für ein Machwerk des Cerinth. Jedenfalls wird durch diese Gegner klar, daß Apoc. 20, 1—6 eigentlich zu verstehen sei. In der Kunst der Schriftdeutung ist man erst später weiter fortgeschritten.

c) Daß der Chiliasmus der alten Kirche keineswegs in den fleischlichen Messias Hoffnungen der Juden seinen Entstehungsgrund hatte, sondern sich selbstständig in der Kirche entwickelte, weil „die christliche Hoffnung auf den Kommenden überall aus dem Glauben an den Bekommenen erwuchs“, hat Dörner in seinem trefflichen Werke: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi Bd. I. S. 230 ff. und besonders in der Note 76 S. 240 ff. evident nachgewiesen. Wir berufen uns auf diesen gelehrten Forscher um so lieber, als er kein Chiliasist ist und wir auch mit seiner schließlichen Beurtheilung des Chiliasmus nicht übereinstimmen. Wenn der christliche Chiliasmus mit dem jüdischen in manchen Punkten stimmt, so erklärt sich das daraus, daß Christen und Juden beide an das N. T. glaubten. Während die jüdischen Chiliasien aber, wie Dörner nachweist, nur von einem sinnlich-irdischen Reiche der Glückseligkeit reden und dieses als letztes Ziel ansehen, unterscheiden, um Dörners treffende Worte anzuführen „die Christen von Anfang an eine Doppelte Parusie des einen Christus“, und das zwischen beiden liegende Reich „denken sie sich keineswegs als das bleibende und letzte, sondern das ewige Ziel ist im Himmel, das Reich gehört noch zum Weltlauf und giebt ihm den würdigen Schluß.“

d) Die Verdrängung und Verwerfung des Chiliasmus ist zurückzuführen 1) auf den von der alexandrinischen Schule ausgehenden und allmählig sich ausbreitenden Spiritualismus und 2) auf die durch den Umschwung seit Constantin veränderte Anschauung von der Kirche, welche als dießseitige und äußerliche immer mehr den Charakter einer gesetzlichen Anstalt annahm. Mit dieser Anschauung verlor sich das eschatologische Interesse. Man beschäftigte sich weniger mit dem prophetischen Wort, und deutete es seitdem spiritualistisch um. Diese Richtung der Kirche vollendete sich im Papismus. Der Gottesstaat war, um mit Bellarmin zu reden, so greifbar als die Republik Be-

nedig. Die Apocalypse, deren Schlußweissagung Apoc. 20 schon Augustin undeutete, wurde zu einem verschlossenen Buche. Das Millennium mußte, solange man es nicht ohne Weiteres auf die ganze Kirchenzeit bezog, mit seinem Anfangspunkte immer weiter hinaufgerückt werden, da die Parusie nicht erfolgte. Erst rechnete man von Christi Menschwerdung an, dann von Constantin, endlich von Karl dem Großen, jedenfalls wäre also das Meiste jetzt schon erfüllt.

e) Die Geschichte der Auslegung der Apocalypse seit dem 5. Jahrh. bis auf Bengel, der wenigstens theilweise den richtigen Weg einschlug, ist, weil man sie theils kirchenhistorisch undeutete, theils allegorisch erklärte, also die Auslegung nur in Einlegung bestand, eine Geschichte exegetischer Verirrungen. Wir haben dem Herrn zu danken, daß er dies Buch, dessen Leser Er selbst selig preiset (Apoc. 1, 3), seiner Kirche erhalten hat. Es haben erleuchtete Kinder Gottes, in den Tagen der Trübsal und Verfinsternung des kirchlichen Horizontes, in demselben Trost gefunden. Auch hat die protestantische Exegese trotz der Fehlgriße im Großen und Ganzen doch im Einzelnen dem richtigeren Verständniß die Bahn gebrochen, wie die nachfolgende Uebersicht lehrt.

Das Interesse der Kirche für das Verständniß der Apocalypse war, wie gesagt, seit dem 5. Jahrh. nicht mehr rege. Im Mittelalter wurde auch nicht viel geleistet. Weil aber das Buch im Kanon stand und als prophetisch erkannt wurde, nahm man seine Zuflucht zu jener historisirend-allegorischen Auslegungsweise, die nachmals von den Protestanten vollendet wurde. Auberlen hat sie richtig als kirchengeschichtliche bezeichnet. Man sah die Apoc. an wie ein prophetisches Lehrbuch der Kirchengeschichte, deren Facta hier geweissagt seien. Man entleerte die Weissagung ihres prophetischen Inhalts, um sie mit historischem Stoff zu füllen, und setzte die prophetische Symbolik in Allegorie um. Ein bestimmendes Maas für die Deutung war nicht vorhanden, da man den heilsgeschichtlichen Zusammenhang dieser Weissagung mit der frühern Weissagung N. und N. T. wenig beachtete. Seit den Waldensern und Hussiten wurde es Gewohnheit, den mittleren Theil des Buchs von c. 13—19 antipapistisch zu deuten. Da man die einzelnen Gesichte als Vorhersagungen historischer Begebnisse auffasste, so bedurfte man einer apocalypstischen Chronologie, nach welcher man die Erfüllung berechnete. Weil man sich in die Structur des Buchs nicht finden konnte, deutete man die Weissagungen bald in chronologischer Aufeinanderfolge, bald synchronistisch. Die Verwirrung wurde immer größer und änderte sich außerdem in jedem Jahrhundert. Da man den Endpunkt der Weissagung aufgab, und den Anfang mißverstand, indem man die 7 Sendschreiben als Weissagung auf

1) vgl. Auberlen, Daniel und Apoc., 2. Aufl., S. 427.

Perioden der Kirchengeschichte ansah, mußte auch der mittlere Theil dem größten Mißverständnis anheim fallen. Es erfuhren dieselben Gesichte im Lauf der Zeit durch die verschiedenen Ausleger die verschiedenartigsten, ja entgegengesetzten Deutungen. Wer die in de Wette's Commentar gegebene Zusammenstellung der einzelnen Deutungen jedes Gesichts ansieht, kann sich von dem Gesagten überzeugen. Das Schlimmste aber war, daß diese Methode dem Princip protestantischer Exegese von der *facultas sacrae scripturae semet ipsam interpretandi* widersprach, denn die Schrift wurde nicht aus der Schrift, sondern aus der Geschichte erklärt. Vitringa lenkt zum Besseren ein; Bengel's erklärte Offenbarung macht in der Geschichte der Auslegung Epoche. Die Bengel'sche Auslegung der Apocalypse brachte erstlich die kirchengeschichtliche Deutung zur Vollendung und zweitens schlug er zuerst wieder eine neue Bahn ein, indem er zugleich an die Deutung der alten Kirche von der Schlußweissagung sich wieder angeschlossen. Bengel war ein Schriftforscher von großer Begabung, der in die Tiefen des göttlichen Wortes eingedrungen war und daher Blicke gethan hatte in den einheitlichen Reichsplan Gottes, wie er uns in der Schrift offenbart ist. Darum erkannte er auch die Apoc. wieder an, als Schlüsselstein aller Prophetie und machte wieder Ernst mit der zukünftigen *βασιλεία*, also mit dem Chiliasmus der alten Kirche, auf den allerdings schon Spener, mit seiner Hoffnung besserer Zeiten, hingewiesen hatte. Bengel's Bestreben war, wie Detinger richtig sich ausdrückt, Chiliasmum orthodox zu machen; die Schlußweissagung und damit das Ziel der Weissagung hat er dem Verständniß aufgeschlossen. Er hat aber auch das Verdienst, zu richtiger Erklärung des Anfanges geführt zu haben, indem er in den ersten Capiteln die zeitgeschichtliche Anknüpfung an die Gegenwart des Johannes richtig erkannte. Das mittlere Stück von c. 4—19 erklärte Bengel freilich auch kirchenhistorisch und suchte seine Erklärung durch seine chronologischen Berechnungen zu stützen; an der antipapistischen Deutung von c. 13 ab, hielt er fest, doch auch hier hat er das Verdienst in den Wust und die Verwirrung der verschiedenen Deutungen Ordnung und Licht gebracht zu haben. Bengel war der letzte lutherische Theologe des 18. Jahrhunderts, an der Grenzscheide der Zeit der Aufklärung und des Unglaubens. Man verließ die von ihm eingeschlagene Bahn; seine Auslegung erhielt sich jedoch bis auf den heutigen Tag in Württemberg. Engländer und protestantische Franzosen schlossen sich ihr an. Freilich sind seine chronologischen Berechnungen zu Schanden geworden, da die Parusie 1836 nicht erfolgte, seine kirchenhistorischen Deutungen werden gleichfalls der Geschichte anheimfallen, aber sein Verdienst wird anerkannt bleiben in Beziehung

auf Anfang und Schluß der Apocalypse. Und was sollen wir dazu sagen, daß ein Mann, wie Dieblich, dessen hermeneutische Grundsätze, wie wir weiter unten nachweisen wollen, ganz unlutherisch sind, auf Bengel, wie auch einen chiliastischen Schwärmer herabschauen will?

Da mit Bengel die kirchenhistorische Deutung eigentlich ihr Ende erreicht hat und seitdem andre Wege versucht sind, so wollen wir, obgleich wir die Methode selbst nicht als richtig anerkennen, doch auf zwei Wahrheitsmomente in derselben hingewiesen haben, die nicht übersehen werden dürfen. Das erste ist, daß diese Methode von der Voraussetzung ausging, daß die Apocalypse wirkliche Weissagung sei, das zweite besteht darin, daß sie bei aller falschen Deutung der einzelnen Weissagungen, den Zusammenhang festgehalten hat, in welchem die Heilsvollendung mit der vorausgehenden Zeit der Kirche steht. Das erste Moment schützt vor rationalistischer und allegorischer Entleerung des Inhalts der Weissagung, das zweite bewahrt vor jener abstract-eschatologischen Deutung der Apocalypse, die das Ende in weite Ferne setzt und von der vorausgehenden Entwicklung isolirt, und so dem Buch seine Bedeutung für die Zeit der Kirche nimmt. In der kirchengeschichtlichen Deutung ist der Gedanke richtig, daß die *συντέλεια* erst eintritt, wenn die Zeit der Erndte da ist, d. h. wenn Weizen und Unkraut reif sind. Die Apocalypse weissagt allerdings nicht kirchenhistorische Thatfachen, sie enthält nicht mal die Grundmomente der Kirchengeschichte, wie Ebrard behauptet, sondern ist eine Weissagung vom Ende und der diesem Ende vorausgehenden letzten Zeit, aber dies Ende fällt nicht aus der Luft, sondern ist Ausgestaltung und Frucht der vorgängigen Entwicklung. Wenn uns z. B. die Apoc. in c. 13—19 die Entwicklungsspitzen des Geheimnisses der Bosheit zeigt, so läßt ihre Weissagung allerdings sich anwenden auf diejenigen Zeitercheinungen in denen sich die Entwicklung zu jener äußersten Spitze anbahnt.

Ehe wir die Geschichte der protestantischen Auslegung der Apoc. seit dem 18. Jahrhundert weiter verfolgen, werfen wir einen Blick auf die Katholische seit dem 17. Jahrh. Die Römische Kirche hat, wegen ihrer hierarchisch-gesellschaftlichen Kirchenbegriffs, keinen Sinn für das proph. Wort. Je mehr sich aber die protestantische antipapistische Deutung der Apoc. consolidirte und selbst bei frommen Katholiken Eingang fand, desto mehr mußten die Jesuiten, diese treuen Vorkämpfer Roms, sich getrieben fühlen, dagegen zu reagieren. Nun ist aber von jeher die Exegese Roms schwache Seite gewesen und hier befanden sie sich, den Protestanten gegenüber, die keineswegs den von Rom verhorrescirten Chiliasmus lehrten, sondern an der aus dem Mittelalter überkommenen, traditionell gewordenen kirchenhistorischen Deutung festhielten, in großer Verlegenheit; denn diese konnten selbst in ihrer antipapistischen Deutung sich auf mittelalterliche Ausleger berufen. Der Versuch einige der gezeigten Greuel auf Luther und die Reformation zu deuten, führte zu keinem Ziel. Es mußten also wirklich neue Wege eingeschlagen werden, um dieser lästigen Deutung sich zu entledigen. Die Jesuiten legten Hand ans Werk und schrieben Commentare über die Apocalypse. Diese von den Jesuiten veruchte Auslegung war übrigens nicht bei allen gleichmäßig. Es sind drei Wege, auf denen man zum erwünschten Ziel zu ge-

langen suchte. Entweder man verlegte die Erfüllung der dem Papiismus unangenehmsten Weissagungen in die Vergangenheit und bezog die Weissagung von den beiden Thieren und Babylon auf den Sturz des heidnischen Rom, oder man lösete den prophetischen Gehalt der Weissagung ganz auf und sah nur bildliche, allegorische Darstellungen allgemeiner Wahrheiten in den Gesichtern des Johannes, — oder man faßte die Weissagung in abstracter Weise eschatologisch, indem man die Zukünftigkeit des Antichrists, des falschen Propheten und Babylons zwar zugab, aber in möglichst weite Ferne verlegte und allen Zusammenhang nicht bloß mit der voraus gehenden Entwicklung der Kirche, sondern auch mit der Heilsgeschichte zerriß. Da man zugleich antichilastisch die Schlußweissagung vom Reich leugnete, so schwebten diese an das Ende der Zeit verlegten Weissagungen in der Luft und waren bloße Curiosa der Zukunft.

Der erst bezeichnete Weg ist später von protestantischen Nationalisten und was die beiden Thiere und Babel anlangt von Dr. Hengstenberg wieder eingeschlagen worden, auch den zweiten hat Dr. Hengstenberg in seinem Commentar über die Apocalypse vielfach betreten. Gegen den dritten haben die Protestanten eifrigst Einsprache gethan und gewiß mit Recht.

Kehten wir zur protestantischen Auslegung zurück. Der von Bengel eingeschlagene Weg wurde vom Rationalismus nicht weiter gefolgt. Da der Rationalismus die Richtigkeit der Apocalypse verwarf und in denselben Gedanken eines Judenchristen sah, der über Zeitverhältnisse phantastirte, so hatte er für ein Buch, das er mit apokalypstischen Erzeugnissen der spätern Zeit auf eine Linie stellte und aus diesen sogar erklärte, kein eigentliches Interesse. Als er jedoch später sich mit der Erklärung befaßte, konnte es ihm nur Bezug haben auf zeitgeschichtliche Verhältnisse; Nero, der nach der Sage wiederkommen sollte, war der Antichrist, das ganze bezog sich auf den Sturz des Heidenthums. Andere sahen darin eine Weissagung auf die Zerstörung Jerusalems. Der Charakter der Weissagung war aufgegeben.

Erst in neuester Zeit hat die evangelische Theologie nicht bloß den eschatologischen Fragen sich mehr zugewandt, sondern auch die Apocalypse von richtigen Principien der Schriftauslegung aus zum Gegenstand ihrer exegetischen Forschung gemacht. Man hat die Apocalypse als Schluß aller Heilsweissagung und in ihr die Weissagung vom Reich wieder erkannt und versucht, sie in ihrem heilsgeschichtlichen Zusammenhange mit der übrigen Weissagung zu erklären. Die Schrift Hofmann's über Weissagung und Erfüllung bildet hier einen Wendepunct. — So lange man im Kampfe gegen schwärmerische Apokalypstiker die Waffen nicht sich holt aus der Kammer Gottes, sondern aus den noch so trefflichen Arbeiten des 17ten Jahrh., oder gar aus eigenen „orthodoxen“ Phantasieen, wird es auch nicht gelingen, Sectirer zu überzeugen oder von den Gemeinden fern zu halten.

Zum Druck befördert im Namen des Conseils der Kaiserl. Universität Dorpat.
Dorpat, am 23. Mai 1859.

Rector Bidder.

I. Abhandlungen.

1. David Fr. Strauß und Dr. Ferd. Chr. Baur

und

Das Zeichen des Propheten Jonas.

Von

Dr. M. v. Engelhardt.

Da die Schriftgelehrten von Christo ein Zeichen begehrt, auf daß sie an ihn zu glauben vermöchten, antwortete er ihnen: „diese böse und ehebrecherische Art sucht ein Zeichen; und soll ihr kein Zeichen gegeben werden, denn das Zeichen des Propheten Jonas“ und wies damit hin auf seine Auferstehung. Für alle Zeiten gilt dieses Wort des Herrn. Dem Unglauben sind seine Wunder und seine Worte nichts; für ihn ist auch heute kein anderes Zeichen, als das des Propheten Jonas. Zum Beweise diene Folgendes.

Noch sind nicht fünf und zwanzig Jahre verflossen, und schon ist das Leben Jesu von Strauß ein fast vergessenes Buch. Der Schlag, den der seiner Zeit so berühmte Mann gegen das Fundament des Christenthums, gegen den historischen Christus und gegen die evangelische Geschichte, geführt hat, und der Vielen todbringend schien, — er hat sich unwirksam erwiesen. Wir wagen diese Behauptung, obgleich wir zugestehn, daß Strauß von keinem Theologen widerlegt ist, und daß ihm gegenüber kein Theologe die Wahrheit der evangelischen Geschichte und die Abfassung der Evangelien durch inspirirte Männer Gottes bewiesen hat. Niemand wird behaupten wollen, daß „das Leben Jesu Christi“ von Neander in seiner unentschiedenen und vermittelnden Haltung im Stande gewesen sei, den gefährlichen Gegner zu überwinden. Und ebenso wenig wird Erhard's entschiedener Ton durch die Resultate seiner

Forschungen gerechtfertigt. Weder Harleß noch Hoffmann, weder Krabbe noch Tholuck dürfen das Verdienst in Anspruch nehmen, die Evangelien und die evangelische Geschichte vor dem Untergange gerettet zu haben. Selbst dem Fleiß und Scharfsinn Wieseners wird diese Palme Niemand zuerkennen. Und dennoch hat Strauß eine Niederlage erlitten; und er darf sich nicht rühmen, wohl ver-
gessen aber nicht überwunden zu sein. Er ist besiegt. Aber der Ruhm des Sieges gebührt Niemand, als allein dem Worte Gottes. Es hat sich als unüberwindlich bewiesen denen gegenüber, welchen es ein Stein des Anstoßes und des Aergernisses war. Sie, die über dasselbe hergefallen sind, sie sind zerschellt. Die Evangelien haben nämlich ihre Feinde, zu deren Organ Strauß sich gemacht hatte, zu Konsequenzen hingedrängt und zu Eingeständnissen gezwungen, aus denen hervorgeht, daß sie auf eine Thorheit gerathen sind. Die negative Kritik seit Strauß hat sich also entwickeln müssen, daß aus ihrem Entwicklungsgange klar wird, wie unhaltbar der Standpunkt ist, von dem aus sie gegen die Glaubwürdigkeit der Evangelien und ihrer Geschichte operirt. Mag Jemand nun auch seinerseits in Zweifel sein, ob er dem Evangelium glauben soll oder nicht, er wird jedenfalls Angesichts des merkwürdigen Entwicklungsganges der negativen Kritik eingestehn müssen, man komme bei Verwerfung der Evangelien zu noch größeren Schwierigkeiten und noch unerhörteren Annahmen, als die sind, welche dem Menschen von der christlichen Kirche bei Verkündigung der Heilthatsachen zugemuthet werden. In so weit das sich darthun läßt, insoweit behaupten wir, seien Strauß und seine Gesinnungsgenossen dem Urtheile der Geschichte verfallen, und es habe die Nichtbeachtung, welche sein berühmtes Buch gegenwärtig erfährt, ihren Grund in einer wenigstens instinktmäßig richtigen Würdigung der Sachlage.

In dem Folgenden können wir um so mehr auf Zustimmung derer rechnen, gegen die wir kämpfen oder die zu überzeugen wir beabsichtigen, als wir uns auf einen Gewährsmann stützen wollen, der in den Augen kritischer Leute gut angeschrieben ist und bei allen einen guten Geruch hat, die auf freisinnige und vorurtheilsfreie Geschichtsforschung großes Gewicht legen. Es ist ein Mann,

dem Schärfe der Kritik sicherlich jedermann zugestehen und dessen große Verdienste um die Wissenschaft, namentlich um die Dogmengeschichte und die Einleitungswissenschaft Niemand leugnen kann. Es ist Dr. Ferdinand Chr. Baur. Er hat ohne Zweifel die Synagoge wesentlich gefördert, indem er nicht nur die gläubige Theologie zum Kampfe anregte und zur Vertheidigung aufrief, sondern auch ganz neue Gesichtspunkte für die Behandlung dieses Faches aufstellte und dadurch seinen Gegnern die Waffen in die Hand gab, um gegen ihn die gute Sache der h. Schrift mit größerem Erfolge als bisher zu vertheidigen. Auf seine Anschauung von der Entstehung der Schriften des N. T.'s haben wir hier nicht weiter einzugehen; nur auf einige Stellen seiner Schriften wollen wir aufmerksam machen, die unserer Meinung nach von der theologischen Welt nicht in dem Maße gewürdigt worden sind, wie sie es verdienen.

Dr. F. Baur giebt in seinen „Kritischen Untersuchungen über die canonischen Evangelien“ Tüb. 1847 einleitend eine Geschichte der Evangelienkritik und wird dadurch veranlaßt zu einer Besprechung des in dieser Geschichte epochemachenden „Leben's Jesu“ von Strauß. Dr. Baur macht auf die Bedeutung aufmerksam, die dieses Buch habe, trotz dem, daß es eigentlich keine Kritik der Evangelien sondern vielmehr der evangel. Geschichte sei. Durch den Nachweis des mythischen Charakters der evangel. Geschichte sei natürlich eine andere als die bisher in der Kirche herrschende Vorstellung über die Art und Weise der Entstehung evangelischer Schriften von selbst gefordert. Strauß habe die kritischen Bestrebungen seiner Vorgänger wie in einen Brennpunkt vereinigt und mit glänzendem Erfolge gegen die geschichtl. Glaubwürdigkeit der Heilthatsachen operirt. Obgleich er nur die Konsequenzen gezogen habe aus Prämissen, über die man sich schon vor ihm verständigt hatte, obgleich er sich eben nur zum lebendigen Mittelpunkte des ganzen kritischen Zeitbewußtseins gemacht habe, sei doch das Staunen so groß und der Schreck so gewaltig gewesen, weil Strauß der Zeit ihr eigenes Bild vorgehalten und ihr unwillkürlich zum Bewußtsein gebracht habe, daß man über die evangelische Geschichte und somit auch über die Entstehung der Evangelien nichts wisse. Strauß habe alles, was man bisher für Licht hielt, ausge-

löscht und auf's kräftigste in Erinnerung gerufen, daß man sich im Dunkeln befinde. Das Wissen von dem Nichtwissen sei aber die Voraussetzung jedes wahren Wissens, und in f. f. sei der Fortschritt zu „einer höheren Gewißheit über die Wahrheit der evangelischen Geschichte“ nur möglich auf Grundlage der Strauß'schen Kritik und ihrer Resultate. Den Weg aus dem negativen Wissen zum positiven habe Strauß selbst treffend angedeutet, wenn er sage „in dem Dunkel, welches die Kritik durch Auslöschung aller bisher dafür gehaltenen historischen Lichter angerichtet, müsse das Auge erst durch allmähliche Gewöhnung wieder Einzelnes unterscheiden lernen.“

In der That, Dr. Baur hat Recht, wenn er die „Verdienste“ der Strauß'schen Arbeit lediglich als negative bezeichnet. Denn, wenn Strauß in bekannter Weise nachzuweisen sucht, daß in der gesammten evangelischen Geschichte nichts vorhanden sei, was der kritischen Geschichtsbetrachtung gegenüber auf historische Wahrheit Anspruch machen könne, so ist das zunächst ein rein negatives Resultat. Wenn er aber weiter die Behauptung ausspricht, die evangelische Geschichte sei durchgehends mythisch, oder der Inhalt der Evangelien sei die stehend gewordene, in dem geschriebenen Buchstaben fixirte Tradition, wie sie durch das schöpferische Princip des Mythos sich gestaltet, so scheint das freilich auf den ersten Blick ein positives Resultat seiner kritischen Bemühungen zu sein; aber im Grunde ist es doch keins. Denn die Behauptung, die evangelische Geschichte sei mythisch ist eine so unbestimmte, eine so nichtsagende, daß wir Dr. Baur Recht geben müssen, wenn er sagt, Strauß habe die Lichter ausgelöscht, aber kein neues angezündet, er lasse uns im Dunkeln. Oder drängt nicht die Strauß'sche Aussage sofort zu der Frage: woher stammt die Tradition, und aus welchem Grunde hat das schöpferische Princip des Mythos die Tradition gerade so gestaltet, wie sie in unseren Evangelien vorliegt? So lange diese Frage nicht beantwortet ist, so lange bleibt die räthselhafte Thatsache stehen, daß die evangelische Geschichte, die nun einmal vorhanden ist und deren Existenz unmöglich in mythischen Nebel aufgelöst werden kann, fix und fertig plötzlich aus dem Dunkel aufsteht, geglaubt wird, zu wirken beginnt und den Umschwung der Weltgeschichte hervorruft. Das

ist um so wunderbarer, als, wie Dr. Baur bemerkt, die Evangelien, welche überall und in jeder Beziehung „als ein Werk der Absicht und der Reflexion erscheinen“ unmöglich in der bewußtlos und unabsichtlich sich bildenden Tradition ihren Ursprung genommen haben können.

Wir müssen deshalb auch mit Dr. Baur dem berichtigten Bruno Bauer Recht geben, wenn er behauptet, die Strauß'sche Traditionshypothese sei mysteriös. Ja er hätte Recht in seinem Ausspruch, sie sei ebenso transcendent, wie die alte orthodoxe Ansicht, nach welcher man an die wunderbare Entstehung der Evangelien und an einen wunderbaren Anfang der evangel. Geschichte glaube, — wenn der Glaube an das Wunder eben nichts Anderes wäre, als ein Glaube an ebenso unwahrscheinliche als unvernünftige Dinge. Bruno Bauer will aber keine Communication mit der früheren orthodoxen Ansicht, er will die Brücken abbrechen und die Schiffe verbrennen. Er weist nach, daß ja der Strauß'sche Satz, die evangelische Geschichte habe in der Tradition ihre Quelle und ihren Ursprung, tautologisch sei und nichts Anderes besage als: die evangelische Tradition sei aus der Tradition entstanden. Damit sei aber nichts erklärt; man wisse eben doch wieder nur, daß sie da sei und daß sie entstanden sei, aber wo? und wie? das erfahre man nicht, darüber bleibe man im Dunkeln. Dieses Dunkel hält Br. Bauer natürlich für ganz unerträglich. Denn wozu noch Geschichtsforschung, wozu noch Wissenschaft, wenn man über die mitten in eine historische Zeit fallenden Ursprünge einer Religion, wie die christliche ist, gar nichts Anderes zu sagen weiß als: sie ist eben irgendwie entstanden. Nein, sagt Br. Bauer, wir wissen mehr. Zunächst wissen wir sicher und genau, daß sie nicht aus der Tradition entstanden ist. „Die Ueberslieferung in ihrer mysteriösen Substantialität könne keine bestimmten Werke hervorbringen, sie habe nicht Hände zu schreiben nicht Geschmack, um zu componiren, nicht Urtheilskraft, um das Zusammengehörige zu einigen und das Fremde abzuschneiden. Oder sollen wir, fragt Br. Bauer, eine Inspiration der Gemeine voraussetzen und annehmen, alle Einzelnen, welche diese Erzählung bildeten, ohne daß Einer von dem Werke des Andern Etwas wußte, haben es gerade so getroffen, daß ihre fragmentarischen Schöpfungen, wenn sie ein-

einmal zusammengerietthen, das vortrefflichste Ganze bildeten?“ (vgl. F. Baur „Untersuchungen u. s. w.“ S. 66.)

Aber eine Erklärung muß es doch geben für die Entstehung der evangelischen Geschichte. Br. Bauer wagt es, sie zu geben. Man müsse, sagt er, an die Stelle der bewußtlos sich bildenden Tradition das Selbstbewußtsein eines bestimmten Individuums setzen, in welchem die evangel. Geschichte ihren Ursprung genommen habe. Aber über den Starken kommt der Stärkere. Dr. F. Baur bemerkt auf's schlagendste: „der Unterschied zwischen Br. Bauer und Strauß besteht nur darin, daß er aus jenen Vielen, welche Strauß unter dem Collectiv-Namen der Gemeinde zusammenfaßt, den beliebigen Einen (welchen die Kirche Markus genannt hat) herausgerissen und zum Repräsentanten der Vielen gemacht hat. Durch diese Unterstellung des Einen wird aber der Entstehungsproceß der evangel. Geschichte auf keine Weise erklärt. Der Proceß des Selbstbewußtseins in jenem Einem ist völlig unerklärlich.“ Ja, Dr. Baur hat gewiß Recht, wenn er weiter bemerkt, daß der Eine, welcher zum Schöpfer des Stoffs der evangel. Geschichte gemacht werde, eben dadurch auch Schöpfer einer weltchöpferischen Religion hätte sein müssen, was eine „wahrhaft phantasmagorische Geschichtsbetrachtung“ genannt werden müsse. Also auch mit der Br. Bauer'schen Hypothese ist es nichts, und wir bleiben nach wie vor im Dunkel. Auch die von Weisse und Wilke vorgetragene Ansicht, daß Markus der Urevangelist sei, bringt uns, wie Baur zeigt, um keinen Schritt vorwärts, so lange nicht das schwierige Verhältniß der synoptischen Evangelien zu einander und zum Johanneischen ganz und gar zur Klarheit gebracht ist. „Gelänge dieß nicht, so hätte Strauß immer wieder Recht gegen alle zusammen, er käme nur als der Stärkere über sie, wenn er die eine Hypothese (über das Verhältniß der Evangelien zu einander) mit der andern schlagend, aus diesem bellum omnium contra omnes, den Schluß zöge, daß an allem zusammen nichts ist, daß all unser positives Wissen über die evangelische Geschichte zuletzt immer wieder in ein Chaos zusammensinkt und in einem Dunkel erlischt, in welchem sich nichts Einzelnes unterscheiden läßt.“

Wie nun in dieser verzweifeltsten Rathlosigkeit Dr. F. Baur sich dran macht, durch eine Untersuchung nicht zunächst über die evangel. Geschichte, sondern über die Evangelien und über das Verhältniß der Synoptiker zum Johannes ihnen das Geheimniß ihrer Entstehung abzulauschen, und wie er in dem johanneischen Evangelium den Verräther der Uebrigen erkennt, davon wollen wir hier schweigen. Uns ist das von Wichtigkeit, daß Dr. Baur, nachdem er das völlig Unzulängliche Aller Erklärungen seiner Vorgänger mit schneidender Schärfe aufgedeckt, nachdem er uns immer wieder gesagt hat, daß Nichts bleibe, als das berühmte Strauß'sche „Dunkel“, daß er nunmehr selbst auftritt als einer, der sein Auge durch allmähliche Gewöhnung an das Dunkel befähigt hat, wieder Einzelnes zu unterscheiden, und der nunmehr im Stande ist, die Verbindung wieder herzustellen, die durch jene ominöse Lücke in dem geschichtlichen Zusammenhange zerrissen ist. Also endlich eine Lösung des Räthfels, endlich eine Hoffnung auf Errettung aus dem qualvollen Dunkel! Schon diese bloße Aussicht muß diejenigen erquickern, die sich nicht mit dem Nichts begnügen, das an die Stelle der Lustgebilde des Glaubens getreten ist, und die nicht in wissenschaftlicher Trägheit zufrieden sind mit der Behauptung, der Ursprung des Christenthums sei nun einmal ein Räthsel und bei dieser Erkenntniß könne man sich um so eher beruhigen, als ja dieser räthselhafte Ursprung lediglich von dem gelte, was unwichtig im Christenthume sei, nämlich von der evangel. Geschichte und dem Dogma. Das Wichtige, die Moral sei nichts specifisch Neues sondern nur die von Jesu geläuterte heidnische und jüdische Sittenlehre.

Wir haben nicht nöthig uns auf die Methode einzulassen, nach welcher Baur den Weg aus dem Dunkel an's Licht gefunden hat. Wir müssen aber hervorheben, daß Dr. Baur bei seinen dankenswerthen Bestrebungen, an die Stelle der orthodox kirchlichen Anschauung und der leichtfertigen Bemerkungen seiner Vorgänger über die Entstehung der Evangelien, etwas Neues zu setzen, das Hand und Fuß hat, daß er bei der schwierigen Aufgabe, die ebene Bahn der bloßen Negation zu verlassen und die dornige der Position und Construction zu betreten, mit großer Vorsicht zu Werke gegangen ist.

Erst nach jahrelangen mühsamen Vorarbeiten ist er zu der Ueberzeugung durchgedrungen, daß es ihm gelungen sei, eine natürliche, keines Wunders bedürftige, Erklärung von der Entstehung der heil. Schriften und was damit auf's engste zusammenhängt, des Christenthums zu geben. Es ist ihm gelungen in dem Dunkel, das bisher zwischen der vorchristl. und der christlichen Zeit lag, je mehr und mehr einzelne Gestalten zu erkennen und die Wege und Stege, Brücken und Uebergänge zu entdecken, die über die Kluft hinüberführen, welche bis dahin zwischen der profanen und der heiligen Geschichte befestigt schien. Nur dieser Ueberzeugung, das Problem gelöst zu haben, kann es zugeschrieben werden, daß Dr. Baur es gewagt hat vor einigen Jahren eine zusammenhängende Geschichte des Christenthums und der christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte (1853) herauszugeben. In diesem Werke sollte alles bisher Geleistete zusammengefaßt und den Vorarbeiten die Krone aufgesetzt werden. Es sollte gezeigt werden, daß das Einzelne, was so vielfach Bedenken erregt hatte, sich wohl aneinander füge und ein in sich stimmendes Ganze bilde. An die Stelle der veralteten Vorstellungen und des unhaltbaren Glaubens der Kirche sollte die neue, vernünftige und historisch unantastbare Geschichte des Christenthums treten.

Die Kühnheit des Baur'schen Unternehmens mußte das Staunen und die Bewunderung der Zeitgenossen und vor Allen der Gesinnungsgenossen erregen. Und die gläubigen Anhänger des Alten mußten mit athemloser Spannung das Buch aufschlagen, das Alles überflüssig machte, was bisher als nothwendiges Requisite für die Existenz des Christenthums und als Voraussetzung für seine Entstehung gegolten hatte. Die Erwartung der Freunde und der Gegner Dr. Baur's mußte um so größer sein, als sich nicht leugnen ließ, daß kein anderer Theologe der Gegenwart so geeignet erschien zur Vollbringung des großen Werks als gerade er. Im Besitz einer Gelehrsamkeit und einer Quellenkunde, wie sie kaum ein anderer Theologe der Gegenwart aufzuweisen hat, ausgerüstet mit einem Scharfsinn, der seines Gleichen sucht, und vorbereitet durch langjährige Arbeiten auf dem Gebiete des Urchristenthums war Baur wie

geschaffen dazu die Palme zu erringen, die bisher den negativen Kritikern versagt blieb, und all' die Freisinnigen, all' die Kritischen von dem Alp zu befreien, der sich auf sie legte, wenn sie in den dunklen Abgrund hineinsahen, aus dem das Christenthum und die Urkunden des Urchristenthums plötzlich auftauchten.

Und Dr. Baur that Alles dazu, um die Erwartung auf's höchste zu steigern. Er sagt schon in dem ersten Abschnitt des erwähnten Werks, es sei das Christenthum nichts, als „die natürliche Einheit“ aller vorchristlichen religiösen Denkweisen. „Es enthalte nichts, was nicht, sei es in dieser oder jener Form, auch zuvor schon als ein Resultat des vernünftigen Denkens, als ein Bedürfnis des menschlichen Herzens, als eine Forderung des sittlichen Bewußtseins sich geltend gemacht hätte.“ „Eine übernatürliche Offenbarung wollte ja jede Religion sein, an Anstalten zur Versöhnung des Menschen mit Gott fehlte es auch zuvor schon nicht, und die Gemeinschaft des Menschen mit Gott dachte man sich auch schon durch Wesen vermittelt, welche im Allgemeinen (!) dieselbe Bestimmung hatten, wie der Sohn Gottes in christlichem Sinne.“ (S. 8.) Man brauche sich deshalb über die endliche Entstehung des Christenthums gar nicht zu wundern. Sein spezifischer Vorzug vor der heidnischen und jüdischen Religion bestehe eben „nur in seinem geistigen Charakter und darin, daß es von allem bloß Aeußerlichen, Sinnlichen, Materiellen weit freier sei, als irgend eine andere Religion, tiefer als jede andere in der innersten Substanz des menschlichen Wesens und in den Principien des sittlichen Bewußtseins begründet sei und keine andere Gottesverehrung kenne, als die im Geist und in der Wahrheit.“ (S. 9.)

Ob Dr. Baur diese Behauptungen in dem Nachfolgenden erwiesen hat oder nicht, ob er in seiner geschichtlichen Darstellung sich Willkürlichkeiten erlaubt hat oder nicht, ob er auf grundlose Hypothesen die kühnsten Schlüsse gebaut hat — das hier zu untersuchen kann nicht unsere Aufgabe sein. Wir fassen nur den einen Punkt in's Auge, ob es ihm gelungen sei, die Entstehung des Christenthums aus der vorchristlichen Zeit also zu erklären, daß das Dunkel fortgeschafft ist, das bei all seinen Vorgängern über den An-

fängen des Christenthums und zwar des in den Evangelien enthaltenen schwebt. Uns kommt es nur darauf an, ob „das Wunder des absoluten Anfangs in den geschichtlichen Zusammenhang hineingezogen und in seine natürlichen Elemente aufgelöst ist.“ Denn wir sind ganz der Meinung, die Baur an der Spitze des mehrfach genannten Werks ausspricht, daß auf keinem Gebiete der geschichtlichen Betrachtung Alles so sehr von dem Anfangspunkt abhängt, wie in der Geschichte der christlichen Kirche. Wie wir gezeigt haben, und zwar meist mit den Worten Dr. Baur's selbst, waren an diesem verhängnißvollen Punkte die kritischen Bestrebungen seiner Vorgänger gescheitert. Weil der Anfang des Christenthums ihnen verborgen blieb, mußte ihnen das Christenthum selbst unverständlich sein.

Nachdem nun Dr. Baur gezeigt hat, wie das Heidenthum sich entwickelt, und wie das Judenthum allmählig sich geläutert habe, und nachdem er auseinandergesetzt hat, was in Wirklichkeit Christus gelehrt habe und wie er von Einigen als Messias anerkannt worden und wie er dann gestorben sei, — fährt er mit dem Beginne des zweiten Abschnitts folgendermaßen fort: „Zwischen dem Tode Jesu und seiner Auferstehung liegt ein so tiefes undurchdringliches Dunkel, daß man nach einem so gewaltsam zerrissenen und so wundervoll wieder hergestellten Zusammenhang sich gleichsam auf einen neuen Schauplatz der Geschichte gestellt sieht.“

Man traut seinen Augen kaum, wenn man diese Worte liest. Das ist also das glänzende Resultat der jahrelangen Anstrengungen des größten Kritikers und Kirchenhistorikers, das ist das helle Licht, das er uns anzündet, um das Dunkel zu erleuchten, in das wir durch Strauß und Genossen gerathen waren? Das die Aufklärung, welche die in Finsterniß des Glaubens versunkene Welt von der vernünftigen und vorurtheilsfreien Geschichtsforschung empfängt! Aus dem Dunkel sind wir hineingerathen „in ein tiefes undurchdringliches Dunkel“. Und der kühne Versuch den geschichtlichen Zusammenhang zwischen der christlichen und der vorchristlichen Zeit auf ganz natürliche Weise herzustellen, er endet mit dem Bekenntniß, der Zusammenhang sei „gewaltsam zerrissen.“ Das Bestreben, das Wunder in der Entstehung des Christenthums zu leugnen oder „das Wun-

der des absoluten Anfangs in den geschichtlichen Zusammenhang hineinzuziehen und in seine natürlichen Elemente aufzulösen“ es läuft aus in das Bekenntniß: der gewaltsam zerrissene Zusammenhang sei „wundervoll“ wiederhergestellt! In der That, dieses offene Bekenntniß ist so merkwürdig, daß die Frage sich aufdrängt, ob denn nicht der Zeitpunkt, in den die Lücke und das Dunkel fällt dem Dr. Baur von ganz untergeordnetem Interesse ist, und somit die hier obwaltende Dunkelheit in die Reihe der dunklen Parteen der Geschichte gehört, deren es so manche giebt. Allein das ist offenbar nicht der Fall. Denn schon in dem oben angeführten Satz sagt Dr. Baur, daß man sich nach diesem undurchdringlichen Dunkel „gleichsam auf einen neuen Schauplatz der Geschichte gestellt sieht.“ Also es beginnt ein neuer Abschnitt der Geschichte. Und damit wir uns nicht über die Bedeutung desselben täuschen, fügt Dr. Baur hinzu: „die handelnden Personen sind nun die mit der Kraft von oben und dem Geiste Gottes ausgerüsteten Jünger des Herrn, und das mit dem Christenthum in die Welt eingetretene Princip entwickelt sich in dem ganzen großartigen Zusammenhange der feinen geschichtlichen Dasein bedingenden Erscheinungen.“ Also Baur behauptet, daß erst nach der Auferstehung oder besser durch den Glauben an dieselbe ein solches Zeugniß von Christo möglich gewesen sei, wie es zur Einführung des Christenthums in die Welt als einer neugestaltenden Macht erforderlich war. Ja wir hören weiter: „nur das Wunder der Auferstehung konnte die Zweifel zerstreuen, welche den Glauben selbst in die ewige Nacht des Todes verstoßen zu müssen schienen. In dem Glauben an die Auferstehung, welche den Jüngern zur festesten und unumstößlichsten Gewißheit geworden ist, hat erst das Christenthum den festen Grund seiner geschichtlichen Entwicklung gewonnen.“ (S. 39.)

Ein stärkeres Zugeständniß in Betreff der Bedeutung des Glaubens an die Auferstehung für das Christenthum und die Entstehung der christlichen Kirche und den Beginn einer christlichen Geschichte kann kaum erwartet werden. Die Auferstehung in engster Verbindung natürlich mit der Thatsache des Todes Christi hat auch nach Baur grundlegende Bedeutung. Um so entscheidender ist aber auch

das Bekenntniß, daß ein tiefes und undurchdringliches Dunkel zwischen Tod und Auferstehung liege, daß also der Glaube an die Auferstehung plötzlich aus dem Dunkel des Todes aufsteigt, und daß durch diesen Glauben der geschichtliche Zusammenhang nicht natürlich und begreiflich, sondern „wunder-voll“ wiederhergestellt sei. Fragt man, warum denn das eine so gar große Schwierigkeit darbiete, daß die Jünger an den Auferstandenen glauben: so findet man die Antwort in folgenden Sätzen. „Was die Auferstehung an sich ist, liegt außerhalb des Kreises der geschichtlichen Untersuchung.“ Und „was für die Geschichte die nothwendige Voraussetzung für alles Folgende ist, ist nicht sowohl das Faktische der Auferstehung Jesu selbst, als vielmehr der Glaube an dasselbe.“ Nun, es gehört eben kein großer Scharfsinn dazu, um diese einigermaßen schüchternen Worte auf ihren eigentlichen Sinn zurückzuführen. Das heißt nichts Anderes, als: Christus ist gestorben, aber er ist nicht auferstanden. Auferstehung kann kein geschichtliches Faktum sein. Die Jünger aber haben geglaubt, er sei auferstanden. Freilich ist solcher Glaube unbegreiflich, und das Dunkel, aus dem dieser Glaube aufsteigt, ist tief und undurchdringlich, und der geschichtl. Zusammenhang ist durch solchen Glauben höchst wunder-voll wiederhergestellt. Selbst ein starkgläubiges Gemüth mag an solchem Wunder irre werden. Denn Irrthum kommt ja wohl vor, Aberglaube ist auch schon oft vorhanden gewesen und mancherlei Täuschungen haben sich kräftig der Menschheit bemächtigt; aber daß erst kraft eines solchen Irrthums, kraft einer solchen grenzenlosen Täuschung Menschen „mit der Kraft von oben und dem Geiste Gottes ausgerüstete Jünger des Herrn“ werden; daß nur in solchem Aberglauben das Christenthum zu Stande kommt und die Fähigkeit gewinnt eine neue Geschichte zu begründen, alle Gegensätze zu überwinden, der Welt den Frieden und das Gericht zu bringen, ein Sauerteig zu werden, der alle Verhältnisse durchdringt, umgestaltet, heiligt; mit einem Worte die Fähigkeit, sich als die absolute Religion der Wahrheit und der Liebe durchzusetzen, das, wir gestehen es, übersteigt alle unsere, alle vernünftigen Vorstellungen. Der Glaube an die Thatsache der Auferstehung ist ja so sehr das Alles bestimmende Centrum, daß

Paulus sagt: wäre Christus nicht auferstanden, so wäre unser Glaube eitel. Damit meint der Apostel doch sicherlich auch, daß der Glaube an den Auferstandenen eitel wäre, wenn er nicht auferstanden wäre. Sieht er doch die Auferstehung als den Erweis seiner Gottessohnschaft an. Wie oft beruft er sich darauf, daß der Auferstandene ihm erschienen sei, ebenso wie den andern Aposteln allen, und daß eben dadurch seine Bekehrung zum Glauben an den Herrn bewirkt worden sei. Wie mag man sich nur solchen Erklärungen des Apostels gegenüber, der doch wußte was er sprach, bei der Aushülfe beruhigen, er habe „einen inneren Proceß seines religiösen Bewußtseins“ durchgemacht, und habe auf diese Weise die Gewißheit erlangt, „daß Jesus ungeachtet seines Todes am Kreuze der Messias sei.“? Ist Dr. Baur wirklich davon überzeugt, die philosophische Wahrheit, die er in der Lehre von der Auferstehung wiederfindet, sei es gewesen, welche die Welt überwunden habe, und sie habe in die Köpfe der Fischer von Galiläa nicht anders hineingekommen, als in der kindlichen Vorstellung, der gestorbene Christus sei aus dem Tode wieder lebendig geworden und sei den Jüngern erschienen und habe den in seinem Unglauben verzagenden Thomas seine Nägelmaale gezeigt? Mag Dr. Baur aber auch davon überzeugt sein; Eins bleibt stehn: die Frage, wie kam es zum Glauben an den Auferstandenen, wenn Christus nicht auferstanden ist? Auf diese Frage weiß Dr. Baur auch keine Antwort. Zwischen Tod und Auferstehung liegt ein undurchdringliches Dunkel. Auch ihm bleibt also das Christenthum in seinem Ursprunge und somit ohne Zweifel auch in seinem Wesen ein unauslöslisches Räthsel. Zwar nicht das Christenthum, das er sich zurecht macht und dessen spezifischer Vorzug eben nur der geistige Charakter ist, wohl aber das historische Christenthum, das Christenthum der Evangelien, wenn wir so sagen dürfen, das Christenthum, das in dem Glauben an den Sohn Gottes und an den Auferstandenen besteht, und von dem Dr. Baur als Historiker eingestehn muß, dieses habe die Welt überwunden, Leben und Wiedergeburt gewirkt. Und gerade das ist es, was wir als eine Thatsache von der allerhöchsten Bedeutung geltend machen. Diejenige Theologie, welche den wunderbaren Charakter der evan-

gelfchen Geschichte, die wunderbare Stiftung der christl. Kirche durch den Sohn Gottes, vom Himmel gekommen und vom Tode erstanden, läugnet, sie kann die wunderbare Entstehung des Christenthum's mit blendendem Scharffinn negiren, aber sie kann nie und nimmer die Entstehung desselben natürlich erklären. Sie wird in Folge der Leugnung des wunderbaren Ursprungs aus Gott immer wieder zu der Annahme gedrängt, daß der christl. Glaube und die evangelische Geschichte, mit einem Worte, daß das Christenthum mitten in einer historischen Zeit aus dem Dunkel aufgetaucht sei. Wenn aber das Christenthum in seinem Ursprunge ein Räthsel ist, dem ist auch die Weltgeschichte, die Geschichte der Menschheit ein Räthsel.

Das ist der Triumph der göttlichen Wahrheit, das der Sieg des Wortes Gottes über seine Feinde. Wer das Licht des Gottesworts nicht anerkennen will, wer die Heils Sonne, Christum leugnet, der muß in undurchdringliches Dunkel sich verlieren. Darin besteht der Selbstbeweis der Wahrheit, daß in lauter Räthsel sich verirrt, wer sie nicht glaubt. Die Geschichte der Evangelienkritik lehrt unwidersprechlich, die Entstehung des Christenthums sei geschichtlich und vernünftig allein nicht zu begreifen, und zeigt, daß auch die evangel. Urkunden, die diese Entstehung bezeugen, in ihrem Dasein geschichtlich und vernünftig allein nicht zu begreifen sind. Das Räthsel seiner Entstehung löst das Christenthum selbst; es sagt uns in seinen heiligen Schriften, wie es entstanden sei. Christus der Herr ist der Anfang des Christenthums und er nennt sich in unseren Evangelien den, der in übernatürlicher und übergeschichtlicher Weise, kurz wunderbar in die Geschichte eingetreten ist. Er nennt sich den vom Himmel gekommenen Sohn Gottes, der nicht von der Erde ist. Er ist das Wunder der Wunder und eben darum geschichtlich und natürlich und vernünftig allein unbegreiflich. Und weil er vom Himmel stammt, darum kommt er für die natürliche Geschichtsbetrachtung immer zuletzt aus dem Dunkel. Und wie Er, das Wunder, so sind auch die Evangelien, dieses Wunders Zeugnisse, und in ihm wurzelnd und durch sein Dasein bedingt, ohne jenes Wunder völlig unerklärlich. Weil sie von dem wirklichen Christus und in Kraft eines

überweltlichen Geistes von den Thaten eines Gottes Zeugniß abzulegen, der sich in Christo wunderbar offenbart, sind auch sie für die natürliche Geschichtsbetrachtung ein Räthsel und nicht aus der Geschichte, sondern plötzlich aus dem Dunkel aufgetaucht.

Die Worte Dr. Baur's „zwischen dem Tode Jesu und seiner Auferstehung liegt ein so tiefes undurchdringliches Dunkel, daß man nach einem so gewaltsam zerrissenen und so wundervoll wieder hergestellten Zusammenhange sich gleichsam auf einen neuen Schauplatz der Geschichte gestellt sieht“ — werden ein denkwürdiges Zeugniß sein und bleiben für die Wahrheit der evangelischen Geschichte und für die Göttlichkeit ihres Ursprungs. Sie ist durch dieses Zeugniß aus dem Munde eines Gegners glänzender gerechtfertigt als durch alle Vertheidigungsschriften zumal.

So hat sich denn bis auf den heutigen Tag bewährt, daß denen, die nicht glauben an den Sohn Gottes, die Auferstehung das Zeichen des Propheten Jonas bleibt, an dem sie erkennen müssen, daß Christus und das Christenthum nicht verworfen werden können, ohne daß die Verwerfenden in tiefes und undurchdringliches Dunkel gerathen; daß man den Auferstandenen nicht wegstreichen kann aus der Geschichte, ohne Alles räthselhaft und unbegreiflich zu machen. Der Herr hat ja auf seine Auferstehung oder auf das Zeichen des Jonas hingewiesen nicht in dem Sinne, als ob durch die Auferstehung sofort zum Glauben gezwungen werde, wer sonst nicht glauben will, sondern in dem Sinne, daß der, welcher nicht an den Auferstandenen glaubt, das Gericht des Unglaubens in einer oder der andern Weise an sich erfahren muß. „Wer nicht an den Sohn glaubt, der ist schon gerichtet.“ Und eine Wissenschaft, welche die Auferstehung Jesu Christi leugnet und nur bekennt, daß Andere einst an dieselbe geglaubt haben, ist ebenfalls dem Gerichte verfallen, wenn sie in ihrer hohen Weisheit eingestehen muß, entweder daß das Christenthum plötzlich und „wundervoll“ aus dem Dunkel aufgetaucht, oder zu der abenteuerlichen Lehre gedrängt wird, die Religion der Wahrheit sei aus einer groben Täuschung hervorgegangen und sei nur kraft des Irrthums zur segensbringenden Weltreligion geworden.

2. Zur Gesetzgebung über Ehescheidung und Wiederverehelichung Geschiedener.

Synodalvortrag von

W. Carlblom,

Pastor zu Kobbäfer.

Daß die Geschichte unsere Lehrerin ist, ob auch nicht die einzige, noch auch die hauptsächlichste, ist eine oft ausgesprochene, allgemein anerkannte, nimmer zu leugnende Wahrheit. Wollen wir als gute Protestanten uns allein auf die Schrift gründen, so werden wir dabei zu beachten und zu berücksichtigen haben, wie die Kirche vor Zeiten dasselbe hat thun wollen, und wie sie es thut heutzutage, auf daß wir nicht, uns isolirend, Lustschlösser bauen, in denen wir über die Erde und ihre Verhältnisse uns hinwegschwingen, während wir doch andererseits für die Kirche auf Erden denken und arbeiten, dieselbe bessern und bauen wollen. — Ich darf also auf allgemeine Zustimmung rechnen, wenn ich den durch die Schrift zu begründenden Andeutungen zu einer Ehescheidungs-Gesetzgebung der Gegenwart, eine kurze kritische Umschau in der Vergangenheit und Gegenwart vorangehen lasse. Meine Abhandlung theilt sich demnach in 3 Theile: I. Historisch-kritische Umschau; II. Schriftbegründung; III. Gesetzgebung.

1. Historisch-kritische Umschau.

Die alte Kirche, rechnen wir bis auf Gregor den Großen oder Karl den Großen, und auch die evangelische Kirche hat keine Zeit, in welcher *πορνεια* als einziger Scheidungsgrund für die Gesetzgebung gegolten hätte. Neben beiden steht die römische Kirche mit ihrem Sacramentsbegriff der Ehe und völligem Verbot der Scheidung ¹⁾ *in thesi*, mit welchem Verbot die vielen Annullirungen, Indul-

1) Sagen wir „Scheidung“, so ist immer = *divortium, quoad vinculum*, mit Berechtigung zu zweiter Heirath zu verstehen.

genzen und Dispensationen in *praxi*, wunderbarlich contrastiren. Was die alte Kirche bis auf Konstantin den Großen anlangt, so weit dort von festen Gesetzesbestimmungen die Rede ist, so weise ich auf Dr. Girgensohn's Worte hin, in welchen er das Resultat seiner gründlichen und gewissenhaften Forschung ausspricht: „Ehebruch und *desertio malitiosa* (wohl aber nur in gemischten Ehen), vielleicht auch Abfall zum Heidenthum des einen Theils waren die einzigen Fälle, in welchen die Kirche Ehescheidung nachsah. Gewiß aber wurde in der Regel von den Scheidungen abgerathen, wie die angeführte Stelle bei Justin zeigt, und durch Mißbilligung, jedoch wohl nicht unbedingtes Verbot anderweitiger Wiederverehelichung auch in solchem Fall Geschiedener suchte man sie noch zu beschränken.“ Welche Vermehrung der Scheidungsgründe mit dem Staatskirchenthum eintrat, erfahren wir gleichfalls durch Girgensohn (Mitthlg. und Nachr. 1856, 2. Band). Diese Erscheinung setze man nicht sogleich und ohne Weiteres auf Rechnung weltlicher Gesinnung der Gesetzgeber. Man erkenne auch an, daß mit der zunehmenden Verweltlichung der Kirche das mosaische Princip der Rücksichtnahme auf die Herzeshärtigkeit sich in der Gesetzgebung immer mehr geltend machen konnte. So urtheilt denn auch Melancthon über das Ehegesetz des Kaisers Theodosius, welches — anderweitige erst später aufkommende Concessionen noch ausschließend, — *saevitia* und Lebensnachstellung als Gründe zum *divortium* hinstellt: daß dieses Ehegesetz „*gravi deliberatione piorum*“ gegeben sei (Erlang. Ztschft. 1857, 6. H.). In der evangelischen Kirche galten im 16. u. 17. Jahrh.: 1) *πορνεια*, 2) *desertio malitiosa*, 3) hartnäckige Weigerung der ehelichen Pflicht, 4) selbstverschuldetes Unvermögen, wie theils die Kirchenordnungen, theils die Sentenzen der Theologen zeigen, die das sich erst entwickelnde und vieles unbestimmt lassende Kirchenrecht in *praxi* bestimmen. Ich habe nicht zuviel Nummern gestellt, wenn ich 4 zählte, eher zu wenig, wie wir sehen werden. Vergl. Girgensohn a. a. O. Dazu „Erlanger Ztschr. 1838, Nr. 6“, wo Höfling behauptet, daß unsere alten orthodoxen Dogmatiker in Uebereinstimmung mit den Kirchenordnungen „den Ehebruch mit Recht auch in unnatürlichen Fleischesünden, und bössliche Verlassung auch in der hartnäck-

gen, durch nichts zu überwindenden Verweigerung der ehelichen Pflicht fahen, so wie in der beständigen, unheilbaren Untüchtigkeit dazu, welche sich ein Theil aus Bosheit gegen den andern selbst bereitet hat.“ Die „unnatürlichen Fleischesünden“ sind der 5. Scheidungsgrund; denn ich kann nicht zugeben, daß diese Sünden alle von derselben Bedeutung sind, wie Ehebruch *stricte* genommen. Nehmen wir noch hinzu, daß die alte schwedische R. D. nach dem Vorbilde anderer Cap. XVI, § VII *πορνεία* vor der Ehe mit folgenden Worten als Scheidungsgrund statuiert: „die Ehe kann auch getrennt werden, wann jemand erfähret, daß seine Braut von einem andern, vor oder nach dem Verlöbniß geschwächt worden oder wenn der Bräutigam nach dem Verlöbniß u. s. w., so ist die Lauge vor unsern Augen bedeutend gewachsen. Ein Vergehen vor der Ehe soll Ehescheidungsgrund sein! Wir finden also, ich bitte das im Sinn zu behalten, im 16. u. 17. Jahrhundert, im Zeitalter der Orthodoxy und des Episcopalsystems 6 Gründe zum *divortium quoad vinculum* geltend: 1) Ehebruch *stricte* genommen, 2) *desertio malitiosa*, 3) Weigerung der ehelichen Pflicht, NB. nach bereits consummirter Ehe, als eine *species desertionis*; 4) selbstverschuldete Impotenz, 5) unnatürliche Fleischesünden, 6) *πορνεία* vor der Ehe.

Was speciell die Kenntniß des ersten Jahrhunderts der Reformation betrifft, ist viel zu lernen aus der höchst gründlichen Abhandlung von Hauber: Grundsätze der evangelischen Kirche Deutschlands über Ehescheidung im ersten Jahrhunderte nach der Reformation“ (Jahrb. f. deutsche Theol. 1857, II. Band, 2. Heft). Hauber spricht das Ergebniß seiner Quellenstudien, die er mit reichen Auszügen aus den Quellen selbst belegt, folgendermaßen aus: „Als Scheidungsgründe galten am Schluß unserer Periode (d. i. gegen Anfang des 30jährigen Krieges um die Zeit Joh. Gerhard's) nur Ehebruch, bössliche Verlassung und Quasidesertion, als Verweigerung des *debitum*, indem solche als direct gegen das specifische Wesen der Ehe, *una caro*, gerichtet, angesehen sind. Verbrechen gegen den Gatten durch Eäviten und Insidien (Lebensnachstellung) gelten auch nicht als Ursache des Scheidens, wiewohl we-

der ganz allgemein, noch ohne starke Vertretung der gegentheiligen Ansicht.“ Sehr anschaulich wird dort dargestellt, wie das Kirchenrecht, Anfangs vielfach unbestimmt, sich allmählig bis zu der um die genannte Zeit hervortretenden Bestimmtheit entwickelt hat. Auch wird nachgewiesen, warum die Quasidesertion der Weigerung des *debitum*, von den Theologen, namentlich von Joh. Gerhard als *species der desertio malitiosa* betrachtet, in den Kirchenordnungen fast gar nicht genannt werde, in *praxi* aber gegolten habe. — Wer diese Quellenstudien liest, wird sich davon überzeugen, wie unrichtig drei Ansichten sind, mit welchen heutzutage die äußerste gesetzliche Strenge gestützt wird. Diese drei Ansichten finden wir auch in der „Beilage“ zum estländischen Synodalprotokoll vom J. 1857 vertreten. Gehen wir dieselben nach der Reihe durch.

1) Die Ansicht, daß *desertio malitiosa* nur in dem Sinne als Scheidungsgrund gegolten habe, daß man den Verlassenden nach vergeblichen Nachforschungen als verschollen, und dieses verschollen wiederum = todt geachtet habe. (Beilage, S. 21 u. 38). Diese Ansicht selbst ist eine „bössliche Verlassung“ der geschichtlichen Wahrheit. Die alten Kirchenlehrer waren weit entfernt Verschollenheit = Tod zu nehmen. Nach Blumenbachs „Entwicklung des Eherechts“ (Mitthlg. u. Nachr. 56, 1. Heft) trat erst nach 1700 im Kirchenrecht neben dem sichern Beweis des Todes Verschollenheitserklärung als gleichberechtigt auf. Die *desertio malitiosa* galt als Scheidungsgrund im Hinblick auf den bösen Willen des Verlassenden, ganz gleich, ob derselbe verschollen war oder nicht. Man sah dieselbe ebenso wie den eigentlichen Ehebruch als Zerreißung des Ehebandes an. So Joh. Gerhard in seinem Buche *de conjugio*, welches entscheidend und bestimmend für die Gesetzgebung gewesen: *malitiosa desertio, quantum in se est, foedus et vinculum conjugale nefare dirumpit, unitatem carnis dissolvit, et individuum vitae consuetudinem discindit, ergo desertae personae aditus ad secunda vota jure ac merito patet fieri potest. Nisi desertae personae concedatur potestas novi matrimonii, jure suo absque omni culpa privabitur et perpetuis forte ustionibus ac scortationis periculo exponetur.*

Daher konnte denn auch die *quasidesertio* (d. i. Weigerung der Ehepflicht) als eine *species* der *desertio malitiosa* angesehen und mit Landesverweisung bestraft werden. Ganz unrichtig ist es, wenn die oben erwähnte „Beilage“ S. 21 von den Kirchenordnungen des 16. u. 17. Jahrhunderts überhaupt und S. 40 von der alten schwedischen R.-D. speciell behauptet, daß als bössliche Verlassung nur gelte „ein Verschollensein des einen Theiles außer Landes.“ Die alte schwedische R.-D. vom Jahr 1683 ist uns Allen ja leicht zur Hand. Sehen wir Cap. XVI, § 8 u. 9 an, ob da nur von Verschollensein oder gar nicht von Verschollensein die Rede ist. Ich meine Letzteres. Da sind 3 Fälle bösslicher Verlassung besprochen: 1) wenn einer außer Reichs geht, aus Bosheit und Frevel seinen Ehegatten verläßt und des Vorfages ist nicht mehr beim Gemahl zu wohnen, so soll nach erfolgter vergeblicher Citation Scheidung stattfinden; 2) wenn der Verlassende im Reich bleibt, soll der weltliche Richter dem Verlassenen „rechts verschelfen; 3) wenn eine zuerst unfreiwillige Verlassung in eine böswillige sich wandelt; wenn einer zuerst durch Dienstverhältnisse oder Geschäfte von seinem Gemahl getrennt wird, nachher aber — nun *ipsissima verba* — „im Leben und dennoch auf empfangene Erinnerung, außer unableglichen Hindernissen, keineswegs kommen will, so mag der verlassene Theil in eine andere Ehe treten.“ Also in allen 3 Fällen nichts von Verschollensein, sondern das grade Gegentheil: *desertio malitiosa* ist Scheidungsgrund im Hinblick auf die Bosheit, den Frevel, den bösen Willen, ausdrücklich auch dann, wenn man weiß, daß der Verlassende nicht verschollen, sondern im Leben ist.

2) Es ist historisch falsch, wenn man behauptet, daß die ersten R.-D. der evangel. Kirche feste, ins Einzelne gehende, auf Schrift und Bekenntniß sich gründende Bestimmungen haben. Die „Beilage“ neigt auch zu dieser Ansicht, indem sie S. 37 u. 38 sagt: „weil man in dem Bekenntniß einig ist, so stimmen diese R.-D. (die ersten evangel. nämlich) in allen wesentlichen Vorschriften überein; die kirchliche Ehepraxis bleibt sich gleich in der ganzen Zeit der sogenannten Orthodorie, da man unbedingt an Gottes Wort und das Bekenntniß der Kirche gebunden ist; das Episcopalsystem

blieb bei den alleinigen Gründen der *πορνεια* und einer sehr genauen Verclaudirung der bösslichen Verlassung gewissenhaft stehn.“ Das klingt Alles sehr schön. Ob's aber in Wirklichkeit so fest und einig und gebunden und verclausulirt war? Schon aus dem Vorhergehenden konnten wir, und aus mehreren Kirchenordnungen können wir jetzt noch deutlicher ersehen: daß es nicht so war. 1).

Die Geschichte zeigt uns, daß es von Anfang an keineswegs überall so fest stand, wie man gern heutzutage möchte. Im Gegentheil, so fest die eigentlichen Glaubenslehren den Vätern standen, so wenig erzwingen oder erkünstelten sie eine Bestimmtheit in den Fragen der kirchlichen Lebensgestaltung, die mit Nothwendigkeit noch im Werden, im Fluß waren. Auch die Ehegesetzgebung war noch im Fluß. Es wurde vieles, ja oft das Wichtigste und Schwierigste unbestimmt gelassen, und gar manche Fälle blieben dem Ermessen der Richter anheimgestellt. Diese hatten auf Grund der heiligen Schrift, kaiserlichen und kanonischen Rechtes, so wie der Sentenzen angesehener Theologen nach ihrem Gewissen zu entscheiden. Davin eben erweist sich uns zum Vorbilde der Ernst und die Aufrichtigkeit unserer Glaubensväter, daß sie keinen Schein und keine Machereien leiden.

Es ist geschichtlich falsch, wenn nach Anderen die „Beilage,“

1) Ich gebe einige Beispiele aus den ersten Kirchenordnungen. Die Hannoversche R.-D. vom Jahre 1536. von Urbanus Regius verfaßt, sagt: Wo sich in Ehefachen etwas zuträgt, das man im kaiserlichen Recht nicht wohl entscheiden mag, so nehmen man das göttliche Recht Moses zu Hilfe, denn obwohl das nicht geboten, so sei es doch nicht verboten, und kann Niemand zweifeln, Mose als ein großer Prophet habe gleich wohl gewußt, was im Ehestand ehrbar, ehrlich oder unehrlich sei. Eine andere R.-D. aus jener Zeit stellt zuerst Ehebruch als rechtmäßigen Scheidungsgrund hin und überläßt dann alles andere Scheiden wegen Hinweglaufens und anderer Ursachen halber dem Ermessen des Ehegerichts mit der Weisung, die durch das Gesetz nicht vorgesehene Fälle nach dem heiligen Gotteswort und den gemeinen geschriebenen kaiserlichen Rechten zu erlebigem. Eine 3. R.-D. des 16. Jahrhunderts sagt: die Confistorien sollen in Ehecheidungsfällen nach der Schrift, den gebräuchlichen Rechten urtheilen, und da etliche vornehme Theologen, als Lutherus, Philippus aus der göttlichen Schrift etliche Opinonen vorgebracht, die mit den gemeinen Rechten nicht durchaus vergleichen, so sollen unsere Confistoriales sich auch nach denen richten und fassen. Nun ist's bekannt, daß Philippus *saevitia* und Lebensnachstellung als Scheidungsgründe ansieht. (Vergl. „Gesetzgebung über Ehecheidung“, Erlanger Zeitschrift 1857, 6. Heft). „Lutherk mannfache Opinones“ über Ehecheidung hat uns zuletzt noch Raugmann vorgeführt (Mitthlg. u. Nachr. 1857, 5. Heft)

§. 37 u. 38 behauptet, daß bössliche Verlassung, Lebensnachstellung, hartnäckige Verweigerung der ehelichen Pflicht erst im 18. Jahrhundert in Folge des Territorialsystems, Naturrechts, des Pietismus und Nationalismus als Scheidungsgründe sich geltend machen. Luther sagt, wie die „Beilage“ selbst bemerkt: „die weltliche Obrigkeit solle ein solches (nämlich sich weigerndes) Weib zwingen oder umbringen; wo sie das nicht thut, muß der Mann denken, sein Weib sei ihm genommen von Räubern und umgebracht und nach einer andern trachten.“ Daß Melanchthon Lebensnachstellung und Sävitien, daß die späteren orthodoxen Kirchenlehrer Verweigerung des *debitum* und bössliche Verlassung im oben dargestellten Sinne anführen, wissen wir schon. Dazu bemerken wir nun noch, daß die preussische Consistorial-Ordnung von 1584, und die Württembergische von 1687 Lebensnachstellung ausdrücklich als Scheidungsgrund nennen. Letztere behauptet, daß durch Lebensnachstellung die „*Ehretreue* und *vinculum immediate* lädirt und *substantia matrimonii* sowohl oder mehrers als durch Ehebruch und böshastige Verlassung convellit wird.“ Im 16. u. 17. Jahrhundert giebt's auch schon einzelne Theologen, die nach Melanchthon Lebensnachstellung anführen. Joh. Gerhard selbst, der nicht über *πορνεία* und *desertio* hinausgehen will, sagt doch in Bezug auf Sävitien: *si saevitia sit plane incorrigibilis, desertioni non immerito comparatur*. Auch gesteht er zu, daß die Gründe, welche die Schweizer Reformirten und auch einige Lutheraner zur Vermehrung der Scheidungsgründe veranlassen, *satis probabiles* sind.

Es mag nun Jeder selbst nachlesen und urtheilen: 1) wie wahr der Satz: daß die ganze Zeit der Orthodoxie und des Episcopalsystems gewissenhaft geblieben bei den 2 Gründen der *πορνεία* und einer sehr verlausulirten „bösslichen Verlassung“; 2) wie haltbar ein System ist, das in der Geschichte Stützen suchend, Geschichte macht.

Sehen wir uns in der Gegenwart um, so werden wir, glaube ich, keinen evangelischen Exegeten oder Ethiker finden, der mit Zuversicht und Consequenz *πορνεία* als einzigen Scheidungsgrund für die Gesetzgebung fordert. Die es möchten, werden doch im Hinblick auf das wirkliche Leben und die Geschichte genöthigt, wenigstens

die *desertio malitiosa* hinzuzunehmen. Für diese Behauptung ist uns Girgensohn ein Beispiel, Mitthlg. u. Nachr. 1856, 3. Heft. Ein anderes ist Sartorius, „heilige Liebe“, 3. Abthlg. 2. S. 69. Da heißt es zuerst: „die Kirche Christi kann nach klarem Christwort keinen andern Scheidungsgrund zur ehegerichtlichen Auflösung eines legitim geschlossenen Ehebandes zureichend erkennen, als den Ehebruch, welcher das geistliche Band der Ehe factisch und völlig durchbricht.“ Und nun weiter: „Wenn hienach auch im Falle einer eigenwilligen und hartnäckigen Verlassung eines christlichen Ehegatten durch den andern unchristlich und unverföhlich sich verhaltenden (*malitiosa desertio*) der Verlassene als nicht mehr gebunden bezeichnet wird (1 Kor. 7, 15), so wird das unwiederbringliche Abgeschiedensein des Deserteurs aus aller Lebensgemeinschaft des Gatten, zumal wenn er dem Gebiete der Kirche und des Staats entzichen, auch seinem Abschied aus dem Leben gleichgeachtet, so daß er für die Fortsetzung der Ehe nach vergeblichen Wiederherstellungsversuchen derselben auch rechtlich als todt erklärt werden kann.“ Bei Sartorius also: zuerst kein anderer Scheidungsgrund als Ehebruch; „hienach“ auch *des. malit.* und zwar nicht allein, wenn einer dem Lande entzichen, sondern nur zumal; folglich *des. malit.* im weitesten Sinn, ohne alle Verlausulirung.

Nun noch ein Beispiel aus der Gegenwart, das wir sorgfältig prüfen wollen, da es uns am nächsten liegt. Ich meine die schon mehrmals erwähnte Beilage zum estländischen Synodalprotokoll vom Jahre 1857. Freilich der Verfasser derselben setzt zum Schluß unter anderen Punkten als Ergebnis seiner Betrachtungen fest: „Reducirung der Scheidungsgründe auf das schriftgemäße *minimum* der *πορνεία*, und demgemäß Verbot der Wiederverehelichung für alle aus anderen Ursachen sich Scheidende.“ Ich aber kann nicht zugeben, daß dieser Satz das nothwendige Resultat seiner Auseinandersetzungen ist. Ich glaube vielmehr, daß er im Verlaufe derselben theils direkt, theils indirekt, 7 oder noch mehr sehr zu unterscheidende Scheidungsfälle concedirt, und zwar wie nicht anders verstanden werden kann, mit Berechtigung zur zweiten Heirath. Von Scheidung (*divortium*) wird ausdrücklich „Trennung“ (*separatio* von Tisch und Bett) unterschieden. Der Verfasser

möge mir's nicht verargen, wenn ich seine gute Eins in eine böse Sieben zu verwandeln mir getraue. Irre ich aber, so sei ich mit Haut und Haaren und mit meiner ganzen Kritik ihm preisgegeben.

Aus dem sehr weiten Begriff des Wortes *πορνεία* („Beilage“ S. 15 u. 16. 47) ergeben sich gleich 3 Scheidungsfälle: 1) der eigentliche Ehebruch; 2) die unnatürlichen Fleischesünden aller Art; 3) *πορνεία* vor der Ehe. Gegen diese Fassung des Wort's *πορνεία* ist ja im Allgemeinen nichts einzuwenden. Nur glaube ich nicht, daß Christus Matth. 5 u. 19, von *πορνεία* eines Weibes redend, alles dieses wird gemeint haben. Auch kann man nicht sagen, daß diese 3 eins und vor dem Gesetz ganz gleich zu behandeln sind. Joh. Gerhard in seinem Buche *de conjugio* will ebenfalls nicht zugeben, daß unnatürliche Fleischesünde eigentlichem Ehebruch gleich genommen und gestraft werde. Und nun vollends *πορνεία* vor der Ehe, welche der Verfasser der Beilage insofern auch indirekt als Scheidungsgrund gelten läßt, als er S. 40 die alte schwed. R.=D. als vollkommen schriftgemäß, als ein Segensvermächtniß herausstreicht. Wir haben gesehen, daß diese *πορνεία* vor der Ehe als Scheidungsgrund gelten läßt. Die Beilage verlangt nur die Correctur der alten R.=D., daß *πορνεία* des Mannes vor der Ehe ganz eben so behandelt werde, wie *πορνεία* des Weibes (S. 16. 47). Ich muß gestehen, dieser Scheidungsgrund scheint mir der allerlaxeste und niedrigste — eine starke Concession dem Fleische, und solche Concessionen will doch die Beilage durchaus nicht gelten lassen (S. 29'). Durch *πορνεία* vor der Ehe wird das Eheband doch in keiner Weise zerrissen. Wenn eine Verführung vor der Ehe, nachdem diese legitim geschlossen worden und bestanden hat zur Scheidung ein Recht geben und nicht in allen Fällen verziehen werden soll, so weiß ich nicht mit welchem Recht ein Gesetz Klagen über Lebensnachstellung, die doch das Wesen der Ehe zerrüttet, abweisen darf. 4) concedirt die Beilage *desertio malitiosa*, direkt mit der Klausel des Verschollenseins, indirekt im weitesten Sinne dadurch, daß sie die alte schwed. R.=D. als vollkommen schriftgemäß lobt, und wir

1) Wie viele Ehen müßten da geschieden werden?

haben ja gesehen, daß diese die Kategorie des Verschollenseins bei der *des. malit.* ganz und gar nicht kannte, sondern das gerade Gegentheil. Wiederum eine Concession dem Fleische. Denn ein Christ, der ganz Geist ist, wird sich bei keiner Art der *desert.* beruhigen. Die Beilage muß selbst zugeben, daß im Fall der unvermutheten Rückkehr eine „ekelerregende Bigamie“ entsteht. Und was ist's für eine schwache Anstülpe, die die alten R.=D. bieten, daß der Zurückgekehrte dann aus dem Lande gewiesen werden soll! Ist der Ekel der Bigamie damit auch vor Gott ausgetilgt? Würdte man doch einsehen, daß ohne „Concessionen dem Fleische“ nicht auszukommen ist, man mag's drehen wie man will. Denn die Ehe ist einmal nicht für den Geist, sondern für's Fleisch eingesetzt. Nur dann erhalte das Fleisch keine Concession, wenn es eine Geistlichkeit zum Gesetz machen will, die Gott nicht will gesetzlich erzwungen haben. — 5) statuirt die Beilage S. 21. 49. 50. eine zweite Heirath bei unfreiwilliger Trennung, wegen Militärdienst, z. B., wenn die Wahrscheinlichkeit des Todes erwiesen ist. Das ist dem doch auch über Christi Ausspruch hinausgegangen und, streng genommen, recht lax. Der heilige Geist in der Schrift sagt nicht, daß Wahrscheinlichkeit = Wahrheit ist; dem Fleische zu Gefallen wird's so genommen. Hier kann nichts concedirt, sondern nur gefordert werden, daß legitime Ehen nimmermehr durch solche irdische Lebensverhältnisse geschieden werden. Und nun die Bestimmungen der alten schwed. R.=D. für den Fall einer Bigamie Cap. XVI, § 9: „Näme der vorige wieder und könnte mit genugsamen und glaubwürdigen Beweis darthun, daß er weder nach Hause habe kommen noch einige Nachricht von sich geben können, so hat er Zug sein Weib wieder zu sich zu nehmen und der letztere muß abtreten, da es nicht anders zwischen ihnen verglichen würde; und der ledige Theil hat Macht sich anderwärts zu verehelichen.“ Man bedenke: treue Eheleute werden durch ein Gesetz zu ihrem Schmerz getrennt, dieses Gesetz giebt Anlaß, daß die Liebe in dem Nachbleibenden erkaltet, und Wahrscheinlichkeit des Todes ist hinreichend, damit eine zweite Heirath concedirt werde; dann wieder das Abtreten des Weibes an den vorigen Mann, oder ein Vergleich — also Weiberhandel!

Ist das menschlich, oder „vollkommen auf dem Grunde der Schrift?“ Mose sagt wenigstens in seinem 5. Buch 24, 4, daß solches Abtreten eines Weibes an den vorigen Mann, selbst wenn der Zweite gestorben, ein Greuel ist vor dem Herrn! Ist's nun wirklich so, daß im 16. u. 17. Jahrhundert Alles vollkommen schriftgemäß in der Ehegesetzgebung war, und erst im 18. Jahrh. Territorialismus, Pietismus und Rationalismus Alles vollkommen schriftwidrig und greulich gemacht?! — 6) §. 23 ff. handelt die Beilage das Capitel von den Annullirungen oder Nichtigkeitserklärungen ab, braucht zuerst ganz richtig den Ausdruck „Annullirung der Trauung“, später aber auch (§. 44. 46.) Annullirung der Ehe.“ Von Annullirung der Trauung kann man wohl sprechen, da die Trauung die Ehe nicht macht, sondern nur weiht. Ist aber die Ehe vor Gott in Ordnung, so kann nur, wenn nachher geschieden wird, auch von Scheidung gesprochen werden. Fehlte auch eine menschliche Gesetzesbestimmung bei der Copulation, so ändert das nichts an der Sache. Solche Fehler mögen bestraft werden; daß nur nicht getrennt werde, was Gott zusammengefügt hat! Annullirung oder Nichtigkeitserklärung der Ehe ist eine *contradictio in adjecto*. Denn man kann nicht erklären, daß etwas nicht ist, was doch ist; das Ding an sich bleibt unangestastet und lacht einer solchen Erklärung, oder hier vielmehr wird's Thränen vergießen. Denn es ist doch zu viel verlangt, daß treue Gatten denken: unsere Ehe ist Null, weil „der General sie nicht erlaubt hat.“ Dennoch concedirt die Beilage unserer N.-D. jene *contradictio*, indem sie ihre Ausdrucksweise: „Nichtigkeitserklärung der Ehe“ sich aneignet. Dadurch wird sie getrieben, Scheidung unter dem Namen Annullirung, wegen mangelnder obrigkeitlicher Erlaubniß zu concediren. „Wenn Betrug stattgefunden hat, so kann natürlich die Annullirung gefordert werden“, sagt die Beilage (§. 25). Aber wenn Jemand seine Obrigkeit betrogen hat, so ändert das doch an seiner Ehe gar nichts. Denn die Beilage belehrt uns selbst §. 8: „Von dem Momente der Trauung an ist der Ehebund geschlossen, das göttliche und geistliche Band ist da, es muß nur die so geschlossene Ehe Wesen und Wirklichkeit werden,

durch das in's natürliche Leben gehörige Ein=Fleisch=Sein, die geschlechtliche Gemeinschaft.“ Was hilft also da ein anderer Name! Die Beilage hat selbst kein gutes Gewissen dabei. Darum sagt sie §. 46: „Wie der Eühneversuch vor einer Scheidung vorgeschrieben ist, so muß auch hier gelten, daß die kirchliche Obrigkeit, ehe sie zur Annullirung einer solchen Ehe schreitet, alle Mittel zum Vergleich und zur dadurch ermöglichten Fortführung der Ehe anwendet, und nur im dringendsten Nothfalle zur Annullirung schreitet.“ Democh bleibt nach der Beilage stehn: a) Scheidung (genannt Annullirung) des „vor Gott geschlossenen, Wesen und Wirklichkeit gewordenen Ehebundes“ (§. 8) ist zu fordern, wenn die Obrigkeit absichtlich betrogen worden ist; b) wenn sonst die Erlaubniß der Obrigkeit mangelt, ist *divortium*, (Annullirung genannt), im dringendsten Nothfall concedirt. Starke Concessionen an das Fleisch der Obrigkeit! — — 7) Läßt die Beilage im Einverständnis mit Luther die hartnäckige Weigerung der ehelichen Pflicht als Scheidungsgrund gelten, wenn auch nicht bestimmt und nicht gern, §. 26 u. 27. Das stellt sich so heraus. Für den Fall, daß die Weigerung von Anfang an da ist, ist's gewiß richtig, die Trauung zu annulliren. Sind aber die Eheleute einmal *in sacris* geworden, so ist nach der Beilage eigenen Worten die Ehe da, und kann von „Nichtigkeitserklärung“ nicht mehr die Rede sein. Democh braucht die Beilage auch für den Fall den Ausdruck „Annullirung“ und sagt zuerst: es scheint, daß dieselbe dann nicht zu rechtfertigen. Darauf citirt sie Luthers oben erwähntes dergleichen Wort gegen sich weigernde Weiber, und giebt endlich die Bestimmung: „Dem sich weigernden Theile kann natürlich, falls die Ehe annullirt wird, keine neue Verbindung gestattet werden.“ Hier kann doch nur von „Annullirung“ bei Weigerung nach vollzogener ehelicher Gemeinschaft die Rede sein, da die Annullirung im andern Fall der Weigerung ohnehin nicht in Zweifel zu ziehen ist (§. 51), und von keinem Verbot einer neuen Verbindung gesprochen werden kann, weil noch gar keine Verbindung, sondern nur eine Trauung stattgefunden. Jedenfalls hat die Beilage nicht das Herz sich gegen Scheidung wegen Weigerung in der Ehe zu er-

klären. Daher das „es scheint“ und „falls“ und Citate aus Luther, statt kurz und bündig zu sagen: nein, und bei dem Capitel von den „Annullirungen“ die Weigerung nach der Ehe gar nicht zu besprechen. Dagegen wo dieser Fall hätte besprochen werden sollen, unter dem Capitel von den Scheidungen nach § 126 der R.=D. S. 51 der Beilage, da wird er mit Stillschweigen übergangen. 8) endlich gestattet die Beilage Scheidung wegen absichtlich hervorgebrachter Unfähigkeit S. 51.

Nun bitte ich wiederum, in der Beilage selbst nachzulesen und mich zu richten, ob ich Recht habe mit der Behauptung, daß die Beilage nicht Recht hat, S. 59 abschließlich zu sagen: „Nach allem Vorstehenden muß die evangel.-lutherische Kirche Rußlands bei einer Revision des bestehenden Ehegesetzes in's Auge fassen: Unbedingte Unterordnung aller kirchlichen Ehegesetze unter die heilige Schrift; Reducirung der Scheidungsgründe auf das schriftgemäße *minimum* der *πορνεια*; demgemäß Verbot der Wiederverehelichung für alle aus anderen Ursachen sich Scheidende.“ Dieses „Muß“ leuchtet nach meiner Ansicht gar nicht ein. Es bleibt ganz unklar und ungewiß, was Schriftklarheit und Schriftgemäßheit und Unterordnung unter die Schrift ist. Außerdem aber läßt die Beilage selbst zu dem Ehebruch im eigentlichen Sinn als Scheidungsgründe noch hinzukommen: 1) alle unnatürlichen Vaster; 2) *πορνεια* vor der Ehe; 3) die breiteste *desertio malitiosa*; 4) Wahrscheinlichkeit des Todes im Falle der Trennung durch irdische, namentlich Dienst-Verhältnisse; 5) Mangel der obrigkeitlichen Erlaubniß; 6) Weigerung der ehelichen Pflicht; 7) absichtlich hervorgebrachte Unfähigkeit.

Bei einer Rundschau auf unserem Gebiete wird sich die Wahrnehmung, daß das Bestreben, *πορνεια* als einzigen Scheidungsgrund für die Gesetzgebung hinzustellen, vergeblich, in sich widerspruchsvoll ist, gewiß so oft wiederholen, als dieses Bestreben sich zeigt. Der Blick auf das wirkliche Leben, die Geschichte wird immer wieder nöthigen von dem anfänglich aufgestellten Princip abzuweichen. So wird der Beweis *a posteriori* geführt, daß das Princip selbst einen Mangel hat, einseitig ist, und auf die Nothwendigkeit der Ergänzung durch ein anderes Princip hinweist. Darauf werden wir später

zurückkommen. Wir erinnern hier nur kurz, daß wir dieses Princip schon zu Anfange erwähnt haben: das mosaische Princip der Rücksichtnahme auf die Herzenshärte. Wer für die Gesetzgebung — zumal die staatskirchliche — *πορνεια* als einzigen Scheidungsgrund postulirt, (vergl. Syn.=Protok. 1855) sieht sich vergeblich nach Gemeinschaft in der Geschichte um. Und sollte es uns auf dieser übergeschichtlichen, übermenschlichen Höhe nicht zuletzt schwindlig werden, daß wir allgemach hernieder steigen zu den Menschen mit ihrer Noth, ihrer Schwachheit, ihrer Herzenshärte?! Doch was kümmert's den Einsamen, wenn er sich nur von der Geschichte, nimmer aber von Gottes Wort verlassen sieht? Gewiß, Gottes Wort soll unsere einzige Norm sein, soll uns und die ganze Geschichte richten; Gottes Wort allein soll unser Friede sein auch in der uns vorliegenden Frage! Fragen wir denn nun die Schrift!

2. Schriftbegründung.

Wollen wir verstehen, was die Schrift über Ehescheidung festsetzt, so haben wir zuvor in's Auge zu fassen, was sie über die Ehe selbst sagt. Wenn wir das Wort, das zu Anfang bei der Stiftung der Ehe gesprochen ist, mit den Aussprüchen Christi, Matth. 5 u. 19 und der Apostel, namentlich Pauli an die Epheser und Korinther zusammenstellen, so kann es uns nicht entgehen, daß das *μία σαρκί* nicht die einzige Wesensbestimmung der Ehe ist, zumal wenn es sich darum handelt, was im Reiche Gottes als eine Ehe gilt. Ich sage Ehe im Reiche Gottes, um den ganzen Bund Gottes mit den Menschen vor Christo und durch Christum zu umfassen. Zum Wesen der Ehe gehört nothwendig die Einigung der Herzen in der Liebe zu gegenseitiger Ergänzung und Hilfeleistung in allen Verhältnissen und Beziehungen des Lebens, so sehr, daß das *una caro*, wie es ja auch außer der Ehe möglich ist (1 Kor. 6, 16), in der Ehe nur der Ordnung Gottes entspricht, wenn es Resultat freiwilliger Herzeneinigung ist, die allen Vorbehalt des Auseinandergehens ausschließt. Dem *μία σαρκί* geht voran das Verlassen, Aufgeben der bis zur Ehe festesten, innigsten Liebesbande (Vater und Mutter) und Anhängen dem Gemahl

wie sonst keinem Menschen, und dann: „sie werden Ein Fleisch sein.“ Ferner: „er schuf sie, ein Männlein und Fräulein,“ und: „ich will ihm eine Gehilfin machen, die um ihn sei“ (Ergänzung und Hilfeleistung). Das *μία σαρκ* ist also Resultat, höchste Bethätigung der vollzogenen Herzengemeinschaft, und andererseits Basis für den vollen Fortbestand derselben. So haben wir das *μία σαρκ* in der Ehe zu bestimmen, um einen scharfen Gegensatz gegen *πορνεία* einerseits und Nothzucht andererseits zu gewinnen. Der Ehebund im Reiche Gottes aber, soll er ein wahrer, dauernder sein, ruht auf dem Bunde mit Gott. Nur die mit Gott zusammengefügt sind, in Furcht und Liebe, sind in voller Wahrheit durch Gott mit einander zusammengefügt. Vgl. dazu die schönen Auseinandersetzungen bei Sartorius a. a. O.; auch K. J. Nitzsch „System“ § 199 und Bäckmann Mitthlg. und Nachr. IV, 4, 1843.

Hieraus können folgende Consequenzen gezogen werden: 1) Ist zu entscheiden, ob eine Ehe legitim geschlossen worden ist oder nicht, so ist vor Allem darnach zu sehen, ob sich das Herz gefunden hat zum Herzen, ohne allen Zwang und Vorbehalt, bis zum *una caro*. Nicht die Copulation, überhaupt Nichts kann den fehlenden Zug der Herzen ersetzen. Das *una caro* abstrakt macht auch nicht die Ehe. Ist dasselbe erzwungen, so kann ja gerade, wie es Beispiele giebt, dem bezwungenen Theil es recht gegenständlich werden, daß nicht Neigung, sondern die tiefste Abneigung da ist, auf welche doch nicht ein lebenslänglicher Bund zu gründen ist.

2) Das *μία σαρκ* in der Ehe wird vor Gottes Augen geradezu zur *πορνεία*, wenn es durch Menschen erzwungen, und nicht, wie oben gesagt, Resultat der Herzengemeinschaft ist, *μία καρδια* und *μία σαρκ* gehören zusammen.

3) Es kann daher im Fall des erzwungenen „*una caro*“ wohl von Annullirung der Trauung die Rede sein, während wenn die obrigkeitliche Erlaubniß, oder sonst etwas äußerliches, an der Legitimität der Ehe vor Menschen fehlt, bei Trennung derselben nur der Ausdruck „Scheidung der Ehe“ gebraucht werden sollte.

4) Uebertreibt man das „*una caro*“, läßt man es erste, ja einzige Wesensbestimmung der Ehe sein im Reiche Gottes, so verliert man das Recht auf die Fortführung der Ehe zu bestehen, wo jenes eine Unmöglichkeit geworden ist, z. B. durch körperliche Verletzung, gänzlichliches Unvermögen, Wahnsinn oder Ausfaß. Oder aber man ist in den beiden letztern Fällen genöthigt die eheliche Gemeinschaft als ein Recht zu fordern, damit die Ehe nicht aufhöre eine Ehe zu sein. Allerdings sind, wie wir bei Hauber lesen können, die Alten in Bezug auf den Ausfaß im Urgiren des „*una caro*“ so weit gegangen.

5) Wenn der Ehebruch als einmalige, vorübergehende, bereute, Verirrung erscheint, namentlich auf Seiten des Mannes, ist er nicht als das *vinculum* völlig zerstörend anzusehen. Wer wollte es da wagen, dem Hartherzigen, die Verführung Versagenden, vielleicht auch der Lösung des Bandes im Gelüsten nach einer andern Heirath sich Freunden das „Unschuldig“ zu sprechen.

6) Dagegen kann das Eheband wesentlich zerrissen sein, ohne daß Ehebruch im eigentlichen Sinne vorgekommen. Dieß gilt von der *desertio malitiosa*. Wer hartnäckig und unverbesserlich seinen Gatten verläßt, um deß willen er Vater und Mutter verlassen sollte und ihm hartnäckig die eheliche Gemeinschaft, das „*una caro*“ versagt, hat doch factisch das *vinculum* gelöst. So sieht's, wie wir sahen, Joh. Gerhard an. Ferner auf die Hilfeleistung, als bei der Stiftung der Ehe ausgesprochenes nothwendiges Stück derselben geseh'n, glaubt schon die Württembergische Ehegerichtsordnung vom Jahre 1687 sich berechtigt von der Lebensnachstellung auszusagen, daß dieselbe die Substanz der Ehe mehr lädirt, als *πορνεία* und *desertio*. Dazu bemerkt Hauber: „Wie sollte auch dieses die Substanz der Ehe nicht angreifen, wenn, der dem andern zum Gehilfen von Gott gegeben ist, ihm statt dessen nach dem Leben trachtet? Nur, wenn man das „*una caro*“ übertrieben betont und den körperlichen Ehebruch als solchen in absolute Höhe über alle andern Verletzungen der Ehepflicht hinaufschraubt, ist es möglich, die Verletzung der gleich wesentlichen Seite der ehelichen Treue, das *mutuum adiutorium*, das unsere Reformatoren bei der Frage von

der Scheidung wegen Unglücks so trefflich hervorheben, eine Verletzung, welche die gegenseitige Hilfeleistung durch Wordanschläge in ihr direktes Gegentheil verkehrt, als eine die Substanz der Ehe nicht berührende anzuseh'n." In des alten Bückners Handconcordanz finden wir unter dem Artikel Ehe § 6 die Notiz: „der Ehebund (ein heiliger Bund, dessen Gott Zeuge ist) wird eigentlich durch Nichts aufgehoben, als durch den Tod, Ehebruch, und wenn Eines das Andere boshaft verläßt oder Eines dem Andern nach dem Leben steht.“

Ich habe nicht gesagt, daß ich Hauber und Bückner ohne Weiteres beistimme. Ich will zunächst nur auf die Schwierigkeit der uns vorliegenden Untersuchung und auf das Gewicht jener Consequenzen hingewiesen haben. Sagte doch auch Joh. Gerhard, „daß die Gründe, die zum hinausgehen über *πορνεια* und *desertio* drängen können, *satis probabiles* sind. Auch möchte klar sein: 1) daß *πορνεια* nicht einziger Scheidungsgrund für die Gesetzgebung sein kann; 2) daß die einzelnen von Ehebruch und Ehescheidung handelnden Schriftstellen nur im Zusammenhange mit dem Schriftganzen dürfen angesehen werden. Stützt man die These: „*πορνεια* einziger Scheidungsgrund“ auf die einzelnen Stellen, Matth. 5 u. 19, und behauptet damit das Vollkommene getroffen zu haben, so möchte Rom, auf andere Schriftstellen sich stützend, der protestantischen Gesetzgebung gegenüber Recht haben, wenn es auch in jenem Falle nur *separatio* und nicht *divortium* statuiert, wenn es den „Begriff der Ehe in seiner ganzen Tiefe mißt und versteht und dieselbe als über alle gegenseitigen Verschuldungen erhabene und also schlechthin unauflöslliche Verbindung“ auffaßt; wenn es die von Christo zugelassene Ausnahme als nur für das jüdische Gesetz gültig ansieht, während der „Geist und die Vollkommenheit des christlichen Rechts“ diese Ausnahme nicht gestatten. (So Ferd. Walter Kirchenrecht, S. 566 u. 567). Denn indem die protest. Gesetzgebung auch im Fall der Scheidung wegen Ehebruch einen Sühneversuch vorhergehen läßt, gesteht sie zu, daß Versöhnung auch in diesem Fall das Vollkommenere ist, als eine zweite Heirath. Schon Luther räth, wie die „Beilage“ beistimmend

berichtet, „falls der ehebrecherische Theil Buße thue, den Unschuldrigen dringend zur Vergebung zu ermahnen; will das nicht helfen, wohl an, so laß Recht gehen.“ — Nun macht Rom das christlich Vollkommene zum Gesetz, wir aber wollen bloß dringend dazu ermahnen; ergo hat Rom mehr Recht — vom gesetzlichen Standpunkt aus gesprochen.

Und doch brauchen wir das Gericht der heiligen Schrift Rom gegenüber nicht zu scheuen, indem wir Scheidung der Ehe nach der Schrift für erlaubt halten. Denn es ist uns nicht nur nicht geboten, sondern vielmehr verboten, die christliche Vollkommenheit durch ein äußerliches Gesetz zu erzwingen. Davon werden wir uns überzeugen, wenn wir nun die einzelnen Schriftstellen ansehen.

Zunächst Matth. 5 u. 19. Daß hier *πορνεια* im engeren Sinn, im Sinne thatsächlichen, fleischlichen Ehebruchs zu nehmen, daher auch eigentlich nicht an unnatürliche Fleischiünden, am wenigsten an *πορνεια* vor der Ehe zu denken ist — wird heutzutage wohl Niemand ernstlich bestreiten wollen. Christus spricht von dem während der Ehe begangenen Vergehen eines Weibes, welches den Mann berechtigen kann, sich von ihr zu scheiden. Wenn aber Matth. 5, 32. steht: „wer sich scheidet u. s. f. macht, daß sie die Ehe bricht, Matth. 19, 9. statt dessen: „der bricht die Ehe, so ist diese zweifache Ausdrucksweise aus dem besonderen Zusammenhange, in welchem jeder dieser Aussprüche steht zu erklären. Matth. 5. enthüllt Christus die Tiefen des Verbots: „du sollst nicht ehebrechen“, legt den wahren geistlichen Sinn desselben auseinander, wie ja in der Bergpredigt nicht anders zu erwarten ist. Das Gebot: „du sollst nicht ehebrechen“, kann auf doppelte Weise übertreten werden: 1) positiv, schon durch Gelüsten: „wer ein Weib ansieht“ u. s. w. Dieses Gelüsten, wie es vor Gott schon so verwerflich ist, wie die That, kann zur That führen, darum: „das Auge, das dich ärgert u. s. w.“; 2) negativ wird das Gebot übertreten von dem, der gegen sein Weib in der Liebe erkaltet, es verläßt, auch ohne gerade eine neue Ehe zu begehren; ein solches Scheiden ist vor Gott auch grobe Uebertretung des Gebots; ein solcher, der sein Weib verstößt, macht daß sie die Ehe bricht, nöthigt sie zu einer

zweiten Heirath, und wird so schuldig an einem doppelten Ehebruch. Was folgt daraus für's Leben, für die Gesetzgebung? 1) wie alles, was Christus in der Bergpredigt sagt, so will er auch dies in's Herz geschrieben haben und kraft seines Geistes erfüllt sehn; 2) Christus setzt es als eine aus der menschlichen Schwachheit hervorgehende Lebensnothwendigkeit voraus, daß das unschuldig verstößene Weib wieder heirathet: „der macht, daß sie die Ehe bricht“, es ist nichts anderes zu erwarten, als daß ein solches Weib nach einer neuen Heirath trachten wird, welche freilich als eine ehebrecherische anzusehen ist, weil die erste nicht rechtmäßig gelöst ist. Diese zweite Heirath entspricht nicht vollkommen der Ordnung Gottes, die Schuld daran aber trägt der sich Scheidende: er macht, veranlaßt, daß sie die Ehe bricht. 3) *πορνεια* ist das Einzige, was einen israelitischen Mann berechtigen kann, sich von seinem Weibe zu scheiden. Dies scheint mir aus Matth. 5 klar.

Matth. 19. wird Christus durch eine versuchliche Frage der Pharisäer veranlaßt zu entscheiden, ob und wann Ehescheidung gestattet ist, und zwar dem Manne. Er sagt: nur im Falle der *πορνεια*. Findet ohne *πορνεια* Scheidung und zweite Heirath statt, so ist diese selbst *πορνεια*, sei es, daß der verstößende Mann ein anderes Weib nimmt oder das geschiedene Weib sich anderweitig verehelicht. Und auch dieses will Christus in's Herz und in's Gewissen geschrieben haben und zwar denen, mit welchen er es zu thun hat, den Kindern Israels. Es ist eine oberflächliche Auffassung, ein Sprung, wenn man bei den Worten: „Ich aber sage Euch“ W. 9 mit der „Beilage“ sogleich bemerkt: „und nun folgt das für die christliche Kirche Bindende.“ Denn 1) für die christliche Kirche ist auch im Fall der *πορνεια* das Gebot der Vergebung und Versöhnung bindend; Joh. 8, 1—11. 2) wollte Christus ja auch die, mit denen er sprach, binden. Sucht er nicht auch der Pharisäer, und in ihnen überhaupt der Israeliten Seelen zu gewinnen? Er spricht doch nicht zu den Kindern Israels von der christlichen Kirche; nein, er spricht jenen in's Herz und in's Gewissen. Dessen, was ihnen um ihrer Herzenshärtheit willen erlaubt war, wollten sie als eines Rechts brauchen. Ihr Gewissen schläft, weiß nichts von der ursprünglichen Heiligkeit und Unauflös-

lichkeit des Ehebundes. Christus weckt sie, restituirt durch sein: „Ich aber“ in ihren Gewissen die ursprüngliche Idee der Ehe, daß sie sich schämen möchten von der mosaischen Erlaubniß Gebrauch zu machen. Christi „Ich aber“ ist nicht als ein neues Gesetz im Gegensatz gegen Mose's Gesetz zu nehmen. Wäre es so, so wäre Christus der Versuchung der Pharisäer erlegen, überwunden, er hätte zugestanden, daß Mose's Anordnung ein Unrecht, eine Abweichung von der anfänglichen Einsetzung der Ehe gewesen, er wäre, wenigstens in den Augen der Leute, mit sich selbst in Widerspruch getreten, da er gesprochen: Ich bin nicht gekommen das Gesetz aufzulösen. Nein, das „Ich aber“ ist gerichtet gegen die Anwendung, die die Israeliten in ihrem Leichtsinn von der mosaischen Concession machten. Und so trägt Christus den Sieg davon in der Versuchung, indem er einerseits Mose vollständig rechtfertigt, und andererseits die Heiligkeit und Unauflöslichkeit des Ehebundes, wie es von Anbeginn gewesen, festhält. Die Pharisäer wollten gern Mose schuld daran sein lassen, daß Ehescheidungen vorkamen. Mose aber hat um der Herzenshärtheit willen nothgedrungen nachgegeben, damit größeres Uebel verhütet werde. Dafür, daß er's gethan, trifft ihn durchaus kein Tadel, im Gegentheil der Herr reinigt ihn von Aller Beschuldigung, und läßt allein die harten Herzen schuld sein. — Haben wir erst Christi Wort stricte in seiner Beziehung auf die genommen, an welche es zunächst gerichtet war, so dürfen wir nun auch die Anwendung auf die Ehe im Gottesreich des Neuen Bundes machen. Und ich denke die Anwendung liegt auf der Hand: 1) wie vormal's Mose, hat die Obrigkeit auch jetzt das Recht, Gesetzesbestimmungen über die Ehe zu geben, da die Ehe, wie Luther richtig sagt, ein irdisch weltlich Ding ist; 2) solange die Herzenshärtheit da ist, und die wird sein bis an's Ende, wird die menschliche Gesetzgebung wie Mose auf dieselbe Rücksicht nehmen können; 3) Die Kirche des Neuen Bundes wird allezeit vom Geiste Christi getrieben, in seinem Namen, ihr Zeugniß gegen die Herzenshärtheit lebendig und kräftig sein lassen. Ihrem Herrn und Haupte nach wird sie ihr „Ich aber“ allezeit in die harten Herzen hinein rufen müssen, will sie sich anders ein gutes Gewissen bewahren. Ob und wie diese beiden Principien,

Nachgeben der Herzenshärte und Zeugniß wider dieselbe, im Leben sich einigen lassen, hat der letzte Theil meiner Arbeit zu entwickeln.

Wir haben aber noch eine Stelle anzusehen: 1 Kor. 7, 15. „So aber der Ungläubige sich scheidet, so laß ihn sich scheiden; es ist der Bruder oder die Schwester nicht gefangen in solchen Fällen (*οὐ δεδουλευται*); im Frieden aber hat uns Gott berufen.“ In diesem 7. Capitel bis zum 15. Verse hat Paulus die Heiligkeit und Würde des Ehestandes gegenüber falschen asketischen Bedenken aufrecht zu erhalten und bespricht verschiedene Fälle. Zuerst die Eheleute sollen einander die schuldige Freundschaft leisten, damit sie nicht vom Satan zur Unkeuschheit versucht werden; dann, ob's auch den Ledigen und Wittvern gut ist zu bleiben, wie Paulus, so mögen sie doch auch freien, um nicht Brunst zu leiden. Nun kommt er nochmals auf die Eheleichen, B. 10 u. 11: sie dürfen sich einander nicht entziehen, das ist das ausdrückliche Gebot des Herrn. Doch des Herrn Christi Gebot ist kein äußerliches Zwangsgebot, darum ist der Fall gesetzt, daß ein Weib sich dennoch scheidet, dann aber soll sie des einmal geschlossenen Ehebundes nicht vergessen und sich wieder versöhnen; auch soll der Mann sein Weib nie von sich lassen. Endlich spricht Paulus auch von den damals häufigen gemischten Ehen zwischen Christen und Heiden oder Juden. Auch eine gemischte Ehe ist eine wahre, ein heiliger Bund, der christliche Theil habe kein Bedenken, daß er durch die eheliche Gemeinschaft mit der ungläubigen Hälfte verunreinigt werde, sondern im Gegentheil: der ungläubige Mann ist geheiligt durch's Weib u. s. f. Der Christ thue auch in diesem Fall, was er kann, den Ehebund festzuhalten. Scheidet sich aber der Ungläubige, dann gilt von dem Gläubigen *οὐ δεδουλευται*. Das kann nur heißen im Gegensatz gegen die vorher von Paulo behauptete Unauflöslichkeit des Ehebundes: die eheliche Gebundenheit hat aufgehört, und es ist kein Verbot noch Hinderniß einer anderweitigen Heirath da, *δεδουλευται* hier = *δεδετα* Röm. 7, 2, und *ελευθερα εστι* 1 Kor. 7, 39. So unsere alten Kirchenlehrer, Kirchenordnungen und die meisten protestantischen Ausleger; so auch die Ethiker Harleß und Sartorius a. a. O. Vergl. auch Nitzsch System a. a. O. und Frommann „bibl. Begrün-

dung der Ehescheidung“. Mitthl. u. Nachr. 2 Bd. 6 Heft. — Was sollte auch *οὐ δεδουλευται* sonst hier heißen? Denn daß der christliche Gatte nicht gehalten ist dem sich scheidenden heidnischen nachzulaufen und die eheliche Gemeinschaft zu erzwingen, ist doch nicht nöthig ausdrücklich zu sagen. *Nemo ultra posse obligatur*. Die Glossen *μενετο αγαμος* aus dem Vorigen hier einzuschalten geht nicht; denn Paulus bespricht hier einzelne Fälle genau; hätte er gemeint, daß der Verlassene unverheirathet bleiben soll, so hätte er's auch ausdrücklich gesagt. Wie stimmt aber B. 15, so gesagt, mit B. 10 u. 11? Ganz gut denk' ich so: Dort wird dem bösslich Verlassenden eine andere Ehe verboten, hier dem unschuldig Verlassenen eine zweite Ehe erlaubt. Wie dieses paulinische Wort mit Christi Ausspruch zusammenklingt, ist auch bald zu sehen. Nach Joh. Gerhard also: *Christus ostendit; causam divortii faciendi, apostolus causam divortii patiendi ac liberationem ob injustam desertionem obtinendi; Christus loquitur de divortium faciente, apostolus de divortium patiente; Christus loquitur de eo qui a conjuge divertit, Paulus de eo, a quo conjux divertit; Christus loquitur de separatione voluntaria, Paulus de separatione invita. Unde quidam ex nostris theologis unam duntaxat divortii causam constituunt, quidam vero duas numerant absque ulla omnino contradictione*. So hat denn die Kirche mit Recht „bössliche Verlassung“ als einen Grund zur Scheidung *quoad vinculum* aufgestellt. Muß denn nicht auch gesagt werden, daß wer beharrlich und hartnäckig seinen Gatten verläßt, dem er nach Gottes Stiftung anhangen sollte, factisch das *vinculum* gelöst hat, mehr als wer einmal im eigentlichen Sinne die Ehe bricht und darauf bereut und treu ist? So ist denn auch von einigen Alten, wie Gerhard berichtet, die *desertio malitiosa* nicht als ein anderes *genus* neben Ehebruch, sondern als eine *species* desselben gefaßt worden. Aber — möchte man noch fragen — wenn nun auch Paulus für eine gemischte Ehe bei Verlassung Wiederverehelichung concedirt, ist denn das auch auf Ehen zwischen Christen anzuwenden? Ja; denn 1) auf dem Verlassen liegt hier der Nachdruck, die Verschiedenheit der Religion thut nichts

zur Sache, wir sehen, daß nach Paulus eine gemischte Ehe eine wahre Ehe ist; 2) ein Christ, der unverbesserlich und hartnäckig seinen Gatten verläßt, ist einem Heiden und Zöllner gleich zu achten. Matth. 18, 17.

Nach Christi und Pauli Wort können demnach Ehebruch und bössliche Verlassung (die wir in dem Sinne unserer alten Kirchenlehrer verstehen) im Gottesreiche des Neuen Bundes als Vergehen angesehen werden, die das Eheband zerreißen und kann in diesen Fällen dem wirklich unschuldig Befundenen eine andere Ehe mit gutem Gewissen zugelassen werden. Wie sollten wir's auch anders ansehen können, wenn wir nicht vergessen wollen, daß die Ehe um des Menschen (und nicht der Mensch um der Ehe willen) gestiftet ist für dieses Erdenleben, und nach dem Sündenfall noch die Bestimmung hat ein *remedium utionis* zu sein, wie die Alten bemerkten, ein Spital der Siechen, daß sie nicht in schwerere Sünden fallen, wie Luther sagt.

Ich habe noch auseinanderzusetzen, was sich mir aus der Schriftbetrachtung ergibt für die

3. Gesetzgebung der Gegenwart, und namentlich unsre.

Wir bedürfen einer gründlichen Revision und Aenderung auf Grund der heiligen Schrift. So sehr ich auch Rauzmann's Polemik gegen Gesetzhaltigkeit und Rigorismus als berechtigt anerkenne, so kann ich doch seiner Position nicht beistimmen: „unser mildes Ehegesetz stimme mit dem Princip des Evangeliums überein, lasse sich mit den Aussprüchen Christi über Ehe und Ehescheidung wohl vereinigen und manifestire sich demzufolge als ein ächt christlich-protestantisches.“ Denn in unserm Gesetz ist nicht unterschieden zwischen Scheidung und Scheidung, alle 10 oder mehr Gründe, z. B. Ehebruch so gut wie empfindliche Kränkungen, heißen gleichermaßen „wichtige“; es sind Scheidungsgründe genannt, die nimmer hätten genannt werden sollen; es fehlt unserm Ehegesetz an ernstem Zeugniß und rechter Zucht wider die Herzenshärte. Darum stimmt's mit dem Princip des Evangeliums nicht, noch auch

speciell mit den Aussprüchen Christi. Das Princip der Rücksichtnahme auf die Herzenshärte macht sich geltend auf Kosten des andern schon vorhin erwähnten Principes, auf Kosten des Zeugnisses von der Heiligkeit und Unauflöslichkeit des Ehebundes. Dieses Zeugniß muß jeder Herzenshärte gegenüber sich vernehmen lassen, will anders die Gesetzgebung den Anspruch machen, eine christliche zu sein. Diese beiden Principien, die wir der Kürze halber, das mosaische und das christlich-kirchliche nennen wollen, hat die menschliche Gesetzgebung zu Grunde zu legen, so, daß sie dem erstern Rechnung tragend, das andere aufrecht erhält. Darf denn aber im Neuen Bunde das mosaische Princip überhaupt noch gelten? Für die Kirche in ihrer empirischen Gestaltung, in ihrer Mischung mit der Welt gewiß. Das gesteht selbst die „Beilage“ S. 56. mit den Worten zu: „Da wir die schon von Mose erwähnte Herzenshärte nicht gänzlich verbannen können, so können wir auch die Scheidungen nicht auslöschen,“ und statuirt demgemäß Trennung von Tisch und Bett im Gegensatz gegen *divortium quoad vinculum*. Sie sollte nur die Konsequenz dieses ihres Zugeständnisses besser bedenken. Schon der Umstand an sich, daß ein Gesetz, in Geboten gestellt, gegeben wird und gegeben werden muß, daß das christliche Volk unter ein Gesetz gestellt wird, belehrt uns, daß die Gesetzgebung des mosaischen Principes nicht entbehren kann. Denn die *ecclesia stricte dicta* bedarf keines äußerlichen Gesetzes; das in's Herz geschriebene Evangelium ist ihr Gesetz. Dem Christenvolk aber muß ein Gesetz gegeben werden, weil es faktisch unter dem Gesetz ist. Nie kann aber ein Gesetz fordern, was nur das Evangelium giebt. Der faktische Zustand der Kirche, an dem wir nun einmal nichts ändern können, d. i. die gesetzliche, nicht frei evangelische, Zugehörigkeit vieler zur Kirche, die Mischung knechtischen und kindlichen Geistes, der bei vielen zu Tage tritt, fordert eine weise Berücksichtigung des mosaischen Principes. Ignorirung desselben kann nur Unheil stiften, wie Vermischung von Gesetz und Evangelium allezeit gethan. Darin eben hat sich die Kirche als eine rechte Mutter an ihren Kindern zu erweisen, daß sie die, welche

ganz oder zum Theil auf gesetzlichem Standpunkt stehn, mit Geduld und Sanftmuth zur evangelischen Freiheit erziehet, nimmer aber evangelisch-sittliche Vollkommenheit fordert und erzwingt. Denn durch Letzteres wird sie nur Zorn anrichten und die Sünde größer machen.

Das gilt nun besonders von der Ehegesetzgebung. Denn diese geht nicht rein von der Kirche aus, wie Bestimmungen über Lehre, Cultus, Gemeindepflege, sondern auch von der weltlichen Obrigkeit, vom Staate. Denn die Ehe ist nicht ein Sakrament, sondern eine göttliche Stiftung für das irdische Leben. Die Obrigkeit, die christliche, hat bei ihrer Gesetzgebung vom Worte Gottes sich leiten zu lassen, und wird eben darum bei aller Anerkennung der Heiligkeit und Unauflöslichkeit des Ehebundes sich die Freiheit nehmen können, so weit der Herzenshärtigkeit nachzugeben, als sie sich außer Stande sieht dieselbe zu bewältigen. Durch Gewaltmaßregeln würde sie nur dem wahren Zwecke der göttlichen Ehestiftung entgegenwirken.

In der Staatskirche und für die Staatskirche geben Obrigkeit und Kirche, letztere als Heilsgemeinschaft und als Heilsanstalt, vereinigt das Ehegesetz. Ist jene genöthigt, besonders das mosaische Princip hervorzuheben, so hat diese zu machen, daß ihr christlich-kirchliches Princip lebendig und kräftig sich erweise. Wie weit das mosaische Princip in Anwendung kommen soll, läßt sich nicht für alle Zeiten zum Voraus bestimmen, es ist der Erwägung christlicher Obrigkeit anheimzustellen, die sich gern von der Kirche berathen läßt. Es lassen sich auch nicht alle einzelnen Scheidungsfälle stricte aufzählen. Daß nur die Principien feststeh'n; dann kann manches zum Voraus nicht zu Bestimmende, nach dem Vorbilde der ersten evangelischen Ehegesetze der Erleuchtung und dem Gewissen christlicher Richter überlassen sein. Darum, vor Allem, der Seufzer und das Gebet: Gott gebe Licht und Kraft durch seinen Geist in die Herzen und Gewissen derer, die zu leiten, zu pflegen und zu richten haben in den Gemeinden! Dann ist's um so besser, je weniger einzelne Scheidungsfälle ausdrücklich genannt sind. Die Gemeindeglieder können dann nicht in dem Gesetzbuch lesen oder durch gottlose Advokaten erfahren, daß in diesen und jenen und noch

vielen andern Fällen Scheidung und zweite Heirath gestattet ist. Sollen wir aber von Seiten der Kirche wünschen, rathen, bezeichnen, so viel als wir bezeichnen können, so wäre das Folgendes. 1) Zu den beiden Neutestamentischen Scheidungsgründen: Ehebruch und *desertio malitiosa* (im altkirchlichen Sinne genommen) werde nur noch genannt lebensgefährliche Mißhandlung, und — wenn's nach gewissenhaftester Erwägung nicht zu vermeiden ist — Unglück, durch welches das *una caro* ganz unmöglich gemacht ist, z. B. Impotenz, körperliche Verletzung. Denn ein Gesetz kann nicht das Tragen eines Kreuzes und den Glauben, daß Gott schon gegen das Brunnstleiden und des Satans Versuchung helfen werde, erzwingen. Von unfreiwilliger Abwesenheit, *πορεία* vor der Ehe, lasterhaftem Leben, Bränkungen, Verbannung als Scheidungsgründen soll jedenfalls nicht die Rede sein. Ich glaube, mit jenen vier Scheidungsgründen kommen wir aus.

2) Jeder einzelne Fall muß wahrhaft geistlich gerichtet werden, damit das Gericht mit voller Wahrheit vor Gott sein Schuldig oder Unschuldig sprechen könne. Das ist ein Jammer, wenn diese Sachen äußerlich juristisch behandelt werden.

3) Die Kirche, als Heilsgemeinschaft und Heilsanstalt, kann nur ein ganz gutes Gewissen haben bei Scheidung wegen Ehebruch und *desertio*, und auch hier nur, wenn sie aufrichtig und ernst Seelsorge und Zucht übt und jeden einzelnen Fall sorgfältig behandelt, damit kein Schein und leerer Vorwand da sei.

4) In allen Fällen, wo durch Anwendung des mosaischen Princip's Scheidung und zweite Heirath zu Stande kommt, nachdem alle Besserungsversuche vergeblich gewesen, lege die Kirche Zeugniß ab durch ein besonderes, die Herzenshärtigkeit berücksichtigendes Formular und durch Versagung des Segens, an dessen Stelle eine Fürbitte tritt. So hat vor 20 Jahren schon der selige Höfling gerathen und nach ihm Andere.

5) Auch brauche die Kirche die „Trennung von Tisch und Bett“ als ein Zuchtmittel, doch mit aller Vorsicht und Weisheit, nimmer vergeßend, daß auch diese eine Connivenz gegen die Herzenshärtigkeit ist.

6) Auch den Schuldigen ist, wenn sie unter Zucht genommen, die zweite Heirath zu gestatten nach Luthers Wort: „Laster und Sünde soll man strafen, aber mit anderer Straf, nicht mit Eheverbieten, darum hindert kein Laster oder Sünde die Ehe.“

Schließlich möchte ich noch einem Einwande begegnen, der leicht gemacht werden könnte. Es möchte nämlich Mancher sagen: sind's nicht halbe Maßregeln? Und können wir mit halben Maßregeln uns begnügen? Auf diese Fragen antworte ich: in gewissem Sinne, ja. Denn etwas Ganzes, Vollkommenes, dem wahren Wesen Entsprechendes wird die Kirche auf Erden in keiner Beziehung je darstellen. Es bleibt Stückwerk bis das Vollkommene kommt. Der Du über Halbes in dem Stück der kirchlichen Lebensgestaltung, das wir jetzt bedenken, entrüstet bist, und in der oben dargestellten Weise ein Sanctioniren des Unglaubens, der Herzenshärte siehst: ich frage, wie steht's denn in andern Stücken? Der Bund mit Gott, in der Taufe geschlossen, und nachher confirmirt, von dem der Ehebund ein Abbild sein soll, ist doch auch heilig und unauflöslich, du siehst aber Jahr aus Jahr ein die fürchterlichste Bundbrüchigkeit, die häufig gerade bei der Confirmation zu Tage tritt, an, sanctionirst dieselbe durch Spendung des heiligen Abendmahls, wo sie nicht zu stark hervortritt, begnügst dich mit der halben Maßregel einer allgemeinen Vermahnung, die Viele mit kaltem Blute abschütteln können?! Ferner, du spendest den Segen der Kirche Ehen, wo deine Augen nichts sehen, was den Segen empfängt, sondern eher das Gegentheil. Ist da etwas Ganzes, Vollständiges, Inneres und Äußeres in vollkommenster Harmonie?! Endlich die Separation von Tisch und Bett, widerspricht sie nicht direkt dem Willen Christi und des Apostels? Ist sie nicht bloß eine Zulassung aus Noth, weil das Vollkommene nicht zu erreichen? Und tauchen nicht bei dieser Einrichtung ebendeshalb auch die Fragen und Sorgen auf: wie es da mit der Kirchenzucht, und namentlich mit der Zulassung zum Abendmahl zu halten ist? (Beilage S. 22). Darum ist's eitel gerühmt, daß man mit der Maßregel der „separatio“ über alle Berge kommt. Man kann auch nicht sagen, daß die Kirche durch Anwendung eines besonderen Formular's Acte der Herzenshärte

functionirt; sie bezeugt im Gegentheil, daß sie solche nicht sanctionirt, indem sie den üblichen Segen versagt. Indem sie aber nicht jede Art der Copulation einer vom Staate als rechtlich erkannten, von ihr aber nicht völlig zu billigenden Ehe versagt, bezeugt sie zugleich, daß sie sich nicht getraut, das unter Gottes Walten bestehende Band zwischen Staat und Kirche zu zerreißen. Es fällt mir nicht ein zu behaupten, daß dies der einzige Weg ist, im Gegentheil, ich selbst bin begierig nach Vollkommenem. Das Vollkommene aber, gar nicht mehr Halbe — wer wird das bieten? In welchem Winkel der Erde steckt das Orakel, das mit göttlicher Gewißheit uns verkündigen könnte: so auf ein Haar muß die Kirche auf Erden jetzt und jederzeit gestaltet und verfaßt sein — dann ist nichts mehr Halbes?! — Gottes Haus auf Erden wird immerdar als ein gebrechliches sich darstellen, bis daß der Tag kommt. Darum, so wir nur mit meditatio, oratio und tentatio in die Schrift uns aufrichtig versenken, und so weit wir erkennen, bessern und bauen: so werden wir auch getrost und freudig des Herrn unseres Heilandes warten, der auch den nichtigen Leib seiner Kirche verklären wird, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe, nach der Macht, nach welcher er kann auch alle Dinge ihm unterthänig machen.

II. Mittheilungen.

Aus dem Auslande.

1. Eine lutherische Stimme über die agendarischen Zerwürfnisse in Baden,

von

H. Hansen,

Pastor zu Winterhausen (Badern).

Der positiv religiöse und kirchliche Zug, der seit der ersten Heimführung und gnädigen Rettung Gottes in den deutschen Befreiungskriegen, zwar dann und wann unterbrochen, aber immer wieder mit Energie hervortretend, Deutschland ergriffen hatte, richtete sich nicht bloß auf Wiedergeltendmachung des kirchlichen Bekenntnisses, sondern machte auch Ernst damit, dieses in's Leben einzuführen. Nirgends hatte der kalte, Mark und Bein, Seele und Geist ausdörrende Rationalismus größere Verwüstungen angerichtet, als eben auf dem kirchlichen Gebiete selbst. Bibel, Katechismus und Gesangbuch, diese drei Lebensadern unserer evangelischen Kirche waren in der rationalistischen Periode für eine geraume Zeit unterbunden, und die Erkenntniß des Heils, das da ist in Vergebung der Sünden und in dem Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Heiland der Welt, war dadurch unserem Volke verloren gegangen. Man konnte mit Recht fragen, welches Elend das größere gewesen: die geistliche Knechtung unter den Rationalismus oder die leibliche Knechtung unter Napoleon und das Volk der Franzosen, von welcher jene mit die Ursache war. Von dem einen Gedanken waren nach der Befreiung alle bessern Gemüther der Nation tief durchdrungen: soll das deutsche Volk genesen, so muß es nicht bloß von der französischen Fremdherrschaft, sondern auch von dem eisigen Druck des Vernunft- und Unglaubens, der seinem Wesen so wenig eignet, erlöst und ihm das Evangelium, der Glaube und das Bekenntniß seiner Väter, als die erneuernde Kraft seines Lebens wiederum zurück gegeben werden. Aus diesem, weniger durch Reflexion vermittelten, als mit einer seltenen Eindringlichkeit des Gemüths erkannten und ausgesprochenen Bedürfniß entsprangen die für die Folgezeit so wichtigen religiösen und kirchlichen Bestrebungen für die Jugend, die Er-

wachsenen und die Gemeinde, um die neues Leben bringenden Schätze des Wortes Gottes und der evangelischen Kirche in der Bibel, dem Katechismus, dem Gesangbuch und den öffentlichen Gottesdiensten dem häuslichen und kirchlichen Leben zurück zu gewinnen. Der Zug, welcher von dort ausging, ist nach allen Seiten ein Zug zum Wiederaufbau des verfallenen geistlichen Zion in den Herzen, in den Familien und der Kirche der deutschen Nation.

Wir würden das Wesen dieser ganzen kirchlichen Richtung verkennen, wir würden die eigentlichen geistig bewegenden Kräfte, das Bedürfniß und die Wege zur Abhülfe falsch beurtheilen, wenn wir nicht auf diesen positiven Zug der Buße und des Glaubens im deutschen Volke zurückgingen. Es war ein Glück, daß diese erneuernde Lebensrichtung nicht in verschwommenen Theorien stecken blieb, sondern in sich den Trieb und die Fähigkeit besaß, praktisch zu werden. Sollte der Feind mit Erfolg angegriffen werden, so mußte es auf seinem eigensten Gebiete geschehen, auf demjenigen, wo die Verwüstungen, die er hervorgebracht, am allgemeinsten und tiefgehendsten waren, wo er sein Gift bis in das Herz des Volkes hineingetragen hatte.

Nachdem allmählig dem kirchlichen Bekenntniß in Unterricht und Predigt die ihm gebührende Stellung angewiesen und den verwärferten, glaubensleeren und trivialen Liedern und Katechismen aus der rationalistischen Periode die Art an die Wurzeln gelegt worden war, richtete sich die kirchlich-restaurative Thätigkeit besonders auch auf den Kultus, auf die Ordnung und Zusammensetzung der kirchlichen Gottesdienste. Zwar hatte die Union in Preußen sich gleich von Anfang an eine Agende geschaffen, die das Bedürfniß der gläubigen Gemeinde befriedigen sollte; allein weder das Werk der Union noch die Agende, die dieser Vorschub und Eingang verschaffen sollte, genossen ein solches Vertrauen, daß letztere auch außer Preußen hätte zur Einführung kommen können. Erst mußten gründlichere liturgische Studien vorhergehen, eine tiefere Versenkung in die aufgegebenen reichen Schätze der Kirche stattfinden; mehrere Decennien hindurch sind solche Studien nach verschiedenen Seiten und von verschiedenen Standpunkten aus gemacht worden; aber unter denselben wuchs die Liebe zu den verloren gegangenen und schände aufgegebenen kirchlichen Schätzen und das Verlangen, sie der Gemeinde wieder zurück zu geben. Man spricht von einer „liturgischen Strömung und Bewegung“, die in der Gegenwart durch das ganze evangelische Deutschland gehe; es ist gewiß, daß eine solche vorhanden ist, es kommt nur darauf an, was man darunter versteht. Versteht man darunter

nichts anderes, als eine zufällige, der Zeitmode unterworfenene Bewegung, die, wie jede andere Mode, launisch, unberechenbar und vorübergehend ist, dann hat man weder das Bedürfnis, aus dem sie hervorgegangen, noch auch ihr Wesen verstanden. Wir sehen vielmehr darin das Bestreben der gesammten Richtung, die heiligen Glaubensschätze der Kirche, wie solche in Sündenbekenntnis, Absolution, Glaubensbekenntnis, in der evangelischen Bethheiligung aller Glaubensgenossen am Gottesdienst und an der Anbetung enthalten sind, — wieder für die Gemeinde der Heiligen und Wiedergeborenen und derer, die geheiligt und wiedergeboren werden sollen, zurückzugewinnen; wir erkennen darin das wohlbegründete evangelische Recht, das Bekenntnis in seinem vollen Ernst und in seiner concreten Gestalt in den gottesdienstlichen Gebrauch wiederum einzuführen. Daß diese liturgische Strömung, die aus der evangelischen Neubelebung hervorgeht und mit ihr in Verbindung steht, in unserer Zeit eine allgemeine ist, hat die Geschichte der letzten Jahre hinlänglich gezeigt. Sie findet sich nicht blos, wie natürlich, in echt lutherischen Kreisen, von Baiern an, bis hinauf in die lutherischen Ostseeprovinzen Rußland's¹⁾; sogar in rein reformirten Gegenden hat sich, wie wir aus mehreren Beispielen nachzuweisen im Stande sind, mancher Orten das Verlangen nach einer edleren und kunstvollern Weise des Gottesdienstes, das heißt, nach einer kirchlichen Liturgie, kundgethan. Ja selbst in solchen Kreisen, die gegenwärtig zur Opposition sich geschlagen, gehörte es vor nicht gar geraumer Zeit zur Tagesordnung, über die Kahlheit und Andachtslosigkeit der protestantischen Gottesdienste zu klagen und eine Vermehrung jener auf das Gemüth einwirkenden Elemente der Andacht für dieselbe zu beanspruchen. Sogar die unirte Landeskirche im Großherzogthum Baden, die doch in Verfolgung und Unterdrückung aller lutherisch-kirchlichen Regungen und ihrer Vertreter es allen andern zuvorgethan hatte (wir erinnern an Eichhorn, Haag, Wilhelm u. a.), konnte sich dieser sogenannten „liturgischen Strömung und Bewegung“ nicht ganz verschließen. Auch dort gewannen jene positiv kirchlichen Strebungen, die den Wiederaufbau der verfallenen Kirche im Auge haben, in dem Maße an Umfang und Intensität, als unter der jüngern Geistlichkeit eine ernstere, kirchlichere Richtung den alten vulgären Rationalismus zurückzudrängen schien; und als

1) Besonders auf der livländischen Provinzialsynode scheint, wie der Bericht über die im vorigen Jahre gehaltene Synode zeigt (vgl. in dieser Zeitschr. Heft I. S. 108 ff.), in sehr ernster Weise an einer liturgischen Neugestaltung der dortigen Agende gearbeitet zu werden.

der Oberkirchenrath in Karlsruhe aus gläubigen und gegen die Confessionen, welche durch die Union vereinigt werden sollten, verhältnißmäßig unbefangenen Männern zusammengesetzt worden war, konnte man schon im Jahre 1855 daran gehen, durch die versammelte Generalsynode eine neue kirchliche Liturgie zur Einführung in die Gemeinden vorzubereiten.

Wir mußten diese Worte vorausschicken, um von vorneherein unsere Stellung zu den agendarischen Zerwürfnissen in Baden klar zu machen. Daß eine kirchliche Bewegung dieser Art sich in Baden auch nur erheben konnte, ist uns ein sicherer Beweis, daß sie nicht isolirt steht oder in einer zufälligen Strömung beruht, sondern vielmehr in der kirchlichen Entwicklung der Zeit tief begründet sein muß. Es kann uns hier nicht obliegen, die Bewegung in allen einzelnen Stadien zu verfolgen, von den Vorverhandlungen an, bis zu den Anordnungen des Oberkirchenrathes und den theilweisen Retraktionen desselben; das würde uns hier viel zu weit führen, und ist auch in politischen und kirchlichen Zeitungen und Zeitschriften, besonders von den Gegnern der neuen Agende, vielfach erörtert worden. Auch hat der allezeit schreibfertige Prof. Schenkel in Heidelberg, der selten eine gespannte kirchliche Lage passiren läßt, ohne daß er sie aufnimmt und ihr eine seiner immer gerüsteten Beleuchtungen nachsendet, in der Allgemeinen Kirchenzeitung vom reformirt-rationalistischen Standpunkt aus, eine solche zusammenfassende Darlegung des Thatbestandes und bezügliche Widerlegung der bei der Abfassung der Agende leitenden Motive zu geben versucht. Was wir hier beabsichtigen, ist eine kurze Charakterisirung dieser kirchlichen Erscheinung in der unirten Landeskirche Badens vom unbefangenen lutherischen Standpunkte aus. Sind auch die neulich so laut tobenden Stimmen der Gegner und Feinde der Agende augenblicklich von den Kriegsdrohungen des westlichen Nachbarn übertäubt worden, so bestehen doch die innern Zerwürfnisse, die auf verschiedenen kirchlichen Grundrichtungen beruhen, unversöhnt fort, und wir sind überzeugt, daß die gläubigen Freunde der Agende nicht so leichten Kaufs ein Kirchengut aufgeben werden, an welchem der Schweiß und das Blut der Väter haftet, um das kirchliche Leben in Baden einer Faction preiszugeben, die darauf ausgeht, die Kirche in Atome aufzulösen. Die kirchlichen Zustände in Baden sind freilich im Allgemeinen, besonders durch die Union von 1821 selbst, der Art, daß es erst einer gründlichen innern Heilung bedarf, ehe das kirchliche Wesen überhaupt in eine gesunde Entwicklung hineingeleitet werden kann. Wenn aber auch die Erkenntnis dieses Haupt- und Grundschadens die einzige

Frucht der gegenwärtigen Zerrwürfnisse sein sollte, fürwahr, sie wäre des ernstesten Kampfes und der bittersten Schmerzen wohl werth. Der vorhandene Dualismus zwischen Lutherischen und Reformirten, den keine sogenannte Union aufheben kann, zieht sich wie ein rother Faden durch alle Verhandlungen und Streitigkeiten hindurch und läßt auch beim besten Willen, der freilich auf reformirter und rationalistischer Seite nur in geringem Grade vorhanden ist, keine wahre Versöhnung und Einigung aufkommen. Folgen wir bei näherem Eingehen auf die Sache selbst, so viel als möglich, dem historischen Gange der Verhandlungen, um später die principiellen Einwendungen der Gegner zu beleuchten und endlich die Folgerungen, die für das Ganze sich ergeben, zu ziehen.

Schon in der Vorlage des Oberkirchenraths tritt uns jener Dualismus, zu dem er durch seine Stellung als Kirchenregiment einer unirten Kirche genöthigt war, entgegen, der von vornherein die Keime der Spaltung in sich trug und weder den Lutheranern noch den Reformirten innerhalb der Union gerecht werden konnte. Während der Oberkirchenrath nämlich mit agendarischem Takt eine ausführliche Liturgie aufgestellt hatte, die nach seinen Ansichten die kirchlichen Bedürfnisse befriedigen sollte, glaubte er in einer kürzern der Zeitrichtung und den bisherigen Gewohnheiten Rechnung tragen zu müssen. Die Folge war, daß die Commission sich zu einem wesentlich andern Resultat, als dem in der Vorlage gewünschten, vereinigte, nämlich dahin, daß die allgemein einzuführende Gottesdienst-Ordnung eine möglichst einfache Gliederung haben müsse; dabei sei aber den Gemeinden, welche eine Erweiterung und reichere Fülle des Cultus wünschten, eine vollständiger ausgeführte, reichhaltiger gegliederte, reicher ausgeschmückte Liturgie zu geben, welche jedoch die äußerste Gränze der Erweiterung der Cultusform bilden müsse. Die Commission einigte sich für folgende gewöhnliche Gottesdienstordnung:

Erste Abtheilung.

Gingang.

- 1) Eingangslied (allgemeines Gottesdienstlied) oder Psalmodie. Beim letzten Vers tritt der Geistliche vor den Altar.
- 2) Geistliche: Unsere Hilfe stehet im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat. Amen.
- 3) Geistliche: Gebet, enthaltend:
 - a. Sündenbekenntniß;
 - b. Bitte um Gnade und Ausdruck der Gewißheit des Glaubens.
- 4) Gemeinde: Gesang eines das Gloria ersetzenden Verses.

Oder:

- Geistliche: Sündenbekenntniß.
 Gemeinde: Gesang, etwa: Ach bleib mit deiner Gnade 2c.; oder: Ich armer Mensch, ich armer Sünder 2c.
 Geistliche: Gnadenversicherung.
 Gemeinde: Gesang eines das Gloria ersetzenden Verses, u. s. w.

Warum tritt hier eine so große Scheu vor dem direkten Sündenbekenntniß und der bestimmten kirchlichen Absolution hervor? Warum sind die agendarischen Stücke zum Wechselgesang zwischen dem Geistlichen und der Gemeinde in Gesangbuchverse umgesetzt? Und warum fehlt endlich später das gemeinschaftlich zu sprechende apostolische Glaubensbekenntniß? Hier schon ist aller agendarischen Einfachheit in's Angesicht geschlagen. Es war vorauszusehen, daß diese aus Schwäche hervorgegangenen Zugeständnisse, laut welchen der unkirchlichen Zeitrichtung Rechnung getragen werden sollte, diese nur dazu treiben würde, später das Ganze abzulehnen.

Ein späterer Antrag der Commission offenbart aber vollends ihre Urtheilslosigkeit in Sachen der Liturgie. Wir lassen diesen in extenso folgen: „Sichtlich des Verhaltens des Geistlichen bei der Abhaltung des Gottesdienstes theilt die Commission die Ansicht des Großh. Oberkirchenraths, wornach derselbe bei allen Verrichtungen am Altar, mögen sich dieselben auf sogenannte sakramentale, oder auf sacrificielle Bestandtheile des Cultus beziehen, der Gemeinde das Angesicht zuzuwenden hat.“ Schenkel rechtfertigt diese Maßregel mit der Behauptung, daß der heilige Geist sich nur in der Gemeinde manifestire! Statt des gemeinschaftlichen Betens des Geistlichen mit der Gemeinde gegen den Altar hin, haben wir hier einen schönen Götzendienst, mit der Gemeinde getrieben.

Hatte sich schon in der kirchenregimentlichen Vorlage eine große Unsicherheit und ein gefährlicher Dualismus geoffenbart, der durch die Commission noch erweitert wurde, so trat in den Verhandlungen der Generalsynode selbst die grundsätzliche Spaltung vollends klar zu Tage. Es waren besonders die Lehrer an der Hochschule in Heidelberg, die gegen das ganze liturgische Unternehmen den entschiedensten Widerspruch erhoben. Am billigsten noch sprach sich Prof. Nothe aus: „Ich, sagte er, sehe nicht in der von der Vorlage entworfenen Gestalt des Gottesdienstes mein Ideal des evangelischen Cultus; nicht ein vielgliederig und in reicher Fülle liturgischer Bildung ausgeführter Cultus ist mein Ideal, sondern ein möglichst einfacher, aber in seiner Einfachheit möglichst gediegen und edel gestalteter Gottesdienst. Ein Gottesdienst nach dem Typus un-

feres jetzigen, nur mit Ergänzung einiger Defecte und mit, nach Inhalt und Form, entsprechenderen Formularen, schwebt auch mir als Ideal vor. . . . Wenn ich nun gleichwohl damit einverstanden bin, daß neben dem sogenannten **minimum** auch das **maximum** Berechtigung erhalte, so glaube ich damit lediglich eine Pflicht der Gerechtigkeit zu üben. Ich für meine Person glaube nicht, daß eine Gottesdienstordnung nach Art des **maximums** in der gegenwärtigen evangelischen Kirche eine Zukunft hat und lebenskräftig ist; aber viele hochachtbare Kirchengenossen sehen gerade in einer solchen Gottesdienstordnung ihr Ideal und glauben, sie entspreche einem Bedürfniß der Zeit. Ich glaube, sie täuschen sich; ich glaube dies um so mehr, da ich selbst lange Zeit derselben Ansicht gewesen bin, und schon vor mehr als 30 Jahren, mit großer Vorliebe Excerpte in derselben Richtung gemacht habe; aber ich bin im Laufe meiner eigenen wissenschaftlichen Entwicklung und meiner Lebensbeobachtung zu der entgegengesetzten Ueberzeugung gelangt. Nichts destoweniger halte ich es für eine billige Forderung, wenn jene Andern die Möglichkeit für sich in Anspruch nehmen, in geordneter Weise einen Versuch zu machen, ihr Cultusideal zu verwirklichen.“ Am weitesten gingen die Professoren Plitt und Hundeshagen, die in ihren Votis sich gegen jede Aenderung aussprachen. Ersterer meinte auch gegen das **minimum** sich erklären zu müssen, weil die Vorlage selbst sage, daß die jetzige und die neu einzuführende Gottesdienstordnung von verschiedenen Grundlagen ausgehen. „Das **minimum**, sagte er, ist eben ein kleines Kind; wenn es nicht bald stirbt, so wird es wachsen, bis es das **maximum** ist. Wer also das **maximum** grundsätzlich nicht will, der kann auch das **minimum** nicht wollen.“ Letzterer erklärte, daß ihm sogar in der Litanei etwas specifisch Katholisches zu liegen scheine, und stellte den Antrag für den Charfreitag an die Stelle der Litanei ein „rechtshaffenes Charfreitags- und Bußtagsgebet zu setzen“, ja, er entblödete sich nicht, die Litanei eine Patalogie zu nennen. Der Oberkirchenrath vertheilte mit großer Weisheit und Mäßigung die revidirte liturgische Vorlage, und Ministerialrath Bähr replicirte unter Andern: „Das Dringen auf einen möglichst einfachen Cultus hat gegenwärtig in manchen Gemeinden nicht mehr seinen Grund in einer tief ernsten Gesinnung und in sittlicher Strenge, vielmehr in einer gewissen Oberflächlichkeit und in dem Mangel an wahrhaft religiöser Stimmung. Wenn dagegen andere in dem Gottesdienst auch Etwas für's Gemüth verlangen, so hat dieses Bedürfniß wohl auch seine Berechtigung und Anspruch auf Befriedigung, deren Versagung eine Unter-

drückung wäre. Uebrigens darf man der Abneigung gegen eine erweiterte Gottesdienstordnung nicht den Vorwurf machen, daß sie aus dem Mangel an positiv-christlichem Glauben komme, denn man findet sie nicht bloß bei Rationalisten, sondern auch bei Pietisten.“

Wir haben diese oppositionellen Gutachten der Heidelberger Professoren so ausführlich wiedergegeben, weil sie uns einen tiefen Einblick in die kirchlichen Kämpfe auf der Synode gewähren. Im Uebrigen fanden sie mit ihrer abweichenden Meinung auf der Generalsynode wenig Anklang, und die Abstimmung ergab die Annahme der Commissionsanträge mit allen gegen 4 Stimmen. Nachdem man noch einen vergeblichen Versuch gemacht hatte, die Cultus-Vorlagen zurück an die Diöcesansynoden zu weisen, ergab die Schlußabstimmung folgendes Resultat: 1) ob die Synode wünsche, daß das **Minimum** der neuen Gottesdienstordnung eingeführt werde? was mit 22 gegen 4 Stimmen beschloffen wurde; 2) ob auch das **Maximum** zugelassen werden solle? was mit 20 gegen 6 Stimmen bejaht wurde.

Nachdem so die Generalsynode vom Jahr 1855 in einer Weise und mit einer an Einhelligkeit der Stimmen grenzenden Entschiedenheit, wie man sie kaum von den Vertretern der Badischen unirten Landeskirche erwarten konnte, die Annahme der liturgischen Vorlagen beschloffen hatte, erübrigte nur die allerhöchste Bestätigung, die Uebersarbeitung und Vorbereitung derselben durch den Oberkirchenrath und demnächst die Einführung selbst. Bereits unter dem 14. Februar 1856 hatte Sr. kgl. Hoheit der Großherzog den Beschlüssen und Anträgen der Generalsynode in Betreff des Cultus die höchste Sanction ertheilt, und der evangelische Oberkirchenrath arbeitete nun ein neues Kirchenbuch aus, welches unter dem 21. September 1857 zur Einführung genehmigt wurde, ohne daß jedoch schon der Zeitpunkt des Vollzuges angeordnet worden war. Doch sprach der Großherzog in seiner Entschließung vom 20. December 1858 über die Art der Einführung sich näher dahin aus: 1) Die einfache Form der Gottesdienstordnung ist, wie dies auch von der Generalsynode beantragt und in unserm höchsten Bescheid vom 14. Februar 1856 ausgesprochen worden, die allgemein giltige, nur sie ist zur allgemeinen Einführung bestimmt. Die ausführlichere oder erweiterte Ordnung ist nur gestattet, damit solche Gemeinden, welchen eine entwickelte liturgische Form Bedürfniß ist, ihre Befriedigung finden können. Dieselbe soll daher nur da zur Anwendung kommen, wo es von der Gemeinde gewünscht und von dem Oberkirchenrathe besonders genehmigt wird. 2) Die Gefühle und Ge-

wohnheiten der Gemeinden sollen gebührende Berücksichtigung finden. — Wir werden daher keinerlei Zwang zulassen und da, wo nach vorausgegangener Belehrung gegen einzelne Bestimmungen der neuen Ordnung noch Bedenken obwalten, geeignete Abänderungen zugestehen, oder auch gestatten, daß die beanstandeten Bestimmungen vorerst ausgesetzt bleiben. Der Oberkirchenrath sprach noch außerdem sein, auf vielfache, namentlich auch bei der Kirchenvereinigung 1821 gemachte Erfahrungen gegründete Ueberzeugung aus, daß in der vorliegenden Angelegenheit fast Alles auf die Stellung, welche die Geistlichen ihr gegenüber einnahmen, und auf das Verfahren, das sie beobachteten, ankomme, ermahnte diese, sich darüber mit den Kirchengemeinderäthen vorher zu benehmen und mit diesen gemeinsam zu verfahren, und ordnete einen sofortigen Gebrauch der neuen Agende bei den öffentlichen Gottesdiensten an. Der Oberkirchenrath aber übersah dabei den großen Unterschied, welcher zwischen den bei jener sogenannten Kirchenvereinigung gemachten negativen, und den jetzt beim Aufbau der Kirche zu machenden positiven Errungenschaften der Natur der Sache nach besteht und daß es in allen Fällen leichter ist auf kirchlichem Gebiete niederzureißen als wiederaufzubauen; er bedachte nicht, daß, was damals bei Einführung der Union, als tochter Rationalismus und Indifferentismus in Glaubenssachen die Gemeinden und die Geistlichen gefesselt hielt, diesen verhältnißmäßig leicht wurde, ihnen jetzt in einer entgegengesetzten Absicht von den Gemeinden sehr erschwert werden würde, wenn auch manche Einzelne einen Anfang gemacht haben mögen, aus dem Schlaf des religiösen und kirchlichen Indifferentismus sich zu erheben. Es war nach ähnlichen Vorgängen bei gleicher Veranlassung in dem protestantischen Bayern vorauszu sehen, daß namentlich die wohlgemeinte Zusage des Großherzogs, „keinerlei Zwang zuzulassen, auf Verlangen der Gemeinden geeignete Abänderungen zuzugestehen, auf die Gewohnheiten und Wünsche der Gemeinden überall Rücksicht nehmen zu wollen &c.“ — geradezu den Widerwillen und die Opposition der Gemeinden gegen die neue Agende anlocken und herausfordern mußte. Als geborene und geschworene Widersacher dieser neuen kirchlichen Elemente beim Gottesdienst haben wir nicht blos die Rationalisten und Pietisten anzusehen, sondern namentlich alle unkirchlichen Elemente, die nur dann um gottesdienstliche Einrichtungen sich kümmern, wenn sie ein neues frisches Leben, einen neuen kirchlichen Geist darin wittern, der große Haufe der Philister, der in dem wirthen Baden, wie anderwärts, sich darin gefällt, gegen alles, was auf die Andacht und den Glauben Bezug hat, Opposition zu machen.

Raum war denn auch wirklich das neue Kirchenbuch mit seiner einfachen und erweiterten Ordnung — jene in schwarzen und diese in rothen Lettern — an die Pfarrämter herausgegeben, kaum hatte man angefangen in den Christenlehren die ungewohnten Formen mit der Jugend einzüben, als in gewohnter südllicher Festigkeit der Sturm gegen dasselbe aller Orten losbrach. Für den religiösen und kirchlichen Zustand der Gemeinden in Baden, ist es charakteristisch, daß sie sich erst dann um die Agende zu bekümmern anfangen, als diese alle gesetzlichen kirchlichen Stadien durchlaufen hatte und zur Einführung kommen sollte. Der Kampf für und wider wurde in politischen und kirchlichen Blättern der Tagespresse und in besondern Broschüren geführt. Es handelte sich zunächst gar nicht um eine principielle Widerlegung der in der neuen Agende aufgestellten kirchlichen Grundsätze, sondern um die Herbeiführung einer allgemeinen Agitation gegen die angeordneten Maßnahmen des Kirchenregiments. Wie seiner Zeit die „Münchberger Protestanten“ in einer Eingabe an den katholischen König die Inhibirung der Anordnungen ihres Kirchenregiments erbeten hatten, so wandten sich auch die „Protestanten“ in Baden in Deputationen und Protestadressen direkt an den Großherzog, mit der Bitte um Zurücknahme des Kirchenbuches. Besonders aggressiv ging man in Heidelberg und Mannheim zu Werke, um auch überall die Landgemeinden aufzuregen; die Wühlerei landauf und landab war sehr groß und man sprach es in den politischen Blättern offen aus: „Die Mehrheit der Bevölkerung in Baden will das neue Kirchenbuch weder nach und nach, noch auf einmal, sondern eben gar nicht eingeführt haben und bei dem alten Kirchenbuch und den alten Gebeten bleiben.“ Heidelberg namentlich wurde einstimmig als der Heerd der ganzen Bewegung bezeichnet. Ein solches Schicksal hatte in Baden das neue Kirchenbuch, nachdem es doch bereits alle verfassungsmäßigen Instanzen kirchlicher Prüfung durchlaufen.

Wie es in dieser Beziehung am Ende des vorigen und im Anfang dieses Jahres in Baden aussah, zeigt ein Correspondent vom badischen Mittelrheintkreis in der Ausgsh. Allg.-Ztg.: „Mein Gegner, heißt es, redet von 300jährigen Cultusformen, und die abgeschaffte Agende ist grade 24 Jahre alt. Er erzählt von „bescheidenen Bitten,“ deren Erfolg man in Heidelberg ohne Leidenschaft entgegensehe, und es handelt sich um eine planmäßig im Land organisirte Agitation. Er will „von einer Polemik nur einfach Akt nehmen,“ welche „die Eingaben der Gegner auf Diertischen zirkuliren oder durch Juden im Lande herumcolportiren ließ;“ nun

habe ich zwar weder dieses noch jenes behauptet, könnte dem Einfender indeß einige Bierhäuser namhaft machen, in denen Unterschriften gegen die Agende gesammelt worden sind, und was das Colportiren angeht, so ist z. B. vor Kurzem beim Oberkirchenrath der Widerruf einer protestirenden Pfälzer Gemeinde eingelaufen, in dem dieselbe bekennet, von Emissären, welche sagten „man müsse eilends unterschreiben, wenn man nicht katholisch gemacht werden wolle,“ überrascht worden zu sein. Kann man sich aber darüber wundern, daß die Gegner der Agende durch solche Schreckbilder auf das Volk einwirken mochten, da selbst Professoren, wie Plitt und Hundeshagen sich nicht gescheut hatten, es bei der Generalsynode offen auszusprechen, die neue Agende katholisiere und führe zum Katholicismus? — Es mag in der Hitze der Leidenschaft von beiden Seiten schwer gesündigt worden sein, dennoch zeigt eine unparteiische Beobachtung des ganzen Vorgangs, daß besonders von Seiten der Gegner des neuen Kirchenbuchs sowohl in der Presse, als im täglichen Leben unlautere und gehässige Mittel angewandt wurden, um zu ihren Zweck zu gelangen. So führte man namentlich „mit großer Gemugthuung“ die berühmte Auctorität des einflussreichen Generalsuperintendenten Hoffmann in Berlin gegen die Agende und für die katholisirenden Tendenzen in derselben auf; allein bald darauf reclamirte Hoffmann selbst gegen diese Auffassung seiner Worte und erklärte, „daß das ihm genau bekannte Kirchenbuch für Baden nach seiner Ueberzeugung echt evangelisch und einem dringenden Bedürfniß entsprechend sei, und daß diejenigen, welche darin katholisirende Tendenzen wittern, nicht wüßten, was evangelisch und was römisch-katholisch sei.“ In welcher gehässigen Weise von den Widersachern auf Unterdrückung des Kirchenbuchs in den Gemeinden hingearbeitet wurde, zeigt ferner die Erklärung des Dekans in Weinheim im Großherzogthum Baden vom 21. Januar in der Augsb. Allg.-Ztg. Nr. 24.: „Nicht das Verfahren des Dekans, sagt er, sondern nur Böswilligkeit und Verblendung hat es veranlaßt, daß die Kirche am letzten Christfeste plötzlich von vielen (nicht allen) Gemeindegliedern verlassen wurde. Der Hergang war folgender: Am ersten (nicht am zweiten) Christtag Nachmittags hielt der Dekan als Pfarrer der Altstadtgemeinde einen liturgischen Gottesdienst, ganz in der Form, wie er schon seit Jahren an den Nachmittagen hoher Festtage in derselben Kirche ohne allen Widerspruch war gehalten worden. Etwa in der Mitte desselben erhoben sich plötzlich einige Gemeindeglieder und forderten die übrigen zum Fortgehen auf, worauf etwa die Hälfte der Versammlung die Kirche verließ. Mit den Zu-

rückgebliebenen, worunter auch mehrere Kirchengemeinderäthe waren, wurde der Gottesdienst ohne weitere Störung zu Ende gehalten.“ — Wie die Gegner sogar bis zu Verfolgungen und groben Insulten vorschritten, zeigt ein Vorfall in der Stadt Lahr. In der Fabrikstadt Lahr nämlich fand die bezeichnete Agende in Folge des unkirchlichen Geistes, der daselbst herrscht, einen heftigen Widerstand; die Unzufriedenen überreichten dem Kirchengemeinderath eine Adresse und sprachen sich gegen jede Aenderung der bisherigen Ordnung aus. Doch der junge Pfarrverweser Stern daselbst fuhr fort, bei Amtshandlungen die neue Agende zu gebrauchen (wie ihm durch die kirchliche Behörde anbefohlen war). Die Folge war, daß die unkirchlich Gesinnten ihre Kinder von Geistlichen der Umgegend dann taufen ließen, wenn Stern die Woche hatte. Dieser predigte nun über den Widerstand, den die Agende fand, und sagte unverholen, demselben liege eine revolutionäre Gesinnung zu Grunde. Hierauf wurden seine Gottesdienste nicht mehr besucht, Verhöhnungen der gemeinsten Art fanden statt; doch die Krone setzten sich die Lehrer bei der Beerdigung einer geachteten Frau auf. Eine überaus zahlreiche Leichenbegleitung fand statt; als Stern erschien, ließ ihn die ganze Menge an den Reihn hingehen ohne jede Begrüßung. Dagegen wurde dem ersten Geistlichen der Stadt, Doll, von der Stadt eine Prachtbibel überreicht, als Ausdruck ihrer Liebe und Hochachtung für seine auch in dieser Zeit bewährten Gesinnungen. Irrren wir nicht, so hat auch dem als Geschichtschreiber wohlbekannten Prof. Häusser in Heidelberg seine Opposition gegen die Agende eine Ehrengabe von der Stadt eingebracht.

Am interessantesten fast sind die kurzen und decidirten Beschlüsse, welche die autonomen Kirchengemeinderäthe hie und da in Baden gegen die Einführung der Agende erließen. Die Heidelberger Kirchengemeinderäthe faßten folgende zwei Beschlüsse und ließen sie Sonntags den 9. Januar von den Kanzeln mit einer ausführlichen Motivirung verlesen: Erster Beschluß: Die ganze bisherige Ordnung der Gottesdienste wird in den hiesigen Kirchen unverändert beibehalten. Zweiter Beschluß: Diese Einrichtung der Gottesdienstordnung ist für die hiesigen Gemeinden die bleibende. Die Kirchengemeinderäthe zu Karlsruhe übersandten Ende Januars in Betreff der Einführung der neuen Kirchenordnung folgende Beschlüsse dem Oberkirchenrath zur Vorlage und Genehmigung beim Großherzog: „Die bisherige Gottesdienstordnung, heißt es, wie sie durch die Union geordnet und in der Agende vom Jahr 1836 in Vollzug gesetzt ist, wird unverändert beibehalten. Die Gebete des

neuen Kirchenbuchs werden, mit Rücksicht auf die Kirchenzeit, statt der Gebete der alten Agende in Gebrauch genommen, so weit dieses ohne Störung für die bisherige Gottesdienstordnung geschehen kann. Diese Anordnung ist bei allen Gottesdiensten in den beiden Stadtkirchen zu Karlsruhe für alle Geistlichen verbindlich. Diese Anordnungen sind bleibend, bis die Kirchengemeinden des Landes durch ihre verfassungsmäßigen Organe sich über gemeinsame Gottesdienstordnung vereinbart und die Sanction des Großherzogs als Landesbischof erhalten haben. Bei den sonn- und festtäglichen Gottesdiensten, ebenso wie bei den Nebengottesdiensten und gottesdienstlichen Handlungen fallen weg: alle Responsorien der Gemeinde und des Chors, die nicht in Form von Liederverben gesungen werden. Nur Lieder aus unserm badischen Gesangbuch werden von der Gemeinde gesungen (in Betreff des Chorgesangs steht die Wahl frei). Die Ceremonie des Kniebeugens unterbleibt, und wird nur geordnet für die Einfegnung der Confirmanden, der Convertiten und der Brautpaare. Das bisherige Choralbuch bleibt für alle Gesänge der Kirchengemeinden maßgebend. Abendmahl: Nach dem Formular der alten Agende, der Union wegen, und weil dem Formular der neuen Agende ohne die Responsorien und Gesänge die würdige Einleitung mangelt. Taufe: Nach der alten Agende, oder beim Gebrauch der neuen, ohne Fragen an die Taufpaten für die einzelnen Artikel, und mit einmaliger Antwort. Kein besonderes Formular für die Taufe unehelicher Kinder. Eidesvorbereitung: Nach der alten Agende, weil in der neuen nicht berücksichtigt.“

Solchen und ähnlichen Willküren und eigenmächtigen Beschlüssen der Localgemeinden, durch welche unsehlbar in kürzester Zeit die Wohlfahrt der badischen Landeskirche hätte untergraben werden müssen, trat endlich der Oberkirchenrath in Karlsruhe in einem Erlaß vom 27. Januar mit größerer Bestimmtheit entgegen. Wir setzen diesen Erlaß, da er gleichsam die letztwillige Verfügung des badischen Kirchenregiments enthält, vollständig her:

„Se. kgl. Hoheit der Großherzog hat uns allergnädigst beauftragt, darüber zu wachen, daß bei Einführung der neuen Gottesdienstordnung überall das richtige Verfahren eingehalten werde, indem Allerhöchst derselbe wahrgenommen, daß in einigen Orten die Kirchengemeinderäthe ein Verfahren beobachtet haben, welches auf gänzlichem Verkennen ihrer Stellung und ihrer Befugnisse beruhe. Zugleich sind wir angewiesen, die Geistlichen über die den Kirchengemeinderäthen durch die Einführungsverordnung vom 20. Dec. v. J.'s eingeräumten Befugnisse und über deren Zuständig-

keit bei der Berathung der Frage, in welcher Art und Weise die neue Gottesdienstordnung eingeführt werden solle, zu belehren, wie folgt: Die neue Gottesdienstordnung ist von der Generalsynode beschloffen und von Sr. kgl. Hoh. dem Großherzog zur Einführung genehmigt worden, sie ist daher Kirchengesetz, und es kann dem Kirchengemeinderath nicht zustehen, darüber zu beschließen, ob er die Einführung zugeben wolle, oder ob es bei der bisherigen Ordnung zu verbleiben habe. Nur der Landesherr und oberste Bischof der Landeskirche kann im einzelnen Fall bis auf Weiteres von der Einführung dispensiren. Darum schreibt auch die Einführungsverordnung vom 20. Dec. v. Jahres unter Ziffer 4. ausdrücklich vor: daß da, wo die Einführung der einfachen Gottesdienstordnung bei einer Gemeinde auf Widerstand stoßen sollte, der Kirchengemeinderath Berathung zu pflegen, und seine Anträge durch das Decanat an den Oberkirchenrath gelangen zu lassen habe, damit die allerhöchste Entschlieung eingeholt werde. Dies ist der allein richtige und zulässige Weg; es kann der Kirchengemeinderath nicht durch eigenen Beschluß von sich ausgehend festsetzen, es werde die ganze bisherige Ordnung des Gottesdienstes beibehalten; er kann nur Anträge in dieser Richtung stellen. Auch die Verfügung des evangelischen Oberkirchenraths vom 23. Dec. v. Jahres verleiht den Kirchengemeinderäthen keine weitergehende Befugniß. Sie weist nur die Geistlichen der Gemeinden, welche eine entschiedene Abneigung gegen die neue Agende kund gegeben haben, an: vorerst nur die neuen Gebete und Formulare zu gebrauchen, und die Einführung der übrigen Theile des neuen Kirchenbuchs für jetzt nicht anzuregen. Es war darnach in diesen Gemeinden zu weiterer Berathung überhaupt keine Veranlassung mehr vorhanden, und hätten sich die Kirchengemeinderäthe damit begnügen können, die Gemeinden von der gnädigsten Willfahung ihres Wunsches zu benachrichtigen. Glaubten sie aber bei der getroffenen Anordnung sich noch nicht beruhigen zu können, so blieb ihnen wieder nur der vorgeschriebene Weg der Antragstellung. Noch weit tadelnswerther erscheint es, wenn ein Kirchengemeinderath beschließt, daß die von ihm festgesetzte Einrichtung der Gottesdienstordnung für die Gemeinde die bleibende sei, indem dadurch eine mit der Kirchenverfassung nicht verträgliche Autonomie in Anspruch genommen wird. Vorstehender allerhöchster Willensmeinung zufolge steht es somit fest, daß die ein-

fache Gottesdienstordnung die allgemein gültige, zur allgemeinen Einführung bestimmt ist und bleibt. Ausnahmen von dieser Regel können nur mit allerhöchster Genehmigung des Landesherrn und obersten Landesbischofs stattfinden, wenn in einzelnen Fällen besondere, näher anzugebende Gründe dazu vorliegen, und die deßfalligen Gesuche auf dem geordneten Wege eingereicht werden. Die Geistlichen haben hiervon, da wo eine Veranlassung dazu vorhanden ist, ihre Kirchengemeinderäthe in geeigneter Weise zu verständigen, und sich genau darnach zu achten. Die Dekanate aber werden pflichtmäßige Aufsicht führen, und nöthigenfalls Anzeige hieher erstatten. Ullmann."

Bis dahin handelte es sich noch gar nicht um eine prinzipielle Widerlegung der in dem evangelischen Kirchenbuch aufgestellten liturgischen Grundsätze, sondern nur um ein stürmisches, agitatorisches Verfahren dagegen. Die große protestantische Masse, das „souveräne Volk“ in Baden hat sich dagegen ausgesprochen, darum muß die Einführung unterbleiben. Das war der leitende Gedanke, nach welchem bisher verfahren wurde. Erst Hr. Prof. Schenkel in Heidelberg unternahm es in drei Artikeln der Allg. R.-Z. als der intelligente Vertreter dieser protestantischen Masse, dieses souveränen Volks aufzutreten und prinzipiell die historischen, dogmatischen und agendarischen Grundsätze, welche in der neuen Agende an den Tag getreten waren, zu widerlegen und als unstatthaft zurückzuweisen. Fassen wir in der Kürze die von ihm gemachten Haupteinwendungen der Reihe nach in's Auge, um ihre Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit näher zu prüfen, und die Folgerungen, die sich uns von selbst daraus ergeben, zum Schluß zu ziehen.

Es ist zunächst ein gewöhnlicher Kunstgriff der Gegner der Liturgie, aus Aussprüchen Luthers und der symbolischen Bücher der lutherischen Kirche selbst beweisen zu wollen, daß im Sinne Luthers und der nach ihm benannten Kirche die äußern Kirchengebräuche eigentlich irrelevant seien. Man beruft sich dabei besonders auf Art. 7 und 15 der Augustana; darnach sollen alle gottesdienstlichen Einrichtungen, mit Ausnahme der Predigt des göttlichen Wortes und der stiftungsgemäßen Verwaltung der heiligen Sacramente, als Mittelbänge (*adiaphora*) angesehen werden, über welche kein Gesetzesgesetz aufgestellt werden soll. So behauptet auch Schenkel: „Man kann den Grundsatz, daß es keine allgemein verbindliche Kirchenordnung für alle evangelische Landeskirchen geben soll, und daß es auf dem gottesdienstlichen Gebiete auf äußere Gleichförmig-

keit der Ceremonien nicht ankommt, gewiß nicht kräftiger aussprechen als mit Luthers Worten selbst.“ Als wenn es irgend einem Lutheraner eingefallen wäre, die Gleichförmigkeit der äußern Gebräuche beim Gottesdienst als zur Seligkeit für unbedingt nothwendig zu erklären, oder als wenn das bairische, das bairische oder irgend ein anderes Kirchenelement in Deutschland bloß aus äußern gesetzlichen Gründen sich hätte beifommen lassen, liturgische Aenderungen zu machen, als wenn dies nicht vielmehr aus innern Gründen, um der größern Erbaulichkeit, um der kirchlichen Ordnung willen zc. geschehen wäre. Was dagegen die luth. Kirche von den sogenannten Mittelbängen hält, darüber spricht sie sich deutlich in der Concordienformel aus, wo es heißt: „Wir glauben, lehren und bekennen, daß zur Zeit der Verfolgung, wann eine runde Bekenntniß des Glaubens von uns erfordert, in solchen Mittelbängen den Feinden nicht zu weichen zc. Dann in solchem Fall ist es nicht mehr um Mittelbänge, sondern um die Wahrheit des Evangelii, um die christliche Freiheit und um die Bestätigung öffentlicher Abgötterei, wie auch um Verhütung des Aergerniß der Schwachgläubigen zu thun, darin wir nichts zu vergeben haben, sondern rund bekennen und darüber leiden sollen, was uns Gott zuschickt und über uns von den Feinden seines Wortes verhängt.“ Möge Herr Schenkel sich ernstlich fragen, ob gegenwärtig in Baden die Liturgie mit ihrem schriftmäßigen Inhalt von den lutherisch Gesinnten noch für ein Mittelbänge angesehen werden kann. Schenkel fühlt es auch bald, daß er mit solchen abgenügten Gründen in die Luft streichet; darum erhebt er sogleich gegen die lutherische Kirche die gehäßige Behauptung: „daß sie sich nicht in allen Stücken vom päpstlichen Sauerreiß so gründlich gereinigt habe, wie dies zu wünschen gewesen wäre.“ Namentlich aber soll ihm die Behauptung aushelfen, „daß es einen spezifisch-lutherischen Cultus überall nicht gibt.“ Konnte er doch nicht läugnen, daß Luther selbst noch im Jahr 1525, nach Ausscheidung aller dem Evangelium widersprechenden Elemente, aus den bisherigen eine evangelische Gottesdienstordnung entworfen habe. Allein auch hier weiß der gewandte Mann sich zu helfen; „es habe, sagt er, von der Reformation her zwei wesentlich verschiedene gottesdienstliche Grundformen in der lutherischen Kirche neben einander bestanden: eine sächsisch-nordostdeutsche und eine württembergisch-südwestdeutsche.“ Die einfachere südwestdeutsche Gottesdienstform sei ununterbrochen, von der Zeit der Reformation her, fast allein in allen Landestheilen Badens herrschend gewesen und habe die künftige Union derselben längst vorbereitet, dem die

Einführung der Union in der badischen Landeskirche sei durch nichts so sehr erleichtert worden, wie durch die Gleichförmigkeit des Cultus in den lutherischen und reformirten Gemeinden.“ Daraus zieht nun Herr Schenkel den Schluß, daß die in dem neuen Kirchenbuche den Gemeinden Badens dargebotene Agende ungeschichtlich sei und einen Bruch mit der bisherigen dreihundertjährigen Gottesdienstordnung herbeiführe.

Wenn diesem auch die Behauptung, daß die bisherige Agende gerade nur 24 Jahre alt, und also in der schlimmsten Zeit des Rationalismus entstanden sei, entgegen steht und eine solche Gleichförmigkeit des Cultus, wie sie von Schenkel behauptet wird, zum mindesten sehr zu bezweifeln ist, so wollen wir doch darauf kein großes Gewicht legen. Wir können gern zugeben, daß der Charakter der gottesdienstlichen Form auch in den lutherischen Gemeinden Badens im Allgemeinen ein kahler, steriler und mehr reformirter gewesen sei, ohne damit die Nothwendigkeit einzuräumen, daß es für die Zukunft auch so bleiben solle. Die Ausbildung auch des Cultus, die Vermehrung der Elemente der Andacht auch für den Gottesdienst ist eben eine Frucht der kirchlichen Entwicklung, des neuen Lebens in der Kirche. Hat sich sogar bei den Reformirten ein Verlangen nach Vermehrung der liturgischen Bestandtheile ausgesprochen, so wird man doch auch billiger Weise den lutherischen Elementen in der Union die Freiheit zugestehen, ihren Gottesdienst auszubilden und zu verschönern. Stillstand ist auf geistlichem und kirchlichem Gebiete der Tod, während Fortschritt und Fortbildung Leben ist. Sollte vielleicht der reformirte Schenkel durch die Aufstellung eines doppelten Princips in der gottesdienstlichen Entwicklung der Lutheraner nur darauf ausgehen wollen, die lutherisch Gesinnten innerhalb der Union in Baden von der Entwicklung ihrer lutherischen Schwesterkirchen ausschließen zu wollen, um für seine reformirten Ansichten im Triiben zu fischen? —

Doch Herr Schenkel behauptet ferner, daß die Agende durch kein Bedürfniß der Gemeinden, sondern durch vereinzelte Wünsche und Liebhabereien besonderer Persönlichkeiten hervorgerufen worden sei. Es ist etwas Eigenthümliches mit dem sogenannten Bedürfniß der Gemeinden in unserer Zeit. Der Rationalismus, der erst vor Kurzem in dem kirchlichen Lehrstande heimisch war, ist nach und nach auf die Gemeinden übergegangen. Dazu kommt eine große allgemeine Unwissenheit in geistlichen und religiösen Dingen und eine materielle, bloß auf das Irdische gerichtete Gesinnung. Das ist leider in Baden nicht

anders als allwärts. Unsere Gemeinden sind ihrem ganzen Charakter nach mehr politische als kirchliche Gemeinden. Daß die neuen gottesdienstlichen Anordnungen der großen Mehrzahl sogenannter Protestanten und protestantischer Gemeinden nicht nach dem Sinne waren, zeigt hinlänglich die Agitation dagegen, und die Art und Weise, wie diese überall in die Erscheinung trat. Das wahre Bedürfniß in den Gemeinden ist das Bedürfniß der lebendigen und gläubigen Christen, deren immer verhältnißmäßig eine kleine Zahl ist. Forste Dr. Schenkel nur tiefer nach diesem Bedürfniß, er wird es doch allgemeiner verbreitet finden, als er jetzt meint, wenn auch, wie natürlich, die große Mehrzahl der Rationalisten und Pietisten sich gegen die Agende aussprechen. Namentlich wird das Urtheil sich anders gestalten, wenn die neue Liturgie erst 5 bis 10 Jahre in Kraft gestanden hat, wie man diese Erfahrung anderer Orten in noch kürzerer Zeit gemacht hat. Wen Dr. Schenkel unter den besondern Persönlichkeiten verstanden hat, durch die das neue Kirchenbuch hervorgerufen worden sei, wissen wir nicht; jedenfalls aber mußte die kirchliche Behörde in Baden, die doch wahrscheinlich über das wahre Bedürfniß der Gemeinden das competenteste Urtheil hat, die Initiative ergreifen, wenn auf kirchlichem Gebiete ein Fortschritt zum Bessern stattfinden sollte, und daß diese und gleichgesinnte Personen doch nicht von bloßen „Liebhabereien“ sich haben leiten lassen, kann nur die Befangenheit selbst verkennen.

Für begründeter möchten wir die weitere Einrede erkennen, daß das neue Kirchenbuch auf die Länge die Union gefährde, indem es die Trennung zwischen Lutheranern und Reformirten wieder zurückrufe; allein wir sehen darin kein Uebel, sondern vielmehr einen gedeihlichen Fortschritt in der kirchlichen Entwicklung Badens. Die Union ist in einer Zeit zu Stande gekommen, wo Lutheraner und Reformirte gegen die Haupt- und Grundlehren ihrer Kirchen sich indifferent verhielten, wo das Uniren verhältnißmäßig leicht war, da die Personen, welche unirten und welche unirt werden sollten, in Rationalismus und Unglauben sich innerlich schon unirt hatten. Der Unionsstandpunkt ist der Standpunkt der Subjectivität, der sich über Kirche und Bekenntniß leicht hinwegsetzt und nach seinen eigenen Eingebungen sich selbst sein Christenthum zu gestalten sucht. Die Lutheraner in Baden haben freilich bei diesem Wechsel am meisten verloren, weil sie am meisten zu verlieren hatten; allein damals, als sie die Vereinigung mit den Reformirten eingingen, haben sie für die Schätze ihrer Kirche, die in der reinen Lehre, einer freieren kirchli-

den Lebensentwicklung und einer größern Entwicklungsfähigkeit bestehen, kein Gefühl gehabt, weil sie mit ihrer ganzen Zeit in Rationalismus und Indifferentismus versunken waren. Sollten sie jetzt durch die Behinderungen und Feindseligkeiten, welche besonders von reformirter Seite gegen die Vereinerung und Ausbildung des Cultus erhoben werden, zu der Erkenntniß gelangen, daß diese unnatürliche Verbindung ihnen nur ein Hemmniß in ihrer gesunden kirchlichen Entwicklung ist und bleiben wird, so könnten wir das nur für einen großen Gewinn erachten. Dennoch aber glauben wir nicht, daß, wie die Gegner der Agende vor allem zu besorgen scheinen, die Union für die nächste Zeit durch diese wesentlich gefährdet sei. Was die Union, die bekanntlich sehr dehnbar ist und deren Begriff in den verschiedenen Ländern verschieden gefaßt wird, nach ihrem unbestimmten, verschwommenen Charakter in dieser Hinsicht alles zu ertragen vermag, hat die Geschichte der letzten Decennien zur Genüge gezeigt. Die Union ist ein gar weiter Mantel, unter dem namentlich Rationalismus, Subjectismus, Pietismus, Indifferentismus, ja sogar grober Unglaube und Materialismus gar sanft ruhen können, so lange sie sich nur vor den äußersten Extremen sorgfältig hüten und sich nur fein enthalten, von der sogenannten goldenen Mittelstraße (dem „triste milieu“, wie Hippel sagt,) abzuweichen. Nur wo das ursprüngliche kirchliche Bewußtsein, sei es von lutherischer oder reformirter Seite, erwacht, wo man über die Halbheit und Mittelmäßigkeit hinauskommt und mit dem Zurückgehen auf's Bekenntniß Ernst macht, tritt eine Spannung ein. Diese Spannung scheint allerdings, ohne daß man es Wort haben wollte, unter den Wortführern von beiden Seiten in Baden vorhanden gewesen und durch die agendarischen Streitigkeiten noch vermehrt worden zu sein; besonders haben die starr reformirten Forderungen der Heidelberger Professoren auf die gemäßigten Wünsche der Mildeu unter den Unirten und der lutherisch Gesinnten hart gedrückt, und man könnte sich nicht darüber wundern, wenn diese auch zu der äußersten Grenze der Forderungen im lutherischen Sinn vorschritten. Es treten uns hier schon drei grundverschiedene Anschauungen über die sogenannte kirchliche Union in Baden zu Tage, nämlich eine solche, welche das Wesen der Union in der Herrschaft des reformirten, eine solche, die es umgekehrt in der Herrschaft des lutherischen Elements sieht, und endlich eine dritte, die es mit dem Allmannschen Sage hält: „Union ist nicht Nivellirung, sondern Einigung und Durchdringung der besten Lebens-elemente beider Kirchen“. Uebrigens hat der Oberkirchenrath durch den einfacheren und ausführlicheren Text dafür Sorge

getragen, daß auch bei Einführung der Agende die Mittelstraße der Union innegehalten und weder der reformirten noch der lutherischen Anschauung ein Zwang angethan werde. Hat die Agende in Preußen die Union bisher nicht gesprengt, wie sollte sie es in Baden thun? Könnte sie aber, in Verbindung mit dem ernsteren, positiveren kirchlichen Zug, der durch unsere Zeit geht, dazu beitragen, den lutherisch Gesinnten in Baden die Augen über das kirchenfeindliche Wesen der Union selbst zu öffnen, so würden wir, wie gesagt, dieses für den größten Segen für die badische Kirche halten. Die Agende, so wie sie ist, ist doch nur eine Halbheit und mag den Schaden bei weitem nicht aufwiegen, den die Union bringt, und die getrennten Lutheraner in Baden haben ganz recht, wenn sie den lutherisch Gesinnten in der Union zurufen: eure Agende macht euch noch nicht lutherisch!

Wenn Hr. Schenkel weiter behauptet, daß das Kirchenbuch eine Spaltung in das Cultusleben hineintrage, ja eine Verwirrung, indem bald jede Gemeinde ihre eigene Cultusordnung haben werde, wenn man mit der Einführung vorgehe, so giebt er nur damit seine eigene independentistisch-willkürliche Stellung zur badischen unirten Landeskirche zu erkennen. Gerade das wollte ja der Oberkirchenrath durch die allgemeine Anordnung der neuen Liturgie beseitigen, daß nicht jede Gemeinde ihre eigene Cultusordnung habe, daß keine Spaltung zwischen den verschiedenen Gemeinden bestehe, keine Verwirrung, keine Willkür und subjectives Belieben herrsche, und nun macht es ihm Schenkel zum Vorwurf, daß er die Spaltung und Verwirrung hinein trage. Dies könnte ja nur dann erst der Fall sein, wenn alle kirchliche Ordnung aufhörte, wenn jede Gemeinde thun dürfte, was ihr beliebt. Hr. Schenkel scheint auch nur als letzten Schreckschuß, wenn es nicht nach seinem Willen geht, einen solchen Zustand in Aussicht zu stellen, der wirklich nur dann erst eintreten könnte, wenn es der kirchlichen Behörde entweder mit der allgemeinen Anordnung nicht Ernst wäre, oder wenn sie es nicht fortwährend im Auge behielte, das Kirchenbuch mit der Zeit allen Gemeinden des Landes zuzueignen.

So nichts sagend diese Einwendung ist, so viel Gewicht legt er auf die andere: daß die Agende dem reformirten Elemente keine berechtigte Stellung mehr in dem Cultusysteme einräume, dasselbe vielmehr als ein möglichst zu überwindendes betrachte. Schenkel ist eben ein Reformirter, der unter dem Aushängeschilder der Union für seine reformirte Con-

fession Propaganda macht, ein bitterer und abgesagter Feind lutherischer Lehre und lutherischen Kirchenwesens. Wir können es ihm darnach nicht verdenken, daß er sich so große Mühe gegeben hat, alles hervorzuheben, worin das badische Kirchenbuch seiner reformirten Lehre und seinem reformirten Cultus zu nahe treten soll. Schon die ganze lutherische Symbolik beim Gottesdienst ist ihm als Reformirten in der Seele zuwider: z. B. daß der Geistliche der Gemeinde gegenüber im Namen Gottes und Gott gegenüber im Namen der Gemeinde zu handeln und zu sprechen habe; die Stellung und Bedeutung des Altars im Kirchengebäude, während die reformirte Confession einen Altar eigentlich nicht kennt, sondern nur einen Abendmahlstisch; die priesterliche Stellung des Geistlichen zwischen Gott und der Gemeinde, während die reformirte Meinung ihm nur das Amt eines Gemeindedieners zuweise; das Knieen beim Genuß des heiligen Abendmahls, da doch Jesus und die Apostel und die ersten Christen überhaupt das Abendmahl jedenfalls nicht knieend genossen haben; die Aufstellung eines Kreuzes oder Cruzifixes auf dem Altar, da doch der Heidelberger Katechismus es für Götzendienst erkläre; die collektenartige Form der Gebete, da man doch nach reformirter oder „südwestdeutscher“ Sitte an lange Gebete gewohnt sei. Die größten Bedenken aber sind ihm bei Veranlassung der heiligen Handlungen aufgestiegen. Daß das Taufformular mit den Worten Jesu auch von den Kleinen sagt: sie müssen aus Wasser und Geist von Neuem geboren werden, um in das Reich Gottes zu kommen, erscheint dem „reformirten Schenkel“ als ein unbefugtes Dringen auf die Nothwendigkeit der Kindertaufe. Noch unangenehmer berührt es ihn, daß die Taufe auf Grund von Tit. 3, 5, ein Bad der Wiedergeburt genannt wird, und daß der erste Taufspruch über dem Kinde lautet: „der allmächtige Gott . . . , der dich durch Wasser und den heiligen Geist wiedergeboren hat 2c.“

Wir können es natürlich nicht mißbilligen, wenn ein Reformirter seinen alt- oder neureformirten Glauben offen ausspricht und die Forderung stellt, daß ihm in der Lehre und im Cultus die ihm gebührende Geltung vindicirt werde; wir wünschen vielmehr, daß dieses noch bestimmter und entschiedener, und namentlich von lutherischer Seite geschehen möge; dann aber wird man auch zugestehen, daß die Union als Menschenwerk und zwar als ein schlecht gelungenes, lieber heute als morgen auseinandergehe und nicht länger als ein Deckmantel der Halbheit, der Mittelmäßigkeit und Heuchelei diene. Bis dahin aber wird man der Ansicht des Prälaten Ullmann, wie er

sie auf der Generalsynode aussprach, beizustimmen haben: „daß der reformirte Cultus nicht befriedige, daß er zu armselig und mager sei, zu wenig den ganzen Menschen erfasse und zu sehr der objektiven Bestandtheile entbehre und daher dem mannigfaltigeren und reichhaltigeren lutherischen zu weichen habe.“ Hr. Schenkel ruft hie und da mit Emphase aus: „Ist das auch apostolisch? Warum sollen wir denn noch christlicher sein wollen, als Christus und seine Jünger und die apostolischen Christen?“ — Er möge aber bedenken, daß die lutherische Kirche eine ganz andere, eine lebendigere und organischere Anschauung von dem Verhältniß des Urapostolischen zu dem Kirchlichen hat als die Reformirten. Daraus sollte er selber am ersten erkennen, daß ein solcher allgemeiner Charakter des Protestantismus, wie er sich die Mühe gibt ihn darzustellen, in Baden hoffentlich die längste Zeit bestanden hat, daß die ursprünglich lutherischen und reformirten Richtungen bei neuerwachtem Glaubensleben innerhalb des Verbandes der unirten Kirche wiederum sich zu regen anfangen und daß beide, was sie nach ihrer geistigen Eigenthümlichkeit und ihrem Bekenntniß fordern, auch zu fordern ein Recht haben. Auch die Furcht, daß die neue Agende in Baden von dem römischen Katholicismus als eine Concession, oder doch wenigstens als eine Commivenz gegen seinen Cultus werde ausgelegt werden, ist nichts weiter, als eine — reformirte Angst.

Es handelt sich aber nicht blos um reformirte Ansprüche und unirt Ausgleichungsversuche, die bei den agendarischen Zerrwürfnissen in Baden hervorgetreten sind. Um deswillen allein hätten wir unsere lutherische Stimme nicht erhoben. Sondern es hat sich eine bezeichnende Zeitrichtung, die in giftiger Feindschaft gegen die evangelisch-lutherische Kirche auszusprechen sich gefällt, dabei hervorgethan. Zunächst ist die ganze Erscheinung in Baden höchst charakteristisch für das Verhältniß der reformirten und lutherischen Elemente innerhalb der Union. Nachdem durch reformirte Einflüsse und durch das Vorherrschen des vulgären Rationalismus der Cultus seit undenklicher Zeit brach gelegen, nachdem die Union und alle subjektivistischen Richtungen in ihrem Gefolge das kirchliche Bewußtsein noch mehr abgestumpft hatten, erhebt sich urplötzlich ein so starkes Bedürfniß nach positiv-kirchlichen Formen des Gottesdienstes, nach einer evangelisch-kirchlichen Liturgie, daß alle Anstrengungen der Gegner es nicht abzuweisen vermögen, daß es, besprochen und vorbereitet auf den Diöcesansynoden, auf der höchsten kirchlichen Vertretung bei der Generalsynode 1855 gegen alle feindseligen Aufsetzungen siegreich durchdringt. Trotzdem, daß die Gegner nicht müde werden zu wie-

berholen, es gebe kein solches Bedürfnis, muß es doch vorhanden gewesen sein, da es wirklich positive liturgische Gestaltungen in's Leben gerufen hat. Das Erzeugniß der Generalsynode, das neue Kirchenbuch, findet die allerhöchste Bestätigung, es wird auf dem geordneten kirchlichen Wege herausgegeben und zur Einführung anbefohlen. Aber nun erheben die Gegner massenhaft ihre Stimme, sie bezeichnen es als ein fremdes, nord-ost-deutsches Produkt und klagen über Beeinträchtigung der reformirten Elemente. Die Massen in den Gemeinden, besonders in den Städten, welche bis dahin sich nicht im entferntesten weder um dieses noch um andere kirchliche Bedürfnisse bekümmert hatten, erheben sich gegen diese neue Einrichtung und wollen beim Alten bleiben. Sind diese Anzeichen nicht deutliche Zeugnisse, daß die Union keine wirkliche Vereinigung der lutherischen und reformirten Bestandtheile, sondern nur eine scheinbare ist, daß beide noch unvereinigt neben einander bestehen und es nur eines neuen, frischen Lebenshauches bedarf, um die innerliche Trennung auch äußerlich offenbar zu machen, daß namentlich die Reformirten in Heidelberg und anderswo nur dann sich in die Union finden wollen, wenn ihr Typus, der Typus der Nüchternheit und der verstandesmäßigen Richtung ungestört in der Herrschaft bleibt.

Allein diese Erscheinung ist ferner auch bezeichnend für das Verhältniß, in welches die Unionskirche mit den neuern subjectiven Zeitrichtungen und mit der modernen pantheistischen Theologie so leicht eingeht. Wir kennen die Stimme, die uns die semitische Bibel in die japhetische Sprache übersetzen will, die überall Spuren des Christenthums in der wissenschaftlichen Theologie findet, nur nicht in der „lutheranischen“ Kirche, die in einer neuen Bibel-Übersetzung und Bibel-Erklärung ein ganz neues, noch nie dagewesenes Licht anzünden will für die mündige Gemeinde, die endlich mit der „Gemeinde“ im Gegensatz zur Kirche einen wahren Götzendienst treibt. Zwischen dieser Stimme einerseits und den babylonischen Unionstheologen andererseits besteht eine wahre Solidarität der Interessen. Wir finden sie zum Theil in den den Ergüssen von Schenkel wieder. Nichts ist ihm verhafter, als die specifisch-lutherische Lehre und der specifisch-lutherische Cultus, über Niemand spottet er giftiger, als über die lutherischen Theologen, z. B. den mecklenburgischen Liesoth. Gott ist ihm nicht wirklich gegenwärtig im Wort und Sakrament, in der Krippe und am Kreuz, sondern — in der Gemeinde. Er hält es für eine superstitiöse Vorstellung, daß der Amtsträger, der Botschafter an Christi Statt, irgend wie ein Mittler sein könne zwischen Gott und der Gemeinde, „daß der Altar ein besonders heiliger Ort im Gottes-

hause sei, während wir als evangelische Christen doch wohl wissen müssen, daß der jüdische Tempel mit seinen heiligen und allerheiligsten Localitäten untergegangen ist und die Gemeinde, nicht der Altar im neuen Testament der Ort ist, wo der Herr mit seinem heiligen Geiste wohnt.“ Darum fordert er auch, daß in allen Fällen der Geistliche das Angeficht der Gemeinde zuzehren solle. Das widerspricht schnurstracks allen echt reformatorischen Anschauungen und ist ein Erzeugniß der modernen pantheistischen Theologie Statt: Gott im Wort und Sakrament und am Kreuz! heißt es hier: Gott in der Natur und in der Geschichte und in der Gemeinde! „Siehe, Israel, hier sind deine Götter, die dich aus Aegypten geführt haben!“

Eine solche Theologie, die aus falscher Scheu vor superstitiösen Vorstellungen einer wirklichen Abgötterei anheimfällt, ist durch und durch subjectivistisch, weil ihr der Grund des rechten Schriftverständnisses und der gesunden kirchlichen Entwicklung abhanden gekommen ist. Auch hiervon treten uns bei Schenkel überall schlagende Beispiele entgegen. „Hat denn nicht, fragt er, die Gemeinde die Gnadenverheißung Gottes schon, ehe sie der Geistliche darreicht, und zwar jedes Mitglied seit der Taufe? Muß ihr denn das sonntäglich immer wieder neu dargereicht werden, und sie „„Amen, Amen, Amen““ dazu sagen oder singen, um es sich anzueignen?“ Haben wir denn aber nicht immer wieder durch unsere Sünden dies Anrecht an der Gnade Gottes verloren, und müssen sie immer wieder mit wahrer Buße und Glauben ergreifen? — „Wir dürfen und können unsere Verwunderung nicht zurückhalten, sagt er ferner, daß die Wiedergeburt der unmündigen Kinder durch die Taufe aus Wasser und Geist ohne Weiteres behauptet wird.“ Und doch sagt Jesus: Es sei denn, daß Jemand geboren werde aus dem Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen. Joh. 3. „Beruft man sich für jene Behauptung etwa auf Tit. 3, 5, so wird doch kein unbefangener Schriftforscher die Ansicht aufstellen, daß an jener Stelle die Kindertaufe als ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes bezeichnet werde.“ Die betreffende Stelle aber lautet ganz einfach: „Er machte uns selig durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes,“ d. h. durch die heilige Taufe, durch welche wir wiedergeboren, und vermöge des uns geschenkten heiligen Geistes erneuert worden sind. Endlich bei Besprechung eines besondern Formulars bei der Taufe unehelicher Kinder, in welchem es heißt: „das Kind sei leider außer der Ehe und nicht nach Gottes Ordnung geboren,“ ruft er

aus: „Welches Kind ist denn nach göttlicher Ordnung geboren? Sind wir nicht alle in Sünden empfangen und geboren?“

Eine Theologie, die mit solcher Sophistik das Wort Gottes behandelt, kann aus demselben alles Mögliche ableiten, alle beliebigen Einfälle aus der Schrift begründen; sie ist durch und durch von Subjectivismus zerfressen und läuft auf eine Auflösung alles kirchlichen Bewußtseins hinaus.

Es ist eine besondere Gnade Gottes, daß die symbolische Stellung unserer lutherischen Kirche eine der Art fest geschlossene ist, daß die Feinde mit Erfolg nichts gegen sie werden ausrichten können; ihr Bekenntniß wird sich aus dem frischen Quell des Wortes Gottes in der heiligen Schrift vermittelt der gläubigen Wissenschaft immer von Neuem als schriftgemäß und lebenskräftig trotz aller Anfeindungen und Bekittelungen erweisen; dafür aber richten die Gegner in unserer Zeit desto heftiger ihre Angriffe gegen den Cultus und das Leben unserer Kirche, um in denselben verschiedenartige Prinzipien, eine falsche Entwicklung oder dergleichen nachzuweisen. * Als einen solchen Versuch, aber als einen mißlungenen, haben wir diesen jüngsten Angriff des Hrn. Schenkel anzusehen.

Vorstehende Erörterung über die badische Agendefache war schon im Monat April unter dem frischen Eindruck der Bewegungen niedergeschrieben. Es ist gewiß, daß seitdem viele Gemeinden in Baden von dem ihnen gewährten Rechte, bei dem Landesherrn eine vorläufige Dispensation von der Einführung zu erhalten, Gebrauch gemacht haben. Es kann dies um so weniger auffallen, als bei dem gegenwärtigen kirchlichen Zustande in Baden vorauszu sehen war, daß eine große Anzahl von Gemeinden für die Liturgie noch unreif waren und erst für dieselbe herangebildet werden mußten. Dazu kam, daß durch die fortgesetzten Aufhebungen noch mehrere gegen dieselbe heftig eingenommen wurden. Wenn es aber neuerdings sogar um ein Recht sich handeln soll, die Agende völlig abzuschaffen, so ist das ein ganz anderes Ding. Die Widersacher der Agende haben sich nämlich in letzterer Zeit auf die Rechtsfrage geworfen. Nicht zufrieden, durch Opposition und Agitation eine allgemeine Einführung verhindert zu haben, fordern sie die Abstellung derselben als ein Recht. Die Allg. R.-Z. redet fortwährend in diesem Ton. Sie behauptet: „es sei den evangelischen Gemeinden Badens mit dem neuen Kirchenbuche ein doppeltes Unrecht zugefügt worden, weil nicht nur den ehemals Reformirten durch die Unionsurkunde ihre alte Gottesdienstordnung zugesichert war, sondern auch die vormaligen

Lutheraner von der luth. Messe seit dreihundert Jahren nichts gewußt hatten.“ Allein von einem Unrecht könnte doch nur dann die Rede sein, wenn die Agende auf gesetzwidrigem und nicht auf kirchenverfassungsmäßig geordnetem Wege eingeführt worden wäre, wenn etwa der Oberkirchenrath zur Abfassung des Kirchenbuchs von der Generalsynode kein Mandat empfangen oder das empfangene Mandat überschritten hätte. Das Alles soll aber doch auch wiederum nicht der Fall sein, wie denn in der That das Kirchenbuch alle kirchl. Instanzen durchlaufen hat und vom Großherzog zur Einführung genehmigt worden ist. Man könnte fragen, ob die Generalsynode weise daran gethan, ein so wichtiges Mandat, als die Abfassung des Kirchenbuchs ist, dem Oberkirchenrath zu übertragen; aber sie hat es nun einmal gethan, und ihr Recht der Einsprache, wenn sie wirklich ein solches besaß, damit vergeben. Das gesteht auch die Allg. R.-Z. selbst ein, indem sie sagt: „es fragt sich, ob es ein gesetzlich correctes Verfahren der Generalsynode war, die Ausführung eines so wichtigen Kirchenbuchs dem Oberkirchenrath ohne Weiteres zu überlassen, und sich nicht einmal die letzte Ansicht desselben vorzubehalten?“ — Es bleibt demnach den Gegnern der Agende kein anderer Weg übrig, um zum Ziel zu gelangen, als der der Petition und Agitation. Diesen haben sie nun auch betreten, und wie sie selbst glauben, mit Erfolg. Diejenigen, sagt die Allg. R.-Z., welche in Baden als Gegner der neuen Agende auftraten, haben, wenigstens in ihrer großen Mehrheit, keine ungesetzliche oder gesetzwidrige Beseitigung derselben gewünscht, oder gar selbst ins Werk gesetzt. Sie haben nur die Bitte an den obersten Landesbischof gerichtet, Allerhöchst derselbe möchte die Einführung der neuen Agende bis zur Revision derselben durch die Generalsynode sistiren.“ Gegen ein solches Verfahren kann selbstverständlich mit Recht nichts eingewendet werden, nur ist zu bemerken, daß dies nicht der Rechtsweg ist, sondern der Weg der Bitte. Eine neue Vorlage der Agende aber bei einer neu constituirten Generalsynode würde bei jetzt bewandten Verhältnissen in Baden voraussichtlich gleichbedeutend mit Verwerfung sein, und wir glauben darum nicht, daß der Großherzog darauf eingehen wird. Allein man sieht daraus, wie die Gegner kein Mittel unversucht lassen, um das ihnen so widerwärtige Kirchenbuch wieder zu verdrängen. Soll nicht das Recht von zwei Drittheilen Lutheraner gegen das Recht von einem Drittheil Reformirter in Baden weichen, so scheint uns unter allen Umständen dieses der beste Ausweg zu sein, wenn Reformirte und Lutheraner friedlich wieder auseinander gehen und jeder Theil für sich in Frieden sein Haus baue.

2. Die Evangelischen in Ungarn, von W. Sille, Cand. theol. in Hamburg.

Abgesehen von der Theilnahme, welche der Zustand einer jeden evangelischen Landeskirche bei Evangelischen erwecken mußte, sollte ich denken, daß insbesondere den Lesern dieser Zeitschrift eine auf eigener Anschauung beruhende Mittheilung über die Lage der Glaubensgenossen in Ungarn von Interesse sein würde. Sind doch manche Umstände vorhanden, welche eine Parallele und einen Vergleich zulassen zwischen den Lutheranern der Ostseeprovinzen Rußlands und den Evangelischen in Ungarn. Hier und dort sind es vornehmlich und ursprünglich die Deutschen, welche der lutherischen Kirche angehören und durch deren Einfluß die Glieder einer andern Nation zu dem Glaubensbekenntnisse der Reformatoren geführt worden sind. Hier wie dort hat ein großer Theil der Geistlichen, um gleich auf die Gegenwart überzugehen, die Schwierigkeit, oft in drei gänzlich von einander verschiedenen Sprachen das Evangelium zu verkündigen. Hier in Ungarn, gleichwie in den Ostseeprovinzen, hat sich trotz der verschiedensten Stürme der Zeiten und unter dem Wechsel der verschiedensten Herrscher und Nationalitäten, deutsches Wesen, deutsche Sprache, deutsche Wissenschaft erhalten unter fremder Bevölkerung. Noch mehr wie von Ungarn gilt letzteres von Siebenbürgen, wo die lutherischen Sachsen ihre Nationalität reiner als die Deutschen in Ungarn bewahrt haben. Sie bilden den am weitesten vorgeschobenen deutschen Posten im südlichen Osten, gleichwie die Ostseeprovinzen im nördlichen. Sie haben reiner ihr ursprüngliches Wesen, ihre Sprache, ihre Anhänglichkeit an ihr Stammland bewahrt, weil sie von jeher viel mehr corporative Rechte hatten, als die in ganz Ungarn zersprengt lebenden Deutschen, die aber aus diesem Grunde auch von größerem Einflusse waren auf die übrigen Nationen, die in bunter Vermischung von den Abhängen der Karpathen an bis in die Tiefebene der Donau und der Theiß und in den Waldbergen des Banates wohnen.

Eine Anschauung von der eigenthümlichen Gestaltung der lutherischen und der reformirten Kirche Ungarns, insbesondere von den Schwierigkeiten, welche sich einer gedeihlichen Entwicklung dieser beiden Kirchen entgegenstellen, wird man aber schwerlich erlangen, ohne auf die vielgestaltige nationale Grundlage derselben einzugehen.

Es sei mir daher gestattet, ehe ich von dem Stande der Kirche Ungarns rede, einige Worte vorauszuschicken über die Vertheilung der drei hier in Betracht kommenden Nationen.

Die Deutschen finden sich im ganzen Lande zerstreut, in den Städten als Handwerker und Gewerbtreibende und Beamte; in großen Dorfgemeinden in zahlreicher Anzahl im westlichen Ungarn, wo die Komitate Oedenburg, Wieselburg und Eichenburg vorwiegend deutsch sind; dann in einzelnen Colonien in den Karpathen, die noch aus dem 12. Jahrhunderte herkommen, so besonders in der Zips und endlich in den großen Dörfern des Banates, die nach der Wiedereroberung des Landes von Karl dem Sechsten, Maria Theresia und Joseph dem Zweiten angelegt worden sind.

Ein Theil der letzteren und der deutschen Gemeinden in den Städten sind katholisch, die größere Anzahl derselben ist aber lutherisch, so daß die Magyaren mit dem Ausdrucke „nemet hit“, zu deutsch: „deutscher Glaube“ oder „deutsches Bekenntniß“, geradezu das lutherische Bekenntniß bezeichnen. Die meisten dieser lutherischen Deutschen haben ihren Glauben schon in der Reformationszeit angenommen, so die Zipsen, die Wieselburger; ein großer Theil derselben stammt aber ab von den Evangelischen aus Steyermark, Kärnten und dem Erzherzogthume Oesterreich, welche im Laufe des 30-jährigen Krieges gezwungen waren ihre Heimath um des Bekenntnisses willen zu verlassen und eine Zufluchtsstätte in dem nahen Ungarn fanden, wo die Macht des deutschen Kaisers geschwächt war durch die sehr selbstständigen, damals noch meist evangelischen Magnaten. Auf dem lutherischen Gottesacker zu Oedenburg sieht man noch die Grabmäler vieler geflüchteter Evangelischer, die den höchsten Ständen Oesterreichs angehörten. Auf einem und dem andern Grabmale ist ausdrücklich bemerkt, daß nach „vielen Verfolgungen und Leiden“ sie hier erst ihre Ruhe fanden. Die altadeligen Wappen schmücken die Grabdenkmäler; in den Kirchenbüchern der lutherischen Gemeinde Oedenburgs finden sich als Mitglieder verzeichnet die berühmtesten österreichischen Namen, z. B. Windischgrätz, Trautmannsdorff, Gaisruck, Auersperg, Hardegg, Polhaim, (s. Müllner, Geschichte des evangel. Gymnasiums zu Oedenburg. Oedenburg 1857). Ihre Dankbarkeit gegen den Ort, der ihnen Schutz und Ruhe gewährt hatte, bezeugten sie durch manche Legate an die dortigen Kirchen und Schulen.

Weitaus die meisten Lutheraner Ungarn's gehören aber dem slavischen Stamme an; dieselben bewohnen den ganzen gebirgigen Norden Ungarn's, von der schlesischen und mährischen Grenze bis zu den Quellen der Theiß. Es sind dies die sogenannten Slovaken, gleichen Stammes und gleicher Sprache mit den Böhmen und Mähren. Sie sind in großen ununterbrochenen Gemeinden fast bis an

die Donau hin verbreitet; denn die Magyaren haben vorzugsweise das flache Land in Besitz genommen. Weil aber diese Slovaken sehr arbeitsam sind, auch nicht überall an den kalten Abhängen der Karpathen hinlänglich ihr Brod finden, so sind viele slavische Colonien nach der Vertreibung der Türken in die gesegneten, südlichen Komitate verpflanzt worden, wo sie jetzt wohlhabende, lutherische Gemeinden bilden. Die Slaven sind zum Theil Nachkommen der Hussiten, die in die karpathischen Gebirge flüchteten: manche jetzt lutherische Kirche ist von den Hussiten erbaut und mit Brustwehren zur Vertheidigung damals umgeben worden. Noch im 30-jährigen Kriege wurde ihre Zahl durch die nachfolgenden Böhmen verstärkt. Uebrigens rechnet man in den Karpathen auch etwa 90,000 sog. slovakifirte Deutsche zu den Slaven, indem seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts in den kleinen Städten der Karpathen das slovakische Element das Uebergewicht über das Deutsche erlangt hat.

Die lutherische Kirche Ungarn's zählt 552 Muttergemeinden mit 819,894 Seelen. Von den Muttergemeinden sind 241 slavische, 104 deutsche, 103 magyarisches, die übrigen sind gemischt; von den Seelen sind 435,268 Slaven, 201,598 Deutsche und 183,028 Magyaren. (Hornyánsky. Evangelisches Wochenblatt. Pest. 1859.)

Man sieht, die Magyaren bilden die Minorität, denn das eigentlich magyarische Bekenntniß ist das reformirte und zwar so, daß „magyar hit“ „reformirter Glaube“ heißt¹⁾. Ja die Magyaren sprechen auch von einem „magyar isthen“ magyarischem Gott, und „magyar Christus“. Diese Anschauung, daß reformirt und magyarisches gleich sei, ist dem phantasiereichen Magyaren ganz in Fleisch und Blut übergegangen. Ein deutscher Beamter erzählte mir, daß er wohl so einen Ungarn gefragt habe, ob denn Calvin ein Magyar gewesen sei? — Diese Ausdrücke magyar hit, magyar isthen ließen sich aber wohl dadurch erklären, daß der katholische Glaube den Magyaren vorzugsweise auch von ihren politischen Gegnern aufgedrängt wurde, den Jesuiten, die aus Wien kommend stets im Gefolge der kaiserlichen Generale, des Caraffa und anderer erschienen. Im Anfange der Reformation waren die Magyaren lutherisch; erst der spätere Socinianer Blaudrata schlug auf einer Synode den Geistlichen, die die Augsburgische Confession nicht annehmen wollten, vor, die Lehre Calvin's anzunehmen. Uebrigens nahmen schon 1545, als sich die Siebenbürger auf der Synode zu Mediasch für die Augsburgische Confession erklärten, 29 Geistliche zu Erdöb in Ungarn einige andere, von jener Confession abweichende

Artikel an. (Zusolge der von Merle d'Aubigné bevormorteten „Geschichte der evang. Kirche in Ungarn, Berlin 1854“ kennt man nicht mehr genau jene abweichenden Artikel.) Die Magyaren bewohnen die weiten Ebenen längs der Donau und der Theiß. Hier bilden sie große, geschlossene Gemeinden, sowohl in den Städten, als in den zahlreichen Marktflecken und in den einsamen Pustten. Wie Debenberg der Mittelpunkt der deutschen lutherischen Kirche Ungarns ist, so das ganz magyarische Debreczin für die reformirte Kirche Ungarn's. Gleichwie in den deutschen Erbländern des Hauses Habsburg, waren im 16. Jahrhundert auch in Ungarn die mächtigen Dynastien evangelisch: der Palatin Thomas Nadusdig wechselte mit Melancthon Briefe und ließ in seinem Schlosse zu Szigeth die erste magyarische Bibel drucken; die mächtigen Grafen von Thurzo waren evangelisch; der Palatin Stephan Illishazy, der 1606 den Wiener Frieden (er enthält zuerst die Anerkennung der Protestanten in Ungarn von Seiten des Hauses Habsburg) zwischen dem Fürsten von Siebenbürgen Stephan Bocskay und dem Kaiser Rudolph II. vermittelte, war ein Lutheraner und nahm sich derselben nachdrücklich an. Indeß der Wirksamkeit des ungarischen Cardinals Peter Pazman (†1637) ist es zuzuschreiben, daß schon damals eine große Anzahl der Magnaten wieder zur katholischen Kirche abfiel und das Volk deren Beispiel folgte. Mailath (in seiner Geschichte der Magyaren Bd. III pag. 246) faßt die Wirksamkeit dieses ausgezeichneten Cardinals kurz in die Worte zusammen: „Als Pazman auftrat (etwa 1620) fand er Ungarn protestantisch, als er starb, war es katholisch.“ Er selbst brauchte allerdings keine gewaltsamen Mittel, um die Evangelischen zur katholischen Kirche hinüberzuziehen, wohl aber die übrigen Bischöfe, die Generale und die Grundherren, die sich die furchtbarsten Verfolgungen zu Schulden kommen ließen. Ich erinnere nur an das außerordentliche Gericht zu Preßburg 1671 und an das Blutgericht zu Speries. — Doch sind noch immer einige der Magnatenfamilien bis auf den heutigen Tag evangelisch, nämlich die lutherischen Freiherrn von Podmanitzky und die Grafen Jay und die reformirten Grafen Teleky und Freiherrn Bay und Pronay. Von den sog. Grundherren, Landbesessenen, die in gesellschaftlicher Beziehung eine gleiche Stellung wie die Magnaten einnehmen, sind indeß noch manche reformirt, so wie namentlich der zahlreiche Bauernadel.

Diese nationalen und socialen Bemerkungen glaubte ich vorausschicken zu müssen, weil sie von großem Einflusse sowohl hebender als hemmender Art, für die evangelische Kirche Ungarns sind. Wenn ich aber bisher vor einer evangelischen Kirche Ungarns gesprochen

1) Die Zahl der Reformirten in Ungarn beträgt 1,656,000 Seelen.

habe, so ist nicht die Meinung, daß lutherisch und reformirt hier umirt seien. Nur insofern die Stellung beider Kirchen zum Staate und zur katholischen Kirche eine gleiche ist, habe ich diesen Ausdruck gewählt. Unionsversuche sind auch hier gemacht worden, noch zuletzt während des Reichstages von 1843—44. Damals ließ der weltliche Oberkurator Graf Carl Jay, einer der mächtigsten protestantischen Magnaten, wiederholt Geistliche beider Kirchen sich auf seinem Schlosse zu Ugrocz im Waah-Thale versammeln, um über gemeinsame Kirchen- und Schul-Angelegenheiten zu berathen. Eine gemeinsame protestantisch-theologische Facultät sollte zu Pest errichtet und die Union eingeführt werden. Die weltlichen Inspectoren und die Grundherren hatten namhafte Beiträge für jene Facultät zugesagt, allein an dem Widerstande der Geistlichen beider Kirchen scheiterte der Versuch. Daß aber die jetzige oberste Behörde der evangelischen Kirche in Ungarn, das Cultus-Ministerium zu Wien, einer Union durchaus abgeneigt ist, geht zur Genüge aus allen ihren Maaßregeln und noch aus den jüngsten Erlassen über die Besetzung der Professuren an der Pester theologischen Facultät hervor.

Die reformirte Kirche Ungarn's.

Für den, der der magyrischen Sprachen unfundig ist, wie es dem Schreiber dieses ergeht, wird es schwer sein, ein richtiges Urtheil über die reformirte Kirche Ungarns zu fällen. Ihre Mittelpunkte sind wie schon bemerkt Debreczin mit seinem großen theologischen Seminar und Sarosch-patak, dessen Seminar — Universität genannt — von Peter Péreny im 16. Jahrhundert gestiftet wurde und unter Amos Comenius seine Blüthezeit erlebte. Die Foundationen beider Anstalten sind sehr bedeutend; dennoch haben sie sich bis jetzt nicht dazu verstehen können, sich so einzurichten, daß sie der neuesten Organisation der Gymnasien zufolge das Oeffentlichkeitsrecht, d. h. die Befugniß, staatsgültige Zeugnisse auszustellen, erlangt hätten. In den „Saroschpataker Hefen“¹⁾, einer von den Professoren dieser Anstalt herausgegebenen Vierteljahrsschrift, wird hervorgehoben, daß die Kirche und die Schulen keiner neuen Organisation bedürfen. „Wir bemerken“, heißt es da, „daß, indem unsere religiöse und kirchliche Einrichtung auf ihrem ordentlichen Wege fortwährend im Leben und in Entwicklung ist, wir es gar nicht begreifen können, warum eine Organisation so sehr nothwendig wäre; wir haben ja nie darüber geklagt und da unsere Einrichtungen auf pro-

1) In Uebersetzung und Auszügen mitgetheilt in Victor Hornhansky: Protest. Jahrbücher für Oesterreich 1858 S. 55 ff.

testantischen Grundsätzen beruhen, konnten wir die Welt nicht gefährden; es ist kein Zeichen der Desorganisation da, unser wissenschaftliches und moralisches Leben trifft keine Beschuldigung.“ In andern Hefen geben dieselben Redacteurs ziemlich deutlich zu verstehen, daß der Saroschpataker Theologe nicht um deutsche Wissenschaft sich zu bekümmern brauche, daß überhaupt die deutsche Bildung und deutsche Universität für einen Ungarn ziemlich überflüssig sei. — In gleichem, specifisch magyrischen Sinne wirkt das magyrische Kirchen- und Schulblatt, redigirt von Vallagy. Der Redacteur ist, wie uns berichtet worden, ein übergetretener Israelit, der seinen deutschen Namen Bloch¹⁾ so magyrisirt hat! So schwer der Vorwurf auch klingt, so können wir doch nicht anstehen, das auszusprechen, was wir manchmal im Lande selbst gehört haben, daß nämlich hinter manchen anscheinend kirchlichen Bestrebungen oft nationale Agitationen stecken. Als eine specifisch magyrische Anstalt erscheint uns auch die reformirte theologische Lehr-Anstalt zu Pest. Denn was soll man dazu sagen, wenn ihr Organ, jenes Schulblatt u. A. schreibt²⁾: „Die zu gründende protestantische Universität muß nicht nur protestantisch, sondern auch magyrisch sein. Dieser Name ist für uns das, was für die Pflanze der Sonnenstrahl im Mai, unter dessen milder Wärme die Entwicklung unwillkürlich gedeiht. Unser erstes Attribut ist, daß die Universität magyrisch sei; unsere erste Aufgabe, daß die innerhalb der Grenzen Ungarns wohnenden, welchen Namen immer führenden Protestanten in eine Kette zusammenschließen“. — Wenn bei diesen Worten nicht auch zugleich an die Magyrisirung und Union mit den (lutherischen) Slaven und Deutschen gedacht wäre, so würden wir es den reformirten Magyaren nicht verdenken können, wenn sie als nothwendiges — jedoch nicht als erstes — Attribut die Magyrische Sprache forderten. Daß sie aber auch daran dachten, diese reformirte Facultät (den Anfang der projectirten Universität) für die Lutheraner herzustellen, geht daraus hervor, daß sie im vorigen Jahre zum Professor einen lutherischen, slavischen Prediger beriefen³⁾.

Was aber die „lebensvolle Organisation auf protestantischen Grundsätzen“ betrifft, deren sich die Saroschpataker Blätter (wenigstens in einzelnen Stellen, denen aber auch andere Aufsätze derselben

1) Die ungarische Sprache nemlich liebt nicht die Häufung der Consonanten Vallagy wird Bolloch ausgesprochen; (Töröl = Türle.).

2) s. Victor Hornhansky, Evangelisches Wochenblatt. 37. Pest 1858.

3) Der vorerwähnte magyrische Graf Jay ertit ein Sendschreiben an die Superintendenten, worin es u. A. hieß: Magyarisismus und Protestantismus gehen Hand in Hand.

Blätter widersprechen) rühmen, so bedenke man nur, daß — wie in den citirten Jahrbüchern pag. 57 zu lesen — vor kurzem ein Professor der Theologie zu Caroschpatak mittelst Abstimmung der einzelnen Kirchengemeinden gewählt wurde; daß in dem reformirten Theiß-Districte die Superintendenz unlängst genöthigt war „wegen der großen Diffornität der geistlichen Kleidung energische Maaßregeln“ zu ergreifen. Welch' ein Uebelstand ist es nicht, daß in den reformirten Gemeinden der weltliche Inspector das Recht hat, einen Convent zu berufen, ohne auch nur dem betreffenden Pfarrer loci oder dem Superintendenten eine Anzeige davon zu machen; daß an vielen Orten die Geistlichen auf Kündigung gewählt sind; daß endlich die Abstimmungen auf den Conventen bis zum Jahre 1848, als die Kirche noch ihrer „Autonomie“ sich erfreute, oft durch Acclamationen geschahen?

Sagen wir dieses, um auf die reformirten Brüder einen Stein zu werfen? Gewiß nicht; denn ähnliche Uebelstände werden wir nicht verschweigen, wo wir den Zustand der lutherischen Kirche besprechen wollen. Oder leitet uns die Feindschaft gegen die fremde Nation? Ihre recht eigentlich ritterlichen und edlen Vorzüge sind zu bemerkbar, als daß man sie verschweigen könnte und die schuldige Anerkennung ihnen versagen. Ihre Ausdauer und ihre Geduld, mit welcher sie trotz aller Widerwärtigkeiten seit 3 Jahrhunderten an ihrem Glauben festgehalten haben, sind stets über alles Lob erhaben. Wir wollen nur das damit andeuten, daß die Reformirten Ungarn's sich nicht selbstgefällig von dem neuen Leben, das in Deutschland erwacht ist, abschließen möchten, sondern lieber prüfen, ob es nicht rathamer gewesen wäre, statt an der so oft gepriesenen Autonomie, die übrigens nicht aufgegeben werden soll, so starr festzuhalten, den Verfassungs-Entwurf für die reformirte Kirche, wie das Cultus-Ministerium ihn im Jahre 1856 vorgeschlagen, anzunehmen.

Dieser Tadel trifft übrigens in gleicher Weise die lutherische Kirche Ungarn's, von der im folgenden ein Mehreres.

Die lutherische Kirche Ungarn's.

Vielleicht eben so folgenreich als das bekannte Toleranz-Edict Josephs II. war für die ungarische, lutherische Kirche die Erlaubniß, welche ihr 1734 gewährt wurde, wieder 4 Superintendenten zu wählen und einem jeden derselben einen weltlichen Inspector beizugeben. (Gleiche Befugniß erhielt die reformirte Kirche.) Die Inspectoren waren meist Edelleute, die durch ihre gesellschaftliche Stellung das Loos der bedrückten Kirche bessern konnten. Gleichwie jenen Superintendenten ein weltlicher Inspector beigegeben wurde,

so erhielt jedes Seniorat und endlich jede Localgemeinde einen weltlichen Inspector. Die Kirche hatte die vom Staate gänzlich ungehinderte Aufsicht über die Schulen, von der Volksschule an bis zu den theologischen Lehranstalten, in welchen die Candidaten der Theologie gebildet werden. Die Wahl der Prediger und Lehrer stand bei der Gemeinde; die Geistlichen wählten die Seniores und Superintendenten. Im Jahre 1790 und 1791 wurde die letzte allgemeine Synode sowohl von den Lutheranern, als auch von den Reformirten gehalten. Die allgemeine Synode ist aber die zu Recht bestehende Behörde, welche allein die Verfassung der Kirche ändern darf; den einzelnen Districtsynoden steht für ihren Bezirk solche Befugniß nicht zu. Daraus ist es zu erklären, warum auch der im Jahre 1856 von dem Cultus-Ministerium den einzelnen Districtsynoden zur Verathung übergebene Verfassungsentwurf von den Synoden nicht angenommen wurde, und in Folge dieser Zurückweisung nun noch die lutherische Kirche in dem Provisorium steht, das die Folge der Kriegsjahre 1846 und 1849 ist.

Ich werde als bekannt voraussetzen dürfen, daß damals durch den commandirenden General Haynau die bisherigen kirchlichen Organe ihre Thätigkeit einstellen mußten, und die evangelischen Superintendenzen unter Aufsicht eines vom General ernannten Administrators gestellt wurden. Es wäre überflüssig, erst durch Daten zu belegen, welche Uebelstände diese Maaßregel für die lutherische Kirche mit sich brachte, die kaum gemildert, gewiß nicht gehoben werden durch noch so große Nachsicht, die hier und da politische Behörden ausüben.

Zu den schlimmsten Folgen rechne ich, daß nun schon wieder seit 10 Jahren das Hauptinteresse vieler Geistlichen sich vollständig um die Verfassungsfrage dreht. Es ist dies sehr erklärlich, hindert aber doch unwillkürlich die Entwicklung des innern Lebens. Auf die Bemerkung, die einem ungarischen Geistlichen gemacht wurde, die Landeskirche sei „eine Kirche unter dem Kreuze“ und diese sei doch stets mit besondern Zierden geschmückt, erwiderte er: Wir haben wohl die Leiden, aber nicht die Segnungen einer *ecclesia pressa* aufzuweisen. Und leider mag ein großer Theil der in äußerer und innerer Bedrängniß stehenden Glieder dieser Kirche sich noch nicht zu dem Herrn hingewendet haben. Viele denken nur daran, die verlorene „Autonomie“ wiederzugewinnen und auch in der lutherischen Kirche wird für magyarische Sprache gekämpft, wo es sich um kirchliche und geistliche Güter handeln sollte. Ein ernster, gläubiger Prediger wies in einem Local-Convente auf die früheren Jahrhunderte, wo die Vorfahren besser für Kirchen, Schulen und geist-

liches Leben in der Gemeinde gesorgt hätten, worauf ihm erwidert wurde: „Unsere Väter hatten auch nicht nöthig, für die magyarische „Sprache zu kämpfen.“

An diesem Kampfe für die magyarische Sprache theilnehmen sich in erster Reihe die Weltlichen und der einflussreiche Adel. Aus der politischen Geschichte wird es bekannt sein, daß der Adel bis zum Jahre 1848 alle Verwaltungsstellen inne hatte, alle Wahlen bestimmte, ja, daß die 49 Freistädte zusammen an der Ständetafel nur Ein Comitatsvotum abgaben¹⁾. Kein Wunder, daß demnach auch der slavische Adel magyarisch gesinnt ist und sich an der Agitation für Magyarisirung der Deutschen und Slaven theilnahmte. Ja es kam so weit, daß die katholischen magyarischen Magnaten Mailath und der gefeierte Graf Stephan Ezechényi sich endlich auf dem Reichstage 1843—1844 der bedrückten lutherischen Slaven annehmen mußten, indem die slavischen Prediger, denen die magyarische Sprache aufgedrängt wurde, sich an jene um Erledigung dieses Zwanges wandten²⁾. Diese Agitation für die magyarische Sprache besteht leider noch in manchen Kreisen. Die Magyaren berufen sich darauf, daß von ihren Vorfahren die Regate zu Kirchen- und Schulzwecken gegründet sind; allein das heutige Geschlecht ist nicht so freigebig und opferfähig wie die Vorfahren, und es ist Thatsache, daß ein großer Theil dessen, was die Gymnasien jetzt an Mitteln bedürfen, von den Gemeinden aufgebracht wird, diese aber auch in den Theilen, wo magyarische Sprache allein herrschen soll, fast durchweg slavisch oder deutsch sind.

Dieselben, welche für die Alleinherrschaft der magyarischen Sprache eifern, kämpfen auch für das alleinige Präsidium der Weltlichen in den Conventen. Seit der Einsetzung der Inspectoren im Jahre 1734 ist es durch Gewohnheit dahin gekommen, daß die angeseheneren Inspectoren zwar nicht ausschließlich, aber doch vorwie-

1) Das Nähere in der eingehenden Beschreibung der ungarischen vormärzlichen Verfassung durch den Grafen Joh. Mailath: *Gesch. der Magyaren* Bd. IV. S. 182.

2) Mailath schreibt ibidem S. 256 von der Zeit des Reichstages 1843 bis 1844: „Wenn in einer slavischen Gemeinde nur ein paar protestantische Magyaren waren, wurde der Gemeinde ein magyarischer Prediger gesandt, der alle zweite, alle dritte Woche magyarisch predigen mußte. Manche Gemeinden wollten solche Prediger nicht annehmen, das betreffende Komitat ließ sie als Widersacher der magyarischen Sprache mit Stockstreichen züchtigen. Als eine dieser Gemeinden sich bei der Statthalterei beschwerte, und die Statthalterei vom Komitat Aufklärung verlangte, antwortete dasselbe, dies habe die Würde und Majestät der Nation erheischt, und der aufgebrungene Prediger blieb.“ Mündlich ist uns die Wahrheit dieser Thatsachen bestätigt worden.

gend das Präsidium auf den Conventen führten und durch ihren gesellschaftlichen Einfluß, da der Bauer stets dem Edelmann folgte, alles beherrschten. Da der bereits erwähnte ministerielle Entwurf nur ein Copräsidium der Weltlichen verordnete, so ist dies einer der vorzüglichsten Factoren, warum von dieser Seite aus man sich gegen den Entwurf erklärte. Die Frage über das Präsidium wurde in den Jahren 1857 und 1858 als Hauptgegenstand in den magyarischen protestantischen Blättern, so wie in den von Victor Hornyansky trefflich redigirten, deutsch geschriebenen Jahrbüchern und im Evangelischen Wochenblatte behandelt und erwogen, so zwar, daß durchschnittlich jene für das Präsidium der Weltlichen, diese für das geistliche Präsidium sich entschieden. Aber welchen Gefahren war nicht ein solcher Localconvent auch der lutherischen Kirche unterworfen, wo es ebenfalls vorkam, daß durch Acclamationen abgestimmt wurde, daß unter diesen Abstimmungen selbst Studenten sich befanden, die durchaus nicht conventsberechtigt waren? Welche Mißverständnisse mußte es herbeiführen, daß das Protocoll in vorwiegend slavischen Conventen oft in der den wenigsten verständlichen magyarischen Sprache abgefaßt und verlesen wurde?

Angeichts solcher Zustände wurde es von allen besser Gesinnten unter Magyaren, Slaven und Deutschen mit Freuden angenommen, als im Jahr 1856, wie schon erwähnt, das Cultus-Ministerium den Kirchen-Versfassungs-Entwurf¹⁾ den einzelnen Districts-Synoden zur Begutachtung übergab.

Dieser Entwurf enthält an der Spitze die Sonderung beider Bekenntnisse: § 4 „Als oberste Kirchenbehörde wird für jede Confession ein besonderer k. k. Oberkirchenrath eingeführt“. Derselbe besteht nur aus Männern, die der betreffenden Confession angehören, welche vom Kaiser ernannt werden und ist verantwortlich der allgemeinen Synode, welche sich alle 6 Jahre versammeln kann. Welcher Segen wäre es gewesen, wenn dieser Entwurf angenommen wäre, schon allein um dieser Bestimmungen willen. Jetzt stehen die Districts-Synoden unter den staatlichen Behörden, die der Mehrzahl nach aus Katholiken zusammengesetzt sind. Verblendeter Weise haben die Gegner des Entwurfs eingewendet, daß sie unter einer Behörde stehen würden, die nicht aus der Kirche hervorgegangen sei, während

1) Entwurf zu einem Gesetze über die Vertretung und Verwaltung der Kirchen-Angelegenheiten der Evangelischen beider Bekenntnisse im Königreiche Ungarn, in der serbischen Volksobrschaft und dem Femejer Banate. Wien 1856, 8°. 66 Seiten, enthaltend 192 Paragraphen.

sie doch jetzt factisch auch unter einer nichtkirchlichen Behörde stehen und bis zum Jahre 1848 unter der „Tyrannei der (protestantischen) Weltlichen“ standen. — Die Autonomie und Freiheit der Gemeinde, die nachdem wie sich nun einmal das politische und kirchliche Leben in Ungarn herausgebildet hat, den Magyaren so theuer ist, wäre übrigens durch den Entwurf keineswegs gefährdet, sondern nur geregelt und geordnet worden. Die Gemeinde behält nach dem Entwurfe das Recht, Pfarrer und Lehrer zu wählen, und wird vertreten durch das „Presbyterium“ und „die größere Gemeindevertretung“. Die Zahl der Mitglieder des Presbyteriums ist größer wie selbst in der rheinländischen und westphälischen Kirche unsers Wissens. Gemäß der historisch-erwachsenen Eintheilung und Verfassung sollten die 21 Bezirksgemeinden oder Seniorate ihre Vertretung haben und endlich die Superintendenten, deren nach neuerer, viel zweckmäßigerer Eintheilung 6 für jede Confession sein sollten. Außerdem haben die Seniorate und die Superintendential-Consistorien insbesondere die kirchliche Gerichtsbarkeit auszuüben. Endlich wird in den letzten Paragraphen noch den Kirchen beider Confessionen eine Geld-Unterstützung aus Staatsmitteln ohne alle Bedingung zugesichert.

Wir können nicht anders, als vollständig dem Urtheile zustimmen, was wir von einem treu kirchlichen lutherischen Rechtsgelehrten des Landes aussprechen hörten, welcher sagte: „der Graf Thun (der Cultus-Minister, unter dessen Auspicien der Entwurf dargeboten wurde) ist cavalierement mit den Protestanten verfahren. Das, wonach die Protestanten mit Recht so oft verlangten, eine Unterstützung aus Staatsmitteln, ist ohne alle Bedingungen, nicht nach dem Grundsatz: „qui donat, vocat“ in Aussicht gestellt worden.

Denjenigen, welche an dem Entwurfe auszusetzen hatten, er sei zu bureaukratisch, halten wir das Gutachten des Jenaer Professors Hase entgegen, dem gewiß Niemand vorwerfen wird, daß er den kirchlichen Behörden allzuviel Gewalt eingeräumt wissen wolle. Er

1) Ueber die „Tyrannei der Weltlichen“ wird auch in dem Evangelischen Wochenblatte geklagt; mündlich haben wir auch wohl diesen Ausdruck vernommen. Zur Rechtfertigung desselben wollen wir hier wieder Graf Mallath reden lassen. Ibid. Bd. IV pag. 263. Als Mallath nämlich unter Anderen wieder die gedrückte Lage der protestantischen Geistlichen auf dem Reichstage 1843 zur Sprache brachte, sagte er: „Ich werde die protestantischen Superintendenten mit Freuden hier in der Magnatentafel, in der Reihe der katholischen Bischöfe sitzend, begrüßen, wenn sie unabhängig geworden und von der Tyrannei der Weltlichen befreit sein werden“. Es erfolgte keine Antwort. Nur nach der Sitzung sagte ihm einer der protestantischen Magnaten vertraulich: „Was hast Du gesagt? Die unsern wären ja noch ärger als die euern“.

sagte seiner Zeit (Protestantische Kirchenzeitung Nr. 40, 1856), daß in der dreifachen Gliederung synodaler und consistorialer Behörden so ziemlich alles gewährt sei, was für die deutsche evangelische Kirche allzusehr verhofft worden ist. Das Fundament der Verfassung, das Presbyterium der Pfarrgemeinde, sei dennoch weit vertrauender in die Gemeinde gelegt, als nach der preussischen Gemeindeordnung von 1850. — Was die Ehegesetzgebung beträfe, so sei die evangelische Kirche freilich der katholischen noch nicht gleich gestellt worden. Die einzige wahre Einbuße, welche die evangelischen Kirchen erlitten, wenn der Entwurf angenommen worden, wäre der Verlust, selbstständig ohne Aufsicht des Staates die Schulen zu organisiren. Daß dies aber den evangelischen Kirchen entzogen, hängt mit der oben angedeuteten neuen Organisation der Gymnasien zusammen. Nach dem, was wir übrigens von dem Zustande mancher evangelischer Schulen im Lande und von den Resultaten, die sie bei der Bildung der künftigen Lehrer und Seelsorger erzielten, vernommen haben, wäre auch da eine strengere Zucht und gesetzmäßigere Organisation vielleicht eben so dringend nöthig gewesen, wie die in dem Entwurfe wiederholt eingeschärften Vorschriften, daß auf den Conventen schriftlich und geheim abgestimmt werden soll. Unverkennbar sind die Zeichen, daß der Entwurf in Wahrheit das Beste der evangelischen Kirche will und dieselbe in die Stellung versetzen will, die ihr im Kaiserstaate gebührt und noch bei Anlaß des Concordates zugesichert ist. Angesichts der Zuchtlosigkeit und Willkür, die in vielen Fällen eingerissen war, ist es nur erfreulich, wenn der Entwurf die Grundzüge zu einer Kirchenzucht enthält und die Ausübung derselben durch Pfarrer und Presbyterium empfiehlt.

Unbegreiflich ist es in der That, und schmerzlichst zu bedauern, daß die Majorität der Districte den Entwurf abgelehnt hat. Dieselben waren aufgefordert, frei ihr Urtheil über denselben zu äußern; die Preßburger Senioratsgemeinde that es in einer Weise, die eben kein glänzendes Zeugniß von der theologischen Bildung ihrer Wortführer ablegt und wohl die Geduld des Ministeriums, das liberal und vertrauensvoll gegeben hatte, auf die Probe zu stellen geeignet war.

Das einzige, was sich zur Entschuldigung der Gegner anführen läßt, ist, daß allerdings die Gesamtheit der Districtsconvente nicht die rechtmäßige, competente Behörde ist, um eine neue Kirchenverfassung einzuführen, sondern nur die allgemeine Synode. — Mündlich, so wie in den Zeitschriften (z. B. Protestantischen Jahrbüchern für Oesterreich, 1858 pag. 22) haben wir es aussprechen hören, daß die ungarische Kirche einen großen Fehler in der Ablehnung

jenes Entwurfes begangen; einzelne Stimmen haben sich auch wohl dafür geäußert, daß es am besten wäre, wenn die Regierung den Entwurf octroire. — Ob nach dieser Erfahrung des Uebels, die das Ministerium, Graf Thun an der Spitze, gemacht hat, die ungarischen Kirchenverhältnisse Aussicht haben so bald und so befriedigend gelöst zu werden, wie es angeboten war, ist fast zu bezweifeln¹⁾. Die Sache der Auswärtigen Evangelischen wäre es aber, nicht aufzuhören mit ihrem Gebete zu dem, der auch das Herz der Fürsten wie Wasserbäche lenken kann, für die schon so oft bedrängt gewesene Kirche im schönen Ungarlande. Wir wissen es wohl, daß auch die ungarische Landeskirche, welche bisher alle Stürme überdauert hat, auf einen andern Felsen gegründet ist, als auf eine noch so gute Organisation; doch würde größere Freiheit ihr nur heilsam sein können. Andererseits lehrt aber auch gerade die Geschichte der lutherischen Kirche in Ungarn, daß allein die Unabhängigkeit vom Staate nichts hilft zu einer gedeihlichen Ausbildung der Kirchen, denn diese besaß sie in ihren innern Angelegenheiten bis zum Jahre 1848.

Es wäre aber traurig, wenn dies Interesse an der rechtlichen Stellung der Kirche zum Staate und zur römischen Staatskirche in der That vollständig die Gaben und Kräfte der Geistlichen und Gemeinden in Anspruch nähme, wenn wir gar nichts von dem innern Leben, von dem Walten des Geistes Gottes auch in diesem Gliede Christi zu sagen wüßten. Gott sei Dank, daß es dennoch anders steht und wir neben den tiefen Schattenseiten doch auch von vielen erfreulichen Zeichen des Lebens zu berichten haben, die wohl als ein Angel und Unterpfand einer bessern Zukunft angesehen werden dürfen.

Wenn wir übrigens bisher von so manchen Uebelständen geredet haben, die fast nur als Zeichen des Todes gelten könnten, — so dürfen wir Deutschen dies nur mit einer Selbstanklage thun. Denn es läßt sich sehr wohl nachweisen, daß grade die in Deutschland damals, als noch der Nationalismus auf allen Kathedern herrschte, gebildeten Geistlichen es waren, die ihren leichten und leeren Saamen austrenten in den heimatlichen Gemeinden. Wir dürfen uns nicht wundern, wenn wir in diesem Lande jetzt noch so üppig die Früchte desselben wuchern sehen und es ist gewiß dies eine Aufforderung, mit geistlichen und irdischen Mitteln den fernem Glaubensbrüdern Hilfe zu leisten. Den Schaden, den die rationalistischen Geistlichen ihnen

gebracht, erkennen auch jetzt viele der ungarischen Geistlichen; aber sie haben ihre Blicke hingewandt auf das neu erwachte, evangelische Leben Deutschlands und hoffen von da her eine Besserung ihrer Zustände.

Als eins der erfreulichsten Zeichen wieder erwachenden evangelischen Lebens müssen wir die von Herrn Victor Horniánsky in Pest in deutscher Sprache herausgegebenen Zeitschriften betrachten. Er gab zuerst im Jahre 1854 die „Protestantischen Jahrbücher für Oesterreich“ heraus, welche monatlich erschienen und historische, dogmatische, so wie auch praktische Abhandlungen enthalten, die die Kirche Oesterreichs, besonders Ungarn angehen. Im Jahre 1858 ist der letzte Jahrgang erschienen; die Fortsetzung derselben ist erst für die Zeit angekündigt, wenn der Zusammentritt einer Synode dieselbe wieder wünschenswerth machen sollte. Denn in richtiger Erkenntniß dessen, was den Gemeinden Noth thut, hat der Verfasser seit dem Anfange dieses Jahres die Herausgabe eines christlichen Volksblattes begonnen, des „Glaubensboten“, der alle 14 Tage erscheint. Neben demselben fährt aber das im Jahre 1857 zuerst von ihm herausgegebene „Evangelische Wochenblatt“ fort, wie es sein Titel besagt, durch „Belehrung und Erbauung in Kirche, Schule und Haus“ das vorhandene Leben zu stärken und zu bewahren und neues zu wecken. Abgesehen von dieser Wirksamkeit ist es auch deshalb wohl selbst für das Ausland höchst interessant, weil es ein treues Bild giebt von den Bestrebungen und Hoffnungen, die die Kirche jetzt erfüllen und von den Hemmnissen, die in der Kirche selbst den evangelischen Bestrebungen entgegen stehen. Wir möchten sagen, daß dieses Blatt, so weit dies möglich ist, den Mangel eines gemeinsamen Mittelpunktes — (da in Ungarn weder eine Universität, noch eine Synode, noch ein Consistorium, noch ein Oberkirchenrath existirt) — für die Angelegenheiten der Kirche ersetzt. Dieses Blatt ist es auch, welches wiederholt auf die Nothwendigkeit eines engen Anschlusses an das deutsche evangelische Leben, auf die Bedeutung der deutschen Wissenschaft und Universitäten hinweist. Daneben enthält es Nachrichten aus dem Vaterlande, über die Schulen und einzelne Kirchengemeinden und theilt wiederum solche aus dem Auslande, den häufig außer allem Verkehr, in den einsamen Pustken oder den abgelegenen Carpathenthälern weilenden Lesern mit. Es erfreut sich einer großen Theilnahme, sowohl an Mitarbeitern als an Lesern. Größere und kleinere theologische Werke — mit Freuden haben wir bemerkt, daß unter diesen die ascetischen Schriften nicht die wenigsten sind — werden in demselben angezeigt und Geistlichen und Schullehrern empfohlen. Freilich enthält es auch manche Berichte, die uns

1) Vergleiche übrigens die neuesten Erlasse Allg. N. 3. Nr. 260 ff.

feltfam klingen, wenn es z. B. einmal anerkennend erwähnt wird, daß in einem kleinen ober-ungarischen Städtchen ein Ball zum Besten der evangelischen Schule und Kirchenbaus gegeben wurde und der Berichterstatter sich darüber freut, daß Katholiken auch daran Theil nahmen; oder wenn berichtet wird, daß eine Whistparthie sich entschlossen habe, ihren Gewinn einem Schulzwecke zu opfern; — solche Unzukömmlichkeiten offenbaren nur dem Leser, wie es noch in mancher Gemeinde aussieht. Der Wahrheit gemäß wollen wir es auch nicht verschweigen, daß noch manche Nachricht aus dem Inlande sich in rationalistischen und etwas sentimentalen Ausdrücken bewegt; — wir sagen absichtlich Ausdrücken, denn wir wissen es, daß oft mehr kirchliche Wahrheit dahintersteckt, als der vermuthet, der um solchen Ausdrucks willen vielleicht gegen den Verfasser eingenommen ist. Im Großen und Ganzen sind diese evangelischen Wochenblätter ein treuer Ausdruck dessen, was jetzt die Kirche Ungarns bewegt und da müssen wir nochmals es mit Freuden bekennen, daß eine ächt gläubige Richtung in denselben vorwiegt, ja einzelne Mitarbeiter mit großer Entschiedenheit auf den Schatz der reformatorischen Bekenntnisse hinweisen. Dem Ausländer von besonderm Werthe möchten die Erzählungen sein über die Bildung neuer Gemeinden, z. B. derjenigen in Panschowa. Denn gleichwie der deutsche Reisende mit Verwunderung wahrnimmt, wie in der Militairgrenze zwischen dichten Wäldern hunderte von Händen beschäftigt sind, eine neue Colonie herzustellen, — man wird unwillkürlich dabei an Nordamerika erinnert, — so bilden sich besonders im fruchtbaren Banate oft innerhalb weniger Jahre neue kirchliche Gemeinden.

Das vorhin erwähnte Volksblatt aber, welches mit Holzschnitten illustriert ist, sucht in ungezwungener, guter, populärer Sprache das Volk mit den Bestrebungen der innern und der äußern Mission, der Bibelgesellschaften, der vielen christlichen Vereine bekannt zu machen; es theilt ferner Biographien mit und Einzelheiten aus dem Leben der Reformatoren und der ersten christlichen Jahrhunderte; giebt kurze Sentenzen aus den Werken Luther's u. A. — Wir schämen uns nicht, die so oft mißbrauchte Phrase auf diese beiden Blätter anzuwenden, daß sie völlig einem lange in den Gemeinden gehegten Bedürfnisse entgegenkommen. Es erhellt dies gewiß am besten aus den zahlreichen Aeußerungen von Predigern und Gutsbesitzern, welche den Mangel namentlich eines solchen Volksblattes in slavischer Sprache (auch in magyarischer Sprache) beklagen. Dem Vernehmen nach will einer der Professoren an der evangelisch-theologischen Facultät in Wien,

Ruzmany, ein Volksblatt in slavischer Sprache herausgeben. Möchte es nur bald in's Leben treten.

Aus dem Gesagten wird zur Genüge erhellen, daß es besonders die sog. Vereinsthätigkeit ist, in welcher sich jetzt die Wirksamkeit der gläubigen Prediger bethätigt und zu der sie ihre Gemeinden herbeizuziehen suchen. Doch ist diese Thätigkeit nirgends von der Kirche losgelöst, da sie ja auch meist von den Predigern ausgeht. In einzelnen Gemeinden sind Abendgottesdienste eingerichtet, um in diesen dieselbe mit der äußern und innern Mission bekannt zu machen; aus den dargebrachten Gaben erkennen wir, daß diese Gottesdienste nicht ohne Frucht sind. Wiederholt wird in dem evangelischen Wochenblatte darauf hingewiesen, welche Unterlassungsünde seit 100 Jahren dadurch begangen, daß man sich um die Heidenmission nicht gekümmert. Mit Freuden werden aber auch die Briefe des einzigen und ersten ungarischen Missionars mitgetheilt, Sam. Böhm, der an der Westküste Afrika's im Dienste der Bremer Missionsgesellschaft wirkt.

Die Thätigkeit und die Hülfe von Pastoren und Gemeinden ist übrigens mehr, als vielleicht in irgend einem andern Lande, durch die Sorge für neu zu errichtende und ältere wiederherzustellende und zu erhaltende Kirchen und Schulen in Anspruch genommen. Aber obgleich das eigne Land die Evangelischen sehr in Anspruch nimmt, ist es doch nicht an dem, wie die Hengstenbergische Kirchen-Zeitung 1857 mittheilte, oder glauben zu machen suchte, daß die Ungarn gar kein Herz für andere Gemeinden hätten. Dieselbe berichtete, so viel uns erinnerlich, daß in ganz Ungarn kaum ein paar Gulden für eine bedrängte, österreichische Gemeinde collectirt seien. Das Factum stellen wir nicht in Abrede, doch behaupten wir, daß wenn die Collecten auf die rechte Weise angestellt werden, sie sicherlich mehr bringen. Wenn nämlich dergleichen vom protestantischen Consistorium in Wien angeordnet wird, dem die ungarische evangelische Kirche auch jetzt durchaus nicht untersteht, so ist dies — leider schlimm genug — ein Grund, daß das Werk lässig betrieben wird. Wendet man sich aber an die ungarischen, kirchlichen Behörden und nehmen sich die Pfarrer der Sache an, so trägt solche Collecte mehr aus. Beweis sind u. A. die Dukaten, welche die blutarmen Bergleute aus der Schemnitzer Gegend dem Leipziger Gustav-Adolphs-Vereine übersandt haben; die kleine lutherische Gemeinde in Güns hat z. B. in einem Jahre aus ihrer Hülfscasse für evangelische Gemeinden über 100 Gulden gegeben; ein armer Grenzer in der einzigen deutschen lutherischen Gemeinde der slavonischen Militairgrenze in Alt-

Bazua giebt einen Dukaten für den Gustav-Adolfs-Verein. — Was aber die Opferwilligkeit für die eigne Gemeinde betrifft, so erwähnen wir z. B., daß die Mittel zum Bau des lutherischen Seminars in Oedenburg zur Hälfte vom Inlande, zur Hälfte vom Auslande beigefeuert sind. Es ist bei Beurtheilung der Gaben, die von den evangelischen Gemeinden Ungarn's gespendet werden, vor allem in Betracht zu ziehen, daß der Staat so gut wie gar nichts giebt, daß die Unterhaltung von Kirchen und Schulen ganz auf den Gemeinden lastet, die mittelbar sehr bedeutend zu katholischen Kirchen und Schulzwecken beisteuern müssen. Das Verhältniß von Pest, der Landeshauptstadt, wird es klar machen. Ein Zehntel und darunter sehr vermögende Einwohner von Pest sind Evangelische und tragen mithin einen beträchtlichen Theil der städtischen Abgaben; trotzdem aber giebt die Stadt Pest nichts für evangelische Kirchen- und Schulzwecke, während sie jährlich 132,000 Gulden für katholische beisteuert. Noch ungünstiger stellt sich das Verhältniß in den kleinen, oft fast ganz evangelischen Städten Ober-Ungarns, welche nichts für die evangelische Kirche beitragen, meist aber die katholische Kirche mitdotiren. Nimmt man dazu, daß besonders in Ober-Ungarn die Landgemeinden sehr arm sind, viele Guts herrschaften aber katholisch sind, so begreift man, warum die Ungarn sich so häufig mit Unterstützungsgesuchen an den Gustav-Adolfs-Verein wenden.

Wenn nun auch diese Vereinsthätigkeit, wo sie überhaupt Statt findet, von den Pfarrern ausgeht, so müssen wir doch bemerken, daß sie in den Gemeinden einen anerkennungswerthen Anklang findet. Denn die rationalistische Periode hat doch noch nicht alles Glaubensleben zu zerstören vermocht. Es ist damit in Ungarn ähnlich gegangen, wie in manchen abseits gelegenen Ortschaften Westphalens, der Rheinlande und des westlichen Schleswig's, wo es Gemeinden giebt, die nie von dem Gifte des Nationalismus berührt worden sind, ja in denen noch der Segen zu spüren ist, der von Predigern der Halle'schen pietistischen Schule seiner Zeit ausgegangen ist. Wie viel leichter wird sich in Ungarn von den ältern Zeiten her ein gewisses Glaubensleben erhalten haben, da hier so viele Gemeinden durch die Trübsale der Verfolgungen hindurch gegangen sind, andererseits aber in ihrer Landessprache nicht so viele Bücher überhaupt und am wenigsten die nivellirenden und destructiven Schriften, die damals in Deutschland gäng und gäbe waren, gedruckt worden sind. Die alten Gesang- und Erbauungsbücher aus dem 17. Jahrhundert werden noch bewahrt und gelesen; giebt es doch sogar katholische Gemeinden im Wieselburger Komitate, die von deutschen

Protestanten abstammend, im 17. Jahrhundert zur katholischen Kirche zurückzukehren gezwungen wurden und doch noch ihre alten lutherischen Bibeln und Erbauungsschriften bewahren.¹⁾ Die alte sog. Kralicer Bibel, 1582 in slavischer Sprache herausgegeben, gilt noch immer als ein theures Erbauungsbuch und es wird berichtet, daß arme Wittwen sich von demselben nicht trennen mochten, obwohl für ein vollständiges Exemplar ihnen 100 fl. geboten wurden.

Die Gottesdienste werden auf dem Lande gut besucht. In der ganzen österreichischen Monarchie ist noch nie ein evangelischer Gottesdienst wegen Mangel an Theilnehmern geschlossen worden, wie es so manches Mal in Mecklenburg und Hinterpommern vorgekommen. Wochengottesdienste und Bibelstunden werden in vielen Gemeinden gehalten. In Oedenburg wird jeden Morgen und jeden Nachmittag ein halbstündiger Gottesdienst gehalten, in welchem ein Buch der heiligen Schrift erklärt und einige Verse aus dem guten, alten Gesangbuche gesungen werden. Wir fanden einen solchen Wochengottesdienst besuchter, als in mancher norddeutschen Stadt. Der Pfarrer des Ortes bemerkte sehr hübsch, daß gleichwie die Katholiken ihr tägliches Morgen- und Abendopfer hielten, so sähe er es als Pflicht der Evangelischen dieser ganz paritätischen Stadt an, diesen Gottesdienst, wenn er auch noch so schwach besucht sei, nicht eingehen zu lassen. — Das höchst erbauliche ernst ermahnende „Sendschreiben des Stuttgarter Kirchentages (vom Jahre 1856 oder 1857) an die evangelischen Gemeinden des österreichischen Kaiserstaates“ wurde in Eperies in den Wochengottesdiensten der Gemeinde vorgelesen und erklärt. In einer der Districts-Administratoren hat amtlich seinen betreffenden Pfarrern die Vorlesung dieser Schrift zur Pflicht gemacht. Ein Prediger in einer slovakischen Gemeinde erzählt (Evang. Wochenblatt 1858), er habe seiner Gemeinde versprochen, es ihr um Ostern zu erklären; nie habe sich die Gemeinde mehr auf die Wochengottesdienste gefreut als diesmal; die Presbyter kamen, um sich mehrere Male dasselbe erklären zu lassen. Der lutherische Pfarrer wird an vielen Orten mit dem Titel „geistlicher Herr“ begrüßt; das Andenken derselben steht in Ehren. So fand z. B. ein Geistlicher bei einem Krankenbesuche eine unter Glas gerahmte Tafel, auf welcher in kurzen, von einem Arbeiter verfaßten Reimen der selige Tod der Pfarrer seiner Gemeinde aus den letzten 60—80 Jahren gerühmt wurde. Man sieht, es ist noch ein

1) s. den Bericht der gegenwärtigen katholischen Pfarrer dieser Gemeinden in v. Görnig Ethnographie des Oesterr. Kaiserstaates. Wien 1857. Bd. II. S. 190.

Bazua giebt einen Dukaten für den Gustav-Adolfs-Verein. — Was aber die Opferwilligkeit für die eigne Gemeinde betrifft, so erwähnen wir z. B., daß die Mittel zum Bau des lutherischen Seminars in Dedenburg zur Hälfte vom Inlande, zur Hälfte vom Auslande beige-steuert sind. Es ist bei Beurtheilung der Gaben, die von den evangelischen Gemeinden Ungarn's gespendet werden, vor allem in Betracht zu ziehen, daß der Staat so gut wie gar nichts giebt, daß die Unterhaltung von Kirchen und Schulen ganz auf den Gemeinden lastet, die mittelbar sehr bedeutend zu katholischen Kirchen und Schulzwecken beisteuern müssen. Das Verhältniß von Pest, der Landeshauptstadt, wird es klar machen. Ein Zehntel und darunter sehr vermögende Einwohner von Pest sind Evangelische und tragen mithin einen beträchtlichen Theil der städtischen Abgaben; trotzdem aber giebt die Stadt Pest nichts für evangelische Kirchen- und Schulzwecke, während sie jährlich 132,000 Gulden für katholische beisteuert. Noch ungünstiger stellt sich das Verhältniß in den kleinen, oft fast ganz evangelischen Städten Ober-Ungarns, welche nichts für die evangelische Kirche beitragen, meist aber die katholische Kirche mitdotiren. Nimmt man dazu, daß besonders in Ober-Ungarn die Landgemeinden sehr arm sind, viele Gutsherrschaften aber katholisch sind, so begreift man, warum die Ungarn sich so häufig mit Unterstützungsgesuchen an den Gustav-Adolphs-Verein wenden.

Wenn nun auch diese Vereinsthätigkeit, wo sie überhaupt Statt findet, von den Pfarrern ausgeht, so müssen wir doch bemerken, daß sie in den Gemeinden einen anerkennungswerthen Anklang findet. Denn die rationalistische Periode hat doch noch nicht alles Glaubensleben zu zerstören vermocht. Es ist damit in Ungarn ähnlich gegangen, wie in manchen abseits gelegenen Ortschaften Westphalens, der Rheinlande und des westlichen Schleswig's, wo es Gemeinden giebt, die nie von dem Gifte des Nationalismus berührt worden sind, ja in denen noch der Segen zu spüren ist, der von Predigern der Halle'schen pietistischen Schule seiner Zeit ausgegangen ist. Wie viel leichter wird sich in Ungarn von den ältern Zeiten her ein gewisses Glaubensleben erhalten haben, da hier so viele Gemeinden durch die Trübsale der Verfolgungen hindurch gegangen sind, andererseits aber in ihrer Landessprache nicht so viele Bücher überhaupt und am wenigsten die nivellirenden und destructiven Schriften, die damals in Deutschland gäng und gäbe waren, gedruckt worden sind. Die alten Gesang- und Erbauungsbücher aus dem 17. Jahrhundert werden noch bewahrt und gelesen; giebt es doch sogar katholische Gemeinden im Wieselburger Komitate, die von deutschen

Protestanten abstammend, im 17. Jahrhundert zur katholischen Kirche zurückzukehren gezwungen wurden und doch noch ihre alten lutherischen Bibeln und Erbauungsschriften bewahren. ¹⁾ Die alte sog. Kralicer Bibel, 1582 in slavischer Sprache herausgegeben, gilt noch immer als ein theures Erbauungsbuch und es wird berichtet, daß arme Wittwen sich von demselben nicht trennen mochten, obwohl für ein vollständiges Exemplar ihnen 100 fl. geboten wurden.

Die Gottesdienste werden auf dem Lande gut besucht. In der ganzen österreichischen Monarchie ist noch nie ein evangelischer Gottesdienst wegen Mangel an Theilnehmern geschlossen worden, wie es so manches Mal in Mecklenburg und Hinterpommern vorgekommen. Wochengottesdienste und Bibelstunden werden in vielen Gemeinden gehalten. In Dedenburg wird jeden Morgen und jeden Nachmittag ein halbstündiger Gottesdienst gehalten, in welchem ein Buch der heiligen Schrift erklärt und einige Verse aus dem guten, alten Gesangbuche gesungen werden. Wir fanden einen solchen Wochengottesdienst besuchter, als in mancher norddeutschen Stadt. Der Pfarrer des Ortes bemerkte sehr hübsch, daß gleichwie die Katholiken ihr tägliches Morgen- und Abendopfer hielten, so sähe er es als Pflicht der Evangelischen dieser ganz paritätischen Stadt an, diesen Gottesdienst, wenn er auch noch so schwach besucht sei, nicht eingehen zu lassen. — Das höchst erbauliche ernst ermahnende „Sendschreiben des Stuttgarter Kirchentages (vom Jahre 1856 oder 1857) an die evangelischen Gemeinden des österreichischen Kaiserstaates“ wurde in Eperies in den Wochengottesdiensten der Gemeinde vorgelesen und erklärt. Ja einer der Districts-Administratoren hat amtlich seinen betreffenden Pfarrern die Vorlesung dieser Schrift zur Pflicht gemacht. Ein Prediger in einer slovakischen Gemeinde erzählt (Evang. Wochenblatt 1858), er habe seiner Gemeinde versprochen, es ihr um Ostern zu erklären; nie habe sich die Gemeinde mehr auf die Wochengottesdienste gefreut als diesmal; die Presbyter kamen, um sich mehrere Male dasselbe erklären zu lassen. Der lutherische Pfarrer wird an vielen Orten mit dem Titel „geistlicher Herr“ begrüßt; das Andenken derselben steht in Ehren. So fand z. B. ein Geistlicher bei einem Krankenbesuche eine unter Glas gerahmte Tafel, auf welcher in kurzen, von einem Arbeiter verfaßten Reimen der selige Tod der Pfarrer seiner Gemeinde aus den letzten 60—80 Jahren gerühmt wurde. Man sieht, es ist noch ein

1) s. den Bericht der gegenwärtigen katholischen Pfarrer dieser Gemeinden in v. Görnig Ethnographie des Oesterr. Kaiserstaates. Wien 1857. Bd. II. S. 190.

Pazua giebt einen Dukaten für den Gustav-Abolfs-Verein. — Was aber die Opferwilligkeit für die eigne Gemeinde betrifft, so erwähnen wir z. B., daß die Mittel zum Bau des lutherischen Seminars in Oedenburg zur Hälfte vom Inlande, zur Hälfte vom Auslande beigeuert sind. Es ist bei Beurtheilung der Gaben, die von den evangelischen Gemeinden Ungarn's gespendet werden, vor allem in Betracht zu ziehen, daß der Staat so gut wie gar nichts giebt, daß die Unterhaltung von Kirchen und Schulen ganz auf den Gemeinden lastet, die mittelbar sehr bedeutend zu katholischen Kirchen und Schulzwecken beisteuern müssen. Das Verhältniß von Pest, der Landeshauptstadt, wird es klar machen. Ein Zehntel und darunter sehr vermögende Einwohner von Pest sind Evangelische und tragen mithin einen beträchtlichen Theil der städtischen Abgaben; trotzdem aber giebt die Stadt Pest nichts für evangelische Kirchen- und Schulzwecke, während sie jährlich 132,000 Gulden für katholische beisteuert. Noch ungünstiger stellt sich das Verhältniß in den kleinen, oft fast ganz evangelischen Städten Ober-Ungarns, welche nichts für die evangelische Kirche beitragen, meist aber die katholische Kirche mitdotiren. Nimmt man dazu, daß besonders in Ober-Ungarn die Landgemeinden sehr arm sind, viele Gutsherrschaften aber katholisch sind, so begreift man, warum die Ungarn sich so häufig mit Unterstützungsgesuchen an den Gustav-Abolfs-Verein wenden.

Wenn nun auch diese Vereinsthätigkeit, wo sie überhaupt Statt findet, von den Pfarrern ausgeht, so müssen wir doch bemerken, daß sie in den Gemeinden einen anerkennungswerthen Anklang findet. Denn die rationalistische Periode hat doch noch nicht alles Glaubensleben zu zerstören vermocht. Es ist damit in Ungarn ähnlich gegangen, wie in manchen abseits gelegenen Ortschaften Westphalens, der Rheinlande und des westlichen Schleswig's, wo es Gemeinden giebt, die nie von dem Gifte des Nationalismus berührt worden sind, ja in denen noch der Segen zu spüren ist, der von Predigern der Halle'schen pietistischen Schule seiner Zeit ausgegangen ist. Wie viel leichter wird sich in Ungarn von den ältern Zeiten her ein gewisses Glaubensleben erhalten haben, da hier so viele Gemeinden durch die Trübsale der Verfolgungen hindurch gegangen sind, andererseits aber in ihrer Landessprache nicht so viele Bücher überhaupt und am wenigsten die nivellirenden und destructiven Schriften, die damals in Deutschland gäng und gäbe waren, gedruckt worden sind. Die alten Gesang- und Erbauungsbücher aus dem 17. Jahrhundert werden noch bewahrt und gelesen; giebt es doch sogar katholische Gemeinden im Wieselburger Komitate, die von deutschen

Protestanten abstammend, im 17. Jahrhundert zur katholischen Kirche zurückzuführen gezwungen wurden und doch noch ihre alten lutherischen Bibeln und Erbauungsschriften bewahren. 1) Die alte sog. Kralicer Bibel, 1582 in slavischer Sprache herausgegeben, gilt noch immer als ein theures Erbauungsbuch und es wird berichtet, daß arme Wittwen sich von demselben nicht trennen mochten, obwohl für ein vollständiges Exemplar ihnen 100 fl. geboten wurden.

Die Gottesdienste werden auf dem Lande gut besucht. In der ganzen österreichischen Monarchie ist noch nie ein evangelischer Gottesdienst wegen Mangel an Theilnehmern geschlossen worden, wie es so manches Mal in Mecklenburg und Hinterpommern vorgekommen. Wochengottesdienste und Bibelstunden werden in vielen Gemeinden gehalten. In Oedenburg wird jeden Morgen und jeden Nachmittag ein halbstündiger Gottesdienst gehalten, in welchem ein Buch der heiligen Schrift erklärt und einige Verse aus dem guten, alten Gesangbuche gesungen werden. Wir fanden einen solchen Wochengottesdienst besuchter, als in mancher norddeutschen Stadt. Der Pfarrer des Ortes bemerkte sehr hübsch, daß gleichwie die Katholiken ihr tägliches Morgen- und Abendopfer hielten, so sähe er es als Pflicht der Evangelischen dieser ganz paritätischen Stadt an, diesen Gottesdienst, wenn er auch noch so schwach besucht sei, nicht eingehen zu lassen. — Das höchst erbauliche ernst ermahnende „Send schreiben des Stuttgarter Kirchentages (vom Jahre 1856 oder 1857) an die evangelischen Gemeinden des österreichischen Kaiserstaates“ wurde in Eperies in den Wochengottesdiensten der Gemeinde vorgelesen und erklärt. In einer der Districts-Administratoren hat amtlich seinen betreffenden Pfarrern die Vorlesung dieser Schrift zur Pflicht gemacht. Ein Prediger in einer slowakischen Gemeinde erzählt (Evang. Wochenblatt 1858), er habe seiner Gemeinde versprochen, es ihr um Ostern zu erklären; nie habe sich die Gemeinde mehr auf die Wochengottesdienste gefreut als diesmal; die Presbyter kamen, um sich mehrere Male dasselbe erklären zu lassen. Der lutherische Pfarrer wird an vielen Orten mit dem Titel „geistlicher Herr“ begrüßt; das Andenken derselben steht in Ehren. So fand z. B. ein Geistlicher bei einem Krankenbesuche eine unter Glas gerahmte Tafel, auf welcher in kurzen, von einem Arbeiter verfaßten Reimen der selige Tod der Pfarrer seiner Gemeinde aus den letzten 60—80 Jahren gerühmt wurde. Man sieht, es ist noch ein

1) s. den Bericht der gegenwärtigen katholischen Pfarrer dieser Gemeinden in v. Görnig Ethnographie des Oesterr. Kaiserstaates. Wien 1857. Bd. II. S. 190.

guter Kern im Volke vorhanden, der aber wahrlich der Pflege und der Wahrung bedarf, damit er nicht nach Jahre langer Verkümmern ganz untergehe. Während spricht sich solch freudiger Glaube, wie er noch im Volke lebt, in der folgenden, (dem Evangelischen Wochenblatte 1858 Nr. 10 entnommenen) Geschichte aus.

Zu Hluboka, einer aus Slovaen bestehenden, lutherischen Gemeinde, war durch die Bemühungen des wackern Pfarrers endlich die baufällige Kirche restaurirt und besonders mit einem schönen Altarbilde „Christus das stürmische Meer stillend“ (Matth. 8, 18) geschmückt worden. Als dies ein paar Tage vor der Einweihung zur Besichtigung ausgestellt war, sprach ein alter Mann: „dieses alles hätte schon lange vor unseren Augen schweben sollen; derselbe, der das Meer stillte, hat für uns gelitten und ist für uns gestorben. Aber man lehrte lange — lange Zeit etwas anderes, — ich weiß es von meiner Kindheit, daß einst eben diese Lehren in unserer Kirche und in unseren Familien blühten! Gott möge Sie, Geistlicher Herr, segnen und Ihr Wüthwalten mit dem größten Erfolge krönen. Ja wir glauben fest, daß unser Heiland ein wahrhaftiger Mensch und ein wahrhaftiger Gott war, ist und bleibt!“ (**Ze spasitel nás prawy clowek a prawy Buh byl, jest a zustane**) — Und mit thranenden Augen kniete er am Altare nieder und betete.

Zu den Anstalten, welche von größtem Segen für die luther. Kirche Ungarns sind und immer mehr versprechen Pflanzstätten eines wahrhaft evangelischen Lebens zu werden, rechnen wir neben andern segensreich wirkenden Gymnasien (z. B. zu Schemnitz) die Schulanstalten zu Dedenburg und zu Oberschützen (bei Pinkafeld im Eisenburger Komitat.) Außer dem Gymnasium, der Volksschule und der theologischen Lehranstalt besitzt jetzt Dedenburg ein Schullehrer-Seminar, zu welchem der Grundstein im Jahre 1857 gelegt wurde. Es wurde im Glauben auf den fernern Beistand des Herrn begründet, da das Seminar keine Foundationen besitzt und bis jetzt nur aus freiwilligen Beiträgen erbaut ist. Da außer dem kleinen Seminar zu Oberschützen im ganzen österreichischen Kaiserstaate kein Schullehrer-Seminar für die Evangelischen vorhanden ist, so wäre dies allein schon ein Grund, diese so wichtige Anstalt zu unterstützen. Der Pfarrer Kolbenheyer ist es vorzüglich, welcher in Gemeinschaft mit dem Gymnasial-Director von Kiralyi und dem Seminar-Director Palky dasselbe ins Leben gerufen und christliche Freunde in der Schweiz, in Frankreich, England und Deutschland zu Beiträgen veranlaßt hat. Das Gebäude ist im Außern vollendet, noch fehlten die innere Vollenbung und die Mittel, die genügende Anzahl der

Lehrer, so wie die nöthigen Freitische zu begründen. — Kleiner als dies Seminar ist das mit dem Unterghymnasium und der Realschule verbundene Seminar zu Oberschützen, welches unter der vorthefflichen Leitung des Directors Schubert steht. Die dortigen Schulanstalten gehören zu den besten der ganzen Monarchie und dem ist es wohl zuzuschreiben, daß grade diesen die jährliche Gabe von 500 fl. auf 10 Jahre von Sr. Majestät dem Kaiser zugesagt ist. — Schon jetzt sind Zöglinge aus diesem Seminar ausgegangen und wirken als Schullehrer an evangelischen Gemeinden Kärnthen's, Böhmen's und Ungarn's, während zwei Zöglinge in die Missionsanstalt zu Basel übergegangen sind. — Die gläubige, evangelische Gesinnung und tüchtige Bildung der Männer, welche in Dedenburg und Oberschützen an der Spitze der Schulanstalten stehen, lassen uns das Beste für die Kirche Ungarn's erwarten. Und, so sehr zwar manche arme Gemeinde der Unterstützung bedarf, so müssen wir es doch entschieden für das wichtigste zunächst halten, die vorhandenen Unterstützungen und Geldmittel zuerst den Anstalten zukommen zu lassen, die wie Dedenburg, Oberschützen, Schemnitz, die höchste Bedeutung für die ganze zukünftige Existenz und Entwicklung der evangelischen, lutherischen Kirche Ungarns haben.

Schreiber dieses würde seinen Zweck erreicht haben, wenn auch unter den Lesern dieses Blattes sich einige durch diese Zeilen bewogen fühlten, ihre Unterstützung der sehr bedürftigen evangelischen Kirche Ungarns zukommen zu lassen.

Hamburg,
im Mai 1859.

W. Silleu.

Aus dem Inlande.

Die livländische Provinzialsynode von 1859,

gehalten zu Wolmar vom 12. bis zum 18. August.

Eine besondere Anziehungskraft auf die Geistlichkeit Livlands übte die diesjährige Synode durch den Umstand, daß sie die 25., die „Jubelsynode“, war. Eilen unsere Pastoren auch immer mit Freunden zur Synode, dies Mal war ihnen die Fahrt nach Wolmar im eigentlichen Sinne des Worts eine Festreise. Zahlreich strömten dieselben schon am Nachmittage des 11. August in die gastliche und freundlich gelegene Stadt. Ohne Mühe und Zeitaufwand fand jeder

Angekommene eine gemüthliche Häuslichkeit und konnte daher die noch übrigen Stunden des Tages benutzen, um mit den seltener geseheneu Brüdern Gemeinschaft und Umgang zu pflegen.

Am nächsten Morgen, dem Jahrestage der 1834 in Walf eröffneten ersten livländischen Synode (Mittwoch, den 12. August) versammelten sich die Synodalen zunächst im Saale der Kreissschule, um von dort aus in geordneten Reihen in die festlich geschmückte Kirche zu ziehen. Da gab's dem ein gar mannigfaltiges, freundliches Begrüßen und Wiedersehen, und schon bei dieser Gelegenheit ließ sich's überblicken, daß die Zahl der Versammelten eine bedeutende war. Außer sämtlichen Präpsten, etwa 80 livländischen Pastoren und 18 Candidaten, begegnete man auch vielen Gästen aus den übrigen Consistorialbezirken des weiten Reiches. Herzliche Theilnahme für die Kirche Livlands hatte nicht nur aus dem nahen und engverbundenen Riga, sondern auch aus Ehstland und Reval, aus Desel und Petersburg, von Seiten der theologischen Facultät zu Dorpat, ja später selbst aus der entfernten Wolgagegend Gäste nach Wolmar geführt. Ganz besondere Freude aber erregte die Anwesenheit unseres theuren Bischofs, Dr. Ulmann und des Superintendenten von Reval, Dr. Girgensohn. Diese Männer, seit 1834 in steter, segensreicher Verbindung mit der Synode Livlands, waren auch in diesem Jahre vorzugsweise ihre Zierde und ihr Schmuck. Bischof Ulmann, geleitet vom Generalsuperintendenten Dr. Walter und Dr. Girgensohn eröffnete den feierlichen Zug in die Kirche und ihm schlossen sich die übrigen Pastoren und Gäste paarweise an.

Nachdem die Synodalen und die zahlreich versammelte Gemeinde allem zuvor in dem herrlichen Liede: „Dir, Dir Jehova will ich singen“ dem Herrn der Kirche ihren Dank dargebracht, hielt Oberpastor Girgensohn von Pernau auf Grund von 1 Corth. 15, 58 die Altarrede. Zurückblickend auf den theologischen und kirchlichen Stand der Dinge im J. 1834 wies er nach, daß der Herr auch durch die Entwicklung der Synode es dahin gebracht habe, daß, nachdem der Nationalismus und Pietismus überwunden, nunmehr die Kirche Livlands fest und unbeweglich stehe auf dem Grunde ihres lutherischen Bekenntnisses. Das sei mit herzlichem Dank gegen Gott anzuerkennen; keineswegs aber habe man sich dabei zu beruhigen und zufrieden zu geben. Es gelte vielmehr auch der Kirche und ihren Hirten allzeit der Mahnruf des Apostels: nehmet immer zu in dem Werke des Herrn. Solch' innerliches Wachsen und Zunehmen in dem Werke des Herrn sei eben so sehr bedingt durch aufrichtige Buße und Demuth, wie durch ununterbrochenes Anhalten am Gebet. Nur wo dieses beides vereinigt

sich fände, werde auch die Arbeit der Pastoren an ihren Gemeinden eine gesegnete und nicht vergeblich sein in dem Herrn.

Nachdem sodann Pastor Holt von Wenden die Liturgie gehalten, predigte der Generalsuperintendent über Joh. 21, 15—19. Anknüpfend an die Altarrede hob auch er gleich im Eingange hervor, daß Buße, festes Halten am Bekenntniß der Väter und die Liebe, ohne welche Buße und Glaube todt sind, als der rechte Grund der freudigen Hoffnung anzusehen seien, in welcher die Synode nunmehr in das zweite Vierteljahrhundert ihres Bestehens hinübertrete. Diese drei seien auch das Band, das die Zukunft der Synode mit ihrer Vergangenheit und die jüngeren Synodalen mit den noch übrigen 19 vom Jahre 1834 verbinde. Dem Texte gemäß legte er darauf in der Predigt dar, daß 1) die Liebe Christi das erste Erforderniß sei für den, der die vom Herrn erworbene Gemeinde seiner Einsetzung gemäß weiden wolle; daß ferner 2) dieses Weiden der Herde Christi ebensowohl die Schafe, wie die Lämmer, die Großen wie die Kleinen, die gebildeten Volksgenossen, wie die armen Nationalen umfasse; daß endlich 3) in der Nachfolge Christi d. h. in der Darangabe des eigenen Willens an das Kreuz sich jene Liebe, wie die Treue im Weiden der Herde erweise und bewähre.

Nach dem Gottesdienste zogen die Glieder der Synode wiederum in das Kreissschulgebäude zurück und empfingen daselbst vom Generalsuperintendenten die Einladung zur ersten Sitzung, welche am Nachmittage 4 Uhr im Lehrhause des Pastorats begonnen werden sollte¹⁾.

Eröffnet wurde die erste Synodalsitzung mit Gesang und einer Ansprache von Seiten unseres theueren Bischofs. Dieser hatte als Pastor von Cremon der ersten livländischen Synode die Predigt gehalten und war daher gebeten worden, nun auch der Jubelsynode das Weihewort zu sprechen. Wie es die Natur der Sache mit sich brachte, ging auch er von einem Rückblicke in die Vergangenheit aus. Indessen wollte er weder bei der Erinnerung an die Männer, die er damals „Väter“ genannt, jetzt aber nicht mehr vor sich sah, stehen bleiben, noch auch in die Betrachtung der anerkenntnswerthen Fortschritte in der Entwicklung des Synodallebens sich vertiefen. Vielmehr lag ihm daran, gerade das hervorzuheben, was die gegen-

1) In Betreff des nun folgenden Reserats über die Synodalverhandlungen, bemerken wir, daß wir uns zwar im Allgemeinen an die im Protokoll genau angegebene Reihenfolge derselben halten, doch aber — der Kürze und Uebersichtlichkeit wegen — die zusammengehörigen Materien im Zusammenhange darstellen wollen.

wärtige Synode mit jener frühesten verbinde; das, worin diese mit jener (und hoffentlich auch mit einer zweiten, künftigen Jubelsynode) übereinstimme. Dieses Einigende fand er ausgesprochen in dem Worte Pauli (Phil. 3, 12), an welches er seine weitere Entwicklung knüpfte. Er suchte nachzuweisen, daß auch auf der ersten Synode die große Mehrzahl — ob auch viele Nationalisten unter ihnen waren — wirklich von Christo ergriffen gewesen und hob nachdrücklich hervor, daß dieses Ergriffensein von Christo das über Alles Wichtige und Nothwendige wie für's Christenthum überhaupt, so auch für die rechte Amtsführung sei und bleibe. — Er mahnte sodann, sich dessen bewußt zu bleiben, daß man auch jetzt noch keineswegs ergriffen habe, wozu man berufen sei; bedauerte, daß in unserer Kirche nur zu oft eine große Sicherheit in der Meinung des schon Ergriffenhabens sich finde und wies darauf hin, daß auch in der Gegenwart nicht bloß Gold, Silber und Edelstein, sondern zum Theil auch Holz, Heu und Stoppeln auf dem Grunde Christi errichtet werde. — Endlich forderte er mit eindringendem Ernste die Synodalen auf, dem vorgesteckten Ziele, welches uns vorhält die himmlische Berufung in Christo Jesu, getreulich nachzujagen und dabei des *ἀληθεύειν ἐν ἀγῶνῃ* stets eingedenk zu bleiben. — Den Schluß dieser Ansprache bildete ein herzliches Gebet, in welchem der verehrte Redner den Beistand des Herrn Jesu Christi für die bevorstehende Synode ersuchte.

Hierauf dankte der Generalsuperintendent dem Bischofe im Namen der Synode für das gesprochene Weihewort, dankte den Gästen, die freundlich seiner Einladung gefolgt waren und gedachte wie der durch Krankheit am Kommen verhinderten, so auch der entschlafenen Brüder, die gegenwärtig eine bessere Synode feierten. Zugleich sprach er ein freundiges Amen zu der freundlichen Beurtheilung der verflossenen 25 Jahre und wünschte den jüngeren Brüdern im Amte nach neuen 25 Jahren einen ebenso freudigen Rück- und Ausblick auf das trostspendende Kreuz des Herrn, von welchem das Leben des Leibes Christi als der rothe Faden durch die Geschichte unserer Kirche gehe und nimmer verschwinden könne.

Im Anschlusse hieran überreichte Prof. Dr. Christiani der Synode ein Beglückwünschungsschreiben der theologischen Facultät zu Dorpat, in welchem diese auf Grund der Einheit des Geistes und Bekenntnisses, des Leidens und der Freude in dem Herrn, es als ein theures Recht in Anspruch nahm, mit der Synode dem Haupte der Kirche zu danken für den gnadenreichen Segen, welchen er in dem ersten Vierteljahrhundert ihres Bestehens auf all ihr Veten und Arbeiten gelegt.

Es folgte eine Begrüßung der Versammlung in gebundener Rede von Seiten des Oberpastors Berkholz aus Riga, welche in Verbindung mit einer „Erinnerung“ des Pastor Döbner von Kalzenau an die erste Synode, als Festgabe gedruckt unter die Synodalen vertheilt wurde¹⁾. — Auf Antrag des Generalsuperintendenten sprach die Synode wie gegen die theologische Facultät, so auch gegen die beiden Amtsbrüder ihren Dank für die freundliche Begrüßung durch allgemeines Aufstehen aus.

Nachdem in der beschriebenen Weise die Synodalverhandlungen eingeleitet waren, stellte der Generalsuperintendent den Antrag, zunächst diejenigen Arbeiten zum Vortrage gelangen zu lassen, welche Beiträge zur Geschichte der Synode lieferten. Damit kam er einem allgemein gefühlten Bedürfnisse entgegen. Ein bedeutamer Abschnitt der Synode war erreicht; 25 Jahre hindurch hatte die Treue des Herrn sie geleitet und regiert; durch Kampf und Sieg war sie geführt; Freude und Leid hatte sie erlebt. Was lag da näher für die jüngeren Pastoren, als die Frage: wie ist geworden, was wir als gegenwärtig Daseiendes vor uns sehen? Was lag zugleich näher für die älteren, als der Rückblick auf die Vergangenheit, die ohnehin der Natur des Menschen zufolge demjenigen, der sie durchlebt hat, immer in einem gewissen verklärenden Schimmer sich darstellt. Drei Abhandlungen über die Geschichte der Synode wurden verlesen, die einander ergänzten, corrigirten und vervollständigten. Eine lückenlose Synodalgeschichte gab freilich keiner dieser Vorträge; — jeder aber beleuchtete einen bedeutungsvollen Abschnitt jener Geschichte oder hob eine beachtenswerthe Seite an ihr hervor. Den Jüngeren mußte das Alles von großem Interesse und zugleich sehr lehrreich sein, wenn gleich manchem Alten es so scheinen wollte, als entspräche keine der gegebenen Darstellungen vollkommen der geschichtlichen Wirklichkeit. Ist's doch überhaupt ein eigenthümlich Ding um das Verhältniß der geschriebenen Geschichte zur geschehenen Geschichte! Wir erinnern uns aus dem Munde eines höchst begabten Geschichtslehrers die Klage vernommen zu haben, daß er erst als Lehrer dieser Wissenschaft zu seinem Schrecken wahrgenommen habe, sie existire eigentlich gar nicht und sei in Wahrheit nicht vorhanden. Sollen deshalb alle geschichtlichen Darstellungen der Vergangenheit verworfen und als nutzlos oder gefährlich bezeichnet werden? Das wird kein Verstan-

1) Zur fünf und zwanzigsten Synode der Evangelisch-Lutherischen Geistlichkeit Livlands, in Wolmar am 12. August 1859. Riga, Häders Buchdruckerei, 1859. Mit einer Dedicatlon an den verehrten Präses der Synode, Dr. F. Walter und alle Synodalen.

diger wollen und im Ernste verlangen! Daß ein Jeder durch seine eigene Brille sieht, daß es zudem äußerst verschieden geschliffene Gläser giebt, — wer wüßte das nicht und wäre nicht von vornherein darauf gefaßt?

Den ersten Vortrag synodalgeschichtlichen Inhalts hielt Pastor Willigerode, Propst des Werroschen Sprengels. Es war das der erste Theil einer größeren Arbeit in re liturgica und behandelte den inneren Entwicklungsgang der livl. Synode von 1834—1849, dem Geburtsjahr des liturgischen Comité. Die Jahre von 1834 bis 1840 schilderte er als eine Zeit äußeren Friedens und rascher innerer Entwicklung zu immer freudiger ausgesprochenem Glauben hin. Auf der ersten Synode — das waren kurz zusammengefaßt ungefähr seine Worte — standen in scharfer Abgrenzung rechts die Pietisten, links die Rationalisten. Diejenigen, welche das Centrum bildeten, wurden von den Pietisten die „Orthodoxen“, von den Rationalisten die „Bibelgläubigen“ genannt. Die wissenschaftliche Durchbildung und amtliche Tüchtigkeit vieler der letzteren, verschafften denselben gar bald einen bedeutenden Einfluß auf alle Glieder der Synode, so daß es hauptsächlich durch ihre Hilfe den Pietisten gelang die Rationalisten wenigstens moralisch zu überwinden. Um so entschiedener aber trat nunmehr der Gegensatz zwischen den Pietisten und dem „bibelgläubigen“ Centro selber hervor; immer dunkler ward der bisher im Ganzen heitere Himmel durch die von Jahr zu Jahr in größeren Massen heraufziehenden Wolken. 1840 endlich kam es zum ersten Male zu offener Bekämpfung der dem Centrum in seinen Bestrebungen hinderlichen Glaubensrichtung: D. Girgensohn sprach über „das Abstoßende des Pietismus“ und P. Carlblom, der denselben als „Fixirung der im frommen Gefühle empfangenen religiösen Data durch die Reflexion“ definierte, forderte sogar zu seiner Zerstörung auf. Der Eindruck dieser Vorträge war um so mächtiger, als sie nicht nur tüchtig durchgearbeitet waren und allem Nationalismus abhold auf gesunder Glaubensgrundlage ruhten, sondern auch von Männern vertreten wurden, die die allgemeine Hochachtung der Synode genossen. Viele Glieder des Centrums erhielten durch sie eine bestimmtere Richtung und auch unter den Pietisten selbst entstand eine neue Bewegung — mit einem Worte, ein neues Centrum begann sich zu bilden. Dieses trug den Charakter lutherischer Kirchlichkeit so entschieden und deutlich ausgeprägt an sich, daß Jedermann es sogleich bei seinem rechten Namen nannte. — Das Jahr 1841 war deshalb bedeutungsvoll und erfreulich, weil in diesem A. Christiani, früher selbst zu dem Lager der Pietisten ge-

rechnet, obgleich ihm eigentlich nicht angehörig, seine „Gedanken über die Stellung der Prediger zu der Brüdergemeinde in Livland“ vortrug und sich ihm noch auf derselben Synode F. Walter mit den besten Kräften aus dem bisherigen Centro in dem Kampfe gegen die verderbliche Societät des Grafen Zinzendorf angeschlossen. 1842 schritt die Synode auf dem eingeschlagenen Wege immer festeren Fußes und immer klareren Blickes rüstig fort; F. Walter zeichnete in scharfen Linien die Grenzen zwischen unserer Kirche und der herrnhutischen Societät, damit in dem begonnenen Kampfe weder zu viel, noch zu wenig gethan werde und A. Hollmann bestimmte das Verhältniß des Pietismus und der Brüdergemeinde zu einander und zur lutherischen Kirche genauer. Mehr aber als das, was im Saale der Synode geredet und gethan ward, wirkte unsere theologische Facultät zu Dorpat zu rascher Entwicklung luth. Kirchlichkeit bei uns. Da begann nehmlich in diesem Jahre unser Philippi seine reich gesegnete Lehrthätigkeit, löste immer mehr die unter uns vorhandenen, aber durch Nationalismus und Pietismus gebundenen kirchlichen Elemente und verband sie unter einander auf's innigste. Das war um so erfreulicher und wichtiger, als gar bald ein Sturm wider die lutherische Kirche unserer Lande sich erhob, dem nur von einer ebenso glaubensstarken als kirchlich-bewußten Gesinnung aus Widerstand geleistet werden konnte. Eine bange Ahnung von dem herannahenden Ungewitter sprach schon die begrüßende Anrede des Generalsuperintendenten auf der Synode von 1843 aus, weder aber in diesem, noch auch im folgenden Jahre erfüllte sich in Wirklichkeit die von ihm ausgesprochene Befürchtung. Vor der Hand blieb Alles noch ruhig und der innerkirchliche Gegensatz gegen Herrnhut beschäftigte vorzugsweise die Gemüther. 1843 wies A. Christiani die den Pastoren als Verfolgern Herrnhuts gemachten, ungerechten Vorwürfe des Publicums klar und entschieden zurück und 1844 knüpfte sich das Band zwischen Synode und Facultät insofern noch fester und inniger, als die erstere durch den Beschluß, jedes Mal der letzteren das Synodalprotokoll mitzutheilen, die Erklärung abgab, „daß sie sich durch das Band gemeinsamen Wirkens für das Wohl unserer Kirche mit der Facultät verbunden wisse“.

1845 begann nun der Sturm, dessen Draußen uns lange mit Bangen erfüllt hatte, seine Wetterwolken über uns zu entladen. Das war eine Zeit voll großer Trübsal, in welcher unser Volk in hellen Schaaren der Väterkirche entführt ward. Da vergaß man, was früher gegen Confessionalismus und Exklusivität geredet war und erkannte von allen Seiten in der gesund lutherischen Kirchlichkeit

die einzige Macht, die geeignet war, den Sturm zu überdauern. Selbstverständlich beschäftigte sich die Synode jenes Jahres vorzugsweise mit dem Abfall unseres Volks und mit der Herrnhut gegenüber einzunehmenden Stellung. Die letzterwähnte Frage erhielt unter den damaligen Zeitverhältnissen insofern eine doppelte Bedeutung, als ein Theil der Pastoren in der Verbindung der lutherischen Kirche mit der herrnhutischen Societät ein Heilmittel für die vorhandenen Schäden erblickte, während ein anderer gerade in Herrnhut selbst den Brunnquell des betrübenden Abfalls erkannte. Zu der entschiedenen Einsicht war freilich die ganze Synode gelangt, daß sich einer anderen Kirche gegenüber nur unsere Kirche und nicht irgend ein „Is-mus“ zu behaupten vermöge. Nichtsdestoweniger aber blieben noch immer viele Glieder derselben gegen Herrnhut freundlich gesinnt und daher dem lutherischen Bekenntniß gegenüber mehr oder minder gleichgültig. Das mußte nothwendig dazu führen, daß der Kirchenbegriff selbst einer eingehenderen Behandlung unterzogen und das Verhältniß desselben zur lutherischen Lehrgrundlage genauer festgestellt wurde. Es geschah dieses bereits 1846 in einem Vortrage von W. Schulz, der die Frage erörterte, ob es nicht richtig wäre für die Synodalverhandlungen den Begriff der Kirche, der in so verschiedenem Sinne gebraucht werde, in seinem eigentlichen Sinne, unserem evangel.-lutherischen Lehrbegriffe gemäß, festzustellen. Diesem positiven Vortrage für den lutherischen Kirchenbegriff trat ein gegen Herrnhut gerichteter, von E. Lossius ergänzend an die Seite, insofern er die Frage, ob ein Pastor der Zeitverhältnisse wegen in seiner Opposition gegen die Societät nachlassen dürfe, im Interesse der Kirche verneinend beantwortete. Wichtig war jene Synode auch noch dadurch, daß sie unsere theologische Facultät zu steter Theilnahme an ihren Verhandlungen einlud und so den Wendener Synodalbeschuß von 1844 in erfreulicher Weise ergänzte. 1847 waren, trotz der Stürme, die von außen her an die Kirche unseres Landes schlugen, alle geistlichen Kräfte derselben innigst mit einander verbunden. Die theologische Facultät war der an sie ergangenen Einladung gefolgt und von den Synodalen in herzlichster Freundlichkeit empfangen worden. Die Gegensätze innerhalb unserer Geistlichkeit standen auf dieser Synode nicht mehr als Widersprüche, sondern nur noch als Unterschiede da, und unsre Diener am Worte stellten sich in voller Einheit des kirchlichen Bewußtseins den zerrissenen Gemeinden gegenüber. So Bedeutsames und Großes wurde auf dieser Synode erreicht; aus der Trübsal selbst war unsrer Kirche eine friedsame Frucht der Gerechtigkeit hervorgewachsen. Je mehr und mehr legte sich nun auch der Sturm

von außen und wir konnten nun wieder mit ganzer Kraft an den Bau unsrer zerbrochenen Zionsmauern gehen. 1848 tagte die Synode nicht, weil die gerade zur Synodalzeit von Riga aus in unsere Gemeinden hereindringende Cholera, eine wenn auch nur kurze Entfernung der Hirten von den Gemeinden unvathsam machte. Wichtig und folgereich war dagegen eine im Januar 1849 zu Dorpat gehaltene Pastoralconferenz, die auch für die Geschichte der Synode beachtet sein will. Auf dieser nehmlich wurden unter dem Vorsitze A. Christiani's mehrere von E. Hörschelmann gestellte Thesen in Betreff Herrnhut's berathen und die Versammelten zu innigster Einigkeit für die lutherische Kirche und zu einer bedeutenden Macht für unsere Synode bereitet. Als diese sich nun im Sommer desselben Jahres in Wenden versammelte, da war sie einer lieblichen Saronsblume vergleichbar, reich an gesegneten Worten, und ebenso reich an erfolgreichen Thaten. Ich brauche nur zu erinnern an die Altarrede Kupffers über die Bundeslade, die wir in unserem Wort und Sacrament lauter und rein unschließen, an die Predigt Christiani's über die Secte, der allenthalben widersprochen wird, an den Vortrag Harnack's über die lutherische Kirche als die wahre, an das überaus frische Wort Verholzens über den Mangel an Arbeitskräften in unserer Landeskirche. Ich brauche ferner nur daran zu erinnern, daß auf dieser Synode das Pfarrvicarinstitut ohne vorhergehende langwierige Verathung geschaffen ward, daß es auf dieser Synode endlich zu einer einmüthigen Erklärung gegen Herrnhut kam, daß auf dieser Synode eine Armenpflege in's Leben gerufen ward, die seither in vielen Kirchspielen des Landes einen erfreulichen Aufschwung gewonnen, daß endlich dieser Synode auch das liturgische Comité seinen Ursprung verdankt.

Eine noch weiter ins Einzelne gehende Charakteristik der Synode von 1849 bildete den Schluß des so eben in kurzem Auszuge mitgetheilten Vortrages. Mochten auch viele der Zuhörer manchen in demselben ausgesprochenen geschichtlichen Urtheilen nicht beistimmen können, ein gespanntes Interesse hatte die Abhandlung dessenungeachtet erweckt und mit freudiger Aufmerksamkeit war man ihr bis zum Ende gefolgt. Widerspruch gegen dieselbe erhob insbesondere der Generalsuperintendent Dr. Walter, der jedenfalls die umfassendsten Vorarbeiten zu einer vollständigen Synodalgeschichte gemacht hatte, während Pastor Döbner von Kalzenau, der in unmittelbarem Anschluß an Propst Willigerode das Wort ergriff, nur in Anknüpfung an seine bereits in den Händen der Synodalen befindliche „Erinnerung“ eine weitere Ausführung und Ergänzung derselben gab,

in welcher er vorzugsweise auf die erste Synodalpredigt des gegenwärtigen Bischofs Ulman'n genauer referirend einging und sodann einen kurzen Ueberblick über die seither wichtigsten Synodalverhandlungen folgen ließ. Leider aber kam auch die Arbeit des Generalsuperintendenten nur theilweise zum Vortrage, wiewohl er dieselbe dadurch für die Synode fruchtbar machte, daß er den zur Verhandlung gelangenden, wichtigeren Gegenständen eine sie betreffende geschichtliche Einleitung voranschickte. Wir können deshalb nicht umhin die von der Synode ausgesprochene Bitte hier nochmals zu wiederholen, es möge dem verehrten Manne gefallen, diese Vorarbeiten weiter auszuführen und dann dem Drucke zu übergeben. Befinden wir uns doch ohnehin in der sehr mißlichen Lage in Bezug auf unsere speciellen Verhältnisse der *historia* als der *vitae magistra* fast gänzlich entbehren zu müssen. Wären nur die kirchengeschichtlichen Quellen Jedermann zugänglich, so könnte man an die nachwachsende Generation die berechnete Forderung stellen: sehet selbst zu und unterrichtet euch selbst. Da das aber keineswegs der Fall ist, so werden es die „Väter“ den jüngeren Brüdern im Amte nicht verargen dürfen, wenn diese gerade ihnen gegenüber die Bitte aussprechen, sie möchten doch dafür Sorge tragen, daß die Früchte innerer und äußerer Kämpfe und Entwicklungen unserer Kirche, auch für die Nachkommen zugänglich gemacht würden.

Auch der Generalsuperintendent also mußte sich, wie gesagt, darauf beschränken, im Anschluß an seine beiden Vorredner nur einzelne Particlen der Synodalgeschichte hervorzuheben. Ausführlich, ja wir möchten fast sagen, verhältnißmäßig zu ausführlich ging er zunächst auf die erste livländische Synode von 1834 ein. In lebendigen Zügen schilderte er als Augenzeuge die damaligen Verhältnisse, die leicht dazu hätten führen können, daß die erste Synode auch die letzte geworden wäre, die Stimmung der damaligen Synodalen, das Verhältniß derselben zu ihrem stellvertretenden Präses, Consistorialassessor Kolbe und die höchst dankenswerthen Bemühungen des Professor Dr. Julius Walter, durch welche gewissermaßen überhaupt die Synode für Livland ist erhalten worden. Sodann ging er auf die 1834 verhandelten Fragen genauer ein, nannte die Thematata von 10 für die damalige Stimmung äußerst charakteristischen, die Kirchenordnung betreffenden Synodalarbeiten, die nicht zum Vortrage hatten gelangen dürfen und erinnerte daran, daß schon gleich die erste Synode viele von den Gegenständen zur Berathung gebracht habe, die später für das Leben unserer Landeskirche große Bedeutung gewonnen hätten. Weiter charakterisirte er die Besprechungen

über die Einführung eines neuen Gesangbuches, über das Landschulwesen, über Schulmeisterseminare, über die Stiftung einer Prediger-Wittwenkasse, über wandernde Katecheten und gab endlich eine Darstellung des damaligen Verhältnisses der Synode zur herrnhutischen Brüdergemeinde.

Zwei Gegenstände mehrere Jahre hindurch andauernder Synodalberathungen unterzog der Vortrag des Generalsuperintendenten noch einer genaueren Betrachtung. Zunächst die neue Perikopensammlung. Schon die Synode von 1834 habe den allgemeinen Wunsch geäußert, das Consistorium möge einen Jahrgang neuer evangelischer Perikopen herausgeben. Darauf sei 1836 die Sache vom Pastor Rählbrandt in einem Vortrage über die Grundsätze zur Abfassung einer solchen Sammlung auf's Neue aufgenommen worden. Dieser habe dargethan, daß die Perikopen „nicht die ganze h. Schrift, sondern das Ganze der h. Schrift“ enthalten müßten, daß die Idee des Kirchenjahres ihnen zu Grunde liegen solle und die Auswahl derselben am geeignetsten der gemeinschaftlichen Arbeit mehrerer Prediger überlassen bleibe; — so könne die Subjectivität des Einen die des Anderen aufheben und zugleich das Bedürfniß der verschiedenen Gemeinden berücksichtigt werden. Diesem Vortrage habe auf derselben Synode Pastor Ulmann beigestimmt und zugleich einen dreifachen Jahrgang von Perikopen in Antrag gebracht. Darauf habe Propst Brodhusen einen bereits von der Rigaschen Sprengelsynode berathenen fünffachen Jahrgang von Perikopen der Synode zur Beprüfung vorgelegt und diese habe ein aus fünf Mitgliedern bestehendes Comité beauftragt, Materialien zu einer neuen Perikopensammlung entgegenzunehmen, nach seinen Grundsätzen zu ordnen und der nächsten Synode vorzulegen. Im folgenden Jahre (1837) sei sodann Pastor Bergmann gegen die beantragten neuen Perikopen aufgetreten und habe das Unternehmen als unberechtigt bezeichnet, wenn es mit demselben darauf abgesehen sei, die inhaltreichen und vom Volke geliebten alten Perikopen ganz oder auf Jahre aus dem kirchlichen Gebrauche zu verdrängen. Diese Absicht habe indessen Pastor Ulmann im Namen des Comité durchaus in Abrede gestellt und die Nothwendigkeit und den Nutzen einer neuen Perikopensammlung nochmals erhärtet. Hierauf sei von der Synode der Beschluß gefaßt, die vom Comité entworfene Sammlung auf den Sprengelsynoden berathen zu lassen und falls keine bedeutenden Ausstellungen gemacht würden, durch Pastor Rählbrandt die auf diese Weise geprüfte Arbeit dem Consistorio einzusenden. Das sei denn auch geschehen und darauf 1841 die Bestäti-

gung der neuen Perikopen von der kirchlichen Oberbehörde erfolgt. — In Anknüpfung an diesen Bericht sprach der Generalsuperintendent sein Bedauern darüber aus, daß die tüchtigen, auch gedruckt vorliegenden Arbeiten des Pastor Kählbrandt über den besprochenen Gegenstand von den gegenwärtigen Synodalen im Ganzen so wenig gekannt seien, und in Folge dessen denn auch die neue Perikopensammlung nur wenig benutzt werde. Zugleich forderte er die Amtsbrüder auf, durch eine entsprechende Predigtendispositionsammlung auch diese Frucht livländischer Synodalarbeit den Gemeinden näher zu bringen.

Im Gegensatz zu der von Propst Willigerode vertretenen Geschichtsdarstellung entwickelte sodann zum Schluß auch der Generalsuperintendent seine Auffassung von dem Kampfe der lutherischen Kirche Livlands gegen die herrnhutische Brüdersocietät und führte diese Betrachtung bis auf die Gegenwart fort. Es würde uns indessen zu weit führen, wollten wir alle von ihm namhaft gemachten Arbeiten auch hier wieder anführen. Eine bloße Angabe der im Grunde doch nur formell verschiedenen Themata über denselben Gegenstand wäre ohnehin wenig nütze. Wir beschränken uns deshalb billig darauf, nur diejenigen Punkte genauer zu bezeichnen, in welchen seine Darstellung von der seines Vorredners wesentlich abwich und diejenigen Arbeiten bestimmter hervorzuheben, welchen nach des Redners Auffassung eine hervorragende Bedeutung zukam. Hatte Propst Willigerode der antiherrnhutischen Bewegung erst mit dem Jahre 1841 Erwähnung gethan, so hob dagegen der Generalsuperintendent mit Nachdruck hervor, daß dieselbe bis auf das erste Synodalsjahr zurückgreife und diese früheren Stadien derselben nicht übersehen werden dürften. Schon 1834 habe Pastor Schilling von Tirsen über die in unseren Provinzen befindlichen Anhänger der evangelischen Brüdergemeinde und das durch das neue Kirchengesetz bedingte Verhältniß der Pastoren zu denselben geredet. Damals habe man freilich vorzugsweise nur die Lichtseiten an dieser noch wenig gekannten Gemeinschaft gesehen, sich derselben anschließen wollen und einen Kampf gegen dieselbe, wie er später in's Leben getreten, nicht für möglich gehalten. Nichtsdestoweniger aber habe doch auch schon zu jener Zeit der Präses der Synode erklärt, „daß man, auch selbst in bester Absicht nicht, irgend einer vom Evangelisch-Lutherischen Lehrbegriffe und dem Ritus unserer Kirche abweichenden Glaubenspartei das Wort reden dürfe“¹⁾. Schon zwei Jahre darauf sei man zu größerer Klarheit über die den

1) Sämmtliche mit „ — “ angeführten Worte stimmen genau mit den Synodalprotokollen überein.

Herrnhutern gegenüber einzunehmende Stellung gelangt; denn bereits 1836 habe nicht nur der Generalsuperintendent v. Lot es für „bedenklich“ erklärt, sich mit ihnen „zu genau zu verbinden“, sondern auch er selbst (F. Walter) habe auf ihre „Usurpationen aus dem Gebiete der Kirche“ aufmerksam gemacht. Selbstverständlich habe es zwar damals an Aeußerungen nicht gefehlt, die ihre Wirksamkeit in Schuz nahmen, indeß seien doch auch solche Stimmen laut geworden, „die gegen den Nutzen ihres Instituts in Livland“ sprachen. In ausführlich motivirter Weise wider Herrnhut sich erklärend, habe zuerst Oberpastor Berkholz (damals Pastor von Dyppeln) auf der Synode von 1837 die Frage behandelt: welche Stellung hat der evangelische Geistliche zum Herrnhutismus einzunehmen. Als drei charakteristische Merkmale desselben seien bereits von jenem Vortrage hervorgehoben worden, 1) „daß er nur einer gewissen Empfindsamkeit ein Leben in Christo“ zugesteh; 2) daß er die ihm Angehörigen „für den schon vom Unkraut gereinigten Weizen“ halte und 3) „je nachdem das Verhältniß des Einzelnen zu Christo als ein näheres oder weiteres erkannt würde“, die Gemeindeglieder nach Rangordnung und Klassen abtheile und also das Weltgericht gewissermaßen anticipire. Schon Berkholz habe es „annaßend und beunruhigend gefunden, daß der Herrnhutismus es liebe, unter uns den Missionscharakter anzunehmen“ und unverholen das Bekenntniß ausgesprochen, „daß die Verzweiflung, mit der man statt zum Herrn zu flehen, die Herrnhuter zu Hilfe rufe, eben keine sonderliche Vorstellung von der Glaubensfreudigkeit erwecke, mit der wir uns zur evangelisch-protestantischen Kirche bekennen sollten.“

Dieser Vortrag habe schon in jener Zeit eine sehr bedeutsame Verhandlung hervorgerufen, die Jedem, der sie genauer kenne, die Ueberzeugung gewähre, daß schon lange vor 1841 Herrnhut als ein der Kirche schädliches Institut von der Synode erkannt sei¹⁾.

1) Wir können nicht umhin auf Grundlage des über diese Erörterung sehr ausführlichen Referates im Synodalprotokoll von 1837 dieser Meinung beizustimmen. Jene Darstellung macht entsetzlichen den Eindruck, als hätten sich die Freunde der Brüdergemeinde schon damals der Majorität gegenüber in einer bedrängten Lage befunden. Von unberufener Scheidung des Unkrauts von dem Weizen, von Vermischung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, davon, daß Herrnhut die Nothwendigkeit seiner besonderen Erscheinung überlebt habe, von Ungesetzlichkeit der Existenz der Societät, von herrnhutischer Proselytenmacherei, von Mangel an Offenheit, von Werthlosigkeit trotz mündlichen Festhaltens an der evangelischen Rechtfertigungslehre, von unberufenen Reformationsgelüsten ist schon damals vielfach mit Beziehung auf Herrnhut die Rede gewesen. Demgegenüber wird von Seiten der Herrnhuterfreunde nur angeführt: sie hielten doch an der Rechtfertigung durch den Glauben fest, „man solle doch nicht unter-

1838 habe der damalige Hauptvorsteher der Brüdergemeinde in den Ostseeprovinzen, Furler, um die Erlaubniß gebeten an den Synodalverhandlungen über Herrnhut theilnehmen zu dürfen; das sei ihm nicht gestattet worden und wiederum habe Berkholtz in einem Vortrage den in Rede stehenden Gegenstand behandelt. 1839 habe der Bernausche Sprengel das Desiderium gestellt, daß die herrnhutischen Diakonen beim Besuch einer Gemeinde ihre Ankunft den Predigern anzeigen müßten, da dieselben für die Aufsicht über die Bethäuser verantwortlich seien. 1840 habe die Mehrzahl der Synodalen den Wunsch ausgesprochen, die Diakonen möchten durch das Consistorium von den ihre Wirksamkeit beschränkenden obrigkeitlichen Befehlen officiell in Kenntniß gesetzt werden, da sie in mehreren Fällen sich mit Unkenntniß derselben entschuldigt hätten. 1841 habe sich A. Hollmann gegen die herrnhutische Verfassung erklärt, A. Christiani die Stellung der Prediger zur Brüdergemeinde erörtert und F. Walter den motivirten Antrag gestellt, die Synode möge das Consistorium bitten, daß der durch die betreffenden Consistorialrescripte entstandene status quo aufrecht erhalten werde. Auf diesen Antrag sei damals die Synode eingegangen und ihm (F. Walter) wie dem Pastor Christiani sei die Abfassung dieser Bitte übertragen worden. 1842 seien wiederum von Hollmann und F. Walter, 1843 von A. Christiani ausführliche Vorträge über und gegen Herrnhut gehalten worden. Das Jahr 1844 aber bilde einen vom Propst Willigerode völlig übersehenen Knotenpunkt in der Entwicklung des Herrnhuterkampfes, insofern damals ein Vortrag des Pastor Kahlbrandt von allgemeinsten und ergreifendster Wirkung gewesen¹⁾. Dieser nemlich habe gezeigt, daß die in Betreff Herrnhuts bisher getroffenen Maßregeln keineswegs im Stande gewesen wären ein besseres Verhältniß der Brüdergemeinde zur Kirche herzustellen, „im Gegentheil hätten sie vielmehr nur dazu beigetragen, neue Mißverhältnisse und Uebelstände herbeizuführen, durch die die Kirche je

lassen, an den Vorzügen ihrer trefflichen Kirchenzucht sich zu freuen“, sie beförderten „Kirchlichkeit“ (?) und Frömmigkeit, Samaleth's Rath gelte auch in Beziehung auf sie, man solle sich doch hüten „in eine das Schisma nähernde Opposition“ gegen sie zu treten. Das klingt doch in der That ziemlich schwächlich den erhobenen Vorwürfen gegenüber!

1) Wir dürfen nicht verschweigen, daß Propst Willigerode hierauf erwiderte, die vom Generalsuperintendenten angeführten Thatsachen seien ihm keineswegs unbekannt, auch niemals von ihm falsch beurtheilt worden. Das wisse die Synode ebenfalls aus seiner derselben 1852 vorgetragenen Geschichte des Kampfes unserer Kirche gegen Herrnhut. Es habe aber dieses Mal gar nicht in seinem Zwecke gelegen, dieser Facta Erwähnung zu thun, da sie für das, was er habe hervorheben wollen, nicht die Bedeutung hätten, die ihnen sonst allerdings zugestanden werden müsse.

mehr und mehr leide. Es sei daher ein anderer Weg einzuschlagen. Entweder nemlich müsse das herrnhutische Institut gänzlich in der Kirche aufhören und zu einem rein kirchlichen Institute werden, oder die Kirche müsse die ihr fremd gewordenen Glieder frei geben und es nicht nur gestatten, sondern vielmehr dazu mitwirken, daß Herrnhut unabhängig von der Landeskirche sich zu einer eigenen Brüderkirche constituire“. Die Synode habe damals nicht umhin gekommt „ihre Anerkennung des großen Ernstes und der treuen Sorgfalt“ auszusprechen mit welcher Pastor Kahlbrandt die vorhandenen Mißstände erörtert habe, sei aber der Meinung gewesen, daß nur der erste der von ihm bezeichneten Wege eingeschlagen werden dürfe. Auf diesem Wege sei man denn auch in der Folgezeit rüstig fortgeschritten, wengleich nach 1850 Propst Schilling von Schwabenburg den Grund „der nicht zu leugnenden separatistischen Tendenzen Herrnhuts nicht in seinem Principe, sondern in der falschen Anwendung desselben“ gefunden und daher die Meinung ausgesprochen habe, „daß der Kampf nicht gegen das Institut selbst, auch nicht gegen die in demselben vorhandene Sonderung und Anwendung des Looses gerichtet werden müsse, sondern nur gegen die Sünde, die diese an sich nicht unctionen Institutionen unevangelisch mache.“ 1851 endlich habe die antiherrnhutische Bewegung durch die ausführlichen Erörterungen des Propstes Christiani einen neuen Anstoß erhalten, namentlich aber seien seine bekannnten vier Thesen von epochemachender Bedeutung gewesen²⁾. Diese hätten die principielle dogmatischen Abirrungen Herrnhuts in den Vordergrund gestellt, seien auch 1852 durch den von Seiten des Consistorialrath Dr. Jannau und Pastor Nyber erhobenen Widerspruch nicht überwunden worden und hätten wesentlich dazu beigetragen, daß 1853 die Sache, nach nochmaliger Erörterung derselben durch F. Walter und A. Christiani, zu dem bekannnten vorläufigen Abschluß gelangt sei³⁾.

1) Diese Thesen lauteten: 1) Die Brüdergemeinde steht nicht auf dem Grunde der heiligen Schrift, sondern ist eine häretische Secte. 2) Die Gemeinde ist in der Brüdergemeinde an die Stelle Christi gesetzt. 3) Die goldenen Räder Herrnhuts sind: der Specialbund und das Loos. 4) Die Stellung der Societät in der Evangelischen Kirche, ist die Kirche auflösend und zerstörend.

2) Dieser Abschluß besteht darin, daß die Synode von 1853 mit Ausnahme zweier Stimmen, sich gegen die Aufstellung allgemeiner Regeln zur Beaufsichtigung herrnhutischer Bethäuser erklärte, weil das bisher von der Kirche nicht anerkannte, nur de facto und nicht de jure bestehende Institut kirchenauflösend und seelengefährlich sei und daher nicht geregelt, sondern durch die Macht des göttlichen Wortes durch Predigt und Seelsorge überwunden sein wolle. Das Generalconsistorium hatte ein Gutachten über eine etwa einzuführende Bethaus-Ordnung von der Synode gefordert.

Die eigentlichen Synodalverhandlungen begannen mit der Mittheilung der die Synode angehenden Erlasse des Generalconsistoriums. Der zunächst verlesene (d. d. 28. Feb. 1859) betraf die Revision der in Kirche und Schule im Gebrauch befindlichen Katechismen. Der erste Theil dieses Schriftstückes resumirte den Inhalt der bei der Oberbehörde eingegangenen Gutachten über die vorhandenen Katechismen; der zweite theilte die vom Generalconsistorio in dieser Sache gefassten Beschlüsse mit. Zum eigenen Gebrauche war den Pastoren die Wahl der Katechismen völlig frei gelassen; den Confirmanden dagegen sollten nach § 44 der Instruction nur die autorisirten in die Hand gegeben werden dürfen. Ferner theilte das Generalconsistorium mit, daß es bei den Schulautoritäten dahin arbeite, für alle Schulen zur Geltung zu bringen, was nach dem genannten § 44 für die Confirmanden gelte. — Weiter erklärte es, daß die Ausarbeitung eines Landeskatechismus nothwendig sei, welcher das umfasse, was gute Confirmanden wissen müßten und der Form nach — abgesehen von den Gelehrtenschulen — für den höheren, wie für den niederen Bildungsgrad passe; außerdem aber werde ein Katechismus für die Elementarschulen und einer für die höheren Gymnasialklassen erfordert. — Für Elementarschulen empfahl es den „Kleinen Katechismus Luthers mit Worterklärungen und Zergliederungsfragen“ von N. H. Dittrich, Moskau 1853; für Eltern und Lehrer den größeren Katechismus von demselben. Wollte man für Elementarschulen noch andere erklärende Katechismen, so sei die Concession für dieselben nothwendig. — Für die höheren Klassen des Gymnasium's sei zu brauchen: „die christliche Religionslehre“ von H. J. Kurz; für andere Bücher gleichen Zweckes sei die Concession nothwendig. — Denjenigen, welche der Ausarbeitung eines Landeskatechismus sich unterziehen wollten, wurde als *terminus ad quem* der 1. Juli 1861 festgesetzt. Bis zu diesem Termin sollten dieselben gehalten sein, den Ortsconsistorien ihre Arbeiten einzusenden, einzuweisen aber erlaubte und empfahl das Generalconsistorium 1) den größeren Dittrich'schen und 2) den Mecklenburger Katechismus. Ferner befahl das Rescript, daß alle anderen, erklärenden Katechismen, die im Gebrauche seien, nur bis zum Schlusse des Jahres 1859 im Gebrauche bleiben dürften; später sei für dieselben, falls man sie noch länger benutzen wolle — selbst für die bereits früher vom Generalconsistorio autorisirten — eine Concession von der Oberbehörde zu erbitten. Endlich wurden noch lettische und estnische Katechismen zur Benutzung empfohlen. Der letzte Theil des Erlasses gab Andeutungen für die Ausarbeitung eines neuen Katechismus, welche

auf musterhafte Arbeiten aus diesem Gebiete hinwiesen. — Nachdem dieser Befehl des Generalconsistoriums verlesen worden, sagte die Versammlung zunächst den Beschluß, daß derselbe als Beilage zum Protokoll abgedruckt und sämmtlichen Synodalen mitgetheilt werden sollte, damit für die geforderte Ausarbeitung der Katechismen jedem Gliede der Synode die von der Oberbehörde gegebenen Rathschläge vorlägen; weiter aber wurde die Entscheidung getroffen, daß der Auftrag des Generalconsistoriums den Sprengeln zuzuweisen sei, damit diese die Wahl dreier, aus je drei Gliedern bestehender Katechismuscommissionen für die nächste Provinzialsynode vorbereiten könnten.

Ein zweites Commissum des Generalconsistoriums betraf die vom estländischen Propst Schüdlöffel vorgenommene Revision des in dieser Landessprache vorliegenden Bibeltextes. Es hatte in einem Rescript vom 16. Mai 1859 vom Livländischen Consistorio Auskunft über folgende vier Punkte verlangt: a) über den Umfang und die Bedeutung der gerügten Textesverschiedenheit; b) über den historischen Hergang bei Entstehung dieser Verschiedenheit; c) über die Nothwendigkeit oder Nützlichkeit der durch Propst Schüdlöffel vorgenommenen Textesverbesserungen; endlich d) die Meinung des Consistoriums darüber, ob die Befürchtungen des Pernau-Jellinischen Secti-
onscomites gegründet seien und wie, nach Stand der Sachen am zweckmäßigsten zur Verhütung gefährlicher Bedenken unter dem Volke und zur Erlangung eines bleibenden kirchlich autorisirten Bibeltextes zu verfahren wäre. — Diese Fragen des Generalconsistoriums wurden einem Comité der drei Neval-estnischen Sprengel zur Beantwortung zugewiesen und sollte dieselbe im Laufe dieses Jahres dem Consistorio eingesandt werden.

Ein drittes Commissum des Generalconsistoriums bezog sich auf die Schwierigkeiten und Collisionen, in welche unsere Pastoren bei Anwendung des § 34 des Kirchengesetzes immer noch zuweilen gerathen, insofern in der angezogenen Gesetzesstelle die Forderung ausgesprochen ist: „die Confirmanden sollen wenigstens zu lesen verstehen und die Hauptlehren und Vorschriften ihrer Kirche vollkommen inne haben“. Der Generalsuperintendent forderte die Synodalen auf, eine neue Fassung des genannten § in Vorschlag zu bringen.

Im Mittelpunkte der diesjährigen Synodalberathungen standen unstreitig die Verhandlungen über das neuredigirte Reserat des liturgischen Comité, der Bericht über die Mission und die Erörterung der Frage, ob es gerathen sei, daß lutherische Geistliche eine gemischte Ehe einsegneten oder nicht.

Zusammenhänge sich bewußt zu werden und dieselben schon auf dieser Synode den Amtsbrüdern vorzutragen. Und so kam denn allendlich in diesem Jahre eine Sache zum Abschluß, die die Synode in der That allzulange beschäftigt und Mißverständnisse der Amtsbrüder unter einander herbeigeführt hatte, deren Vernichtung gewiß jedem Synodalen ein Gegenstand des Gebet's gewesen ist, oder doch hätte sein sollen. Gewiß wäre es auch für die Zukunft wünschenswerth, daß wichtige Arbeiten gedruckt oder lithographirt den Synodalen schon vor den Berathungen auf der Synode zugänglich gemacht würden. Die Verhandlungen müßten dadurch gehaltvoller, besonnener, entscheidender werden, viel Zeit würde gewonnen, mancherlei falschen Auffassungen, die bei bloß einmaligem Anhören einer längeren Abhandlung fast nothwendig hervortreten, könnte man auf diese Weise entgehen. Es war daher nur natürlich, daß einige Sprengel für die zeitige Zusendung des Referates an jeden einzelnen Pastor dem Comité gegenüber ihren Dank aussprachen.

Nachdem die liturgische Sache vom Generalsuperintendenten eingeleitet worden war, gab zunächst Pastor Rauzmann sein Separat-

gewaltige dogmatische Differenz zwischen denen, die diese Zuwendung für liturgisch anständig und schicklich halten und denen, die sie verabscheuen! Liegt denn aber in Wirklichkeit die Sache *re vera* so? — Andere Amtsbrüder haben in Bezug auf denselben Punkt von, wenn auch unbewußten, katholischen Gelüsten geredet, ohne dessen eingedenk zu sein, daß sie selber, natürlich ohne zu katholisiren, schon seit vielen Jahren das Vater unser bei der Consecration in derselben Stellung gebetet haben! Wieder Andere haben gemeint, daß die Freunde des liturgischen Referates das Wort Gottes in falscher Weise dem Sakramente des Altars subordinirten, während doch, wie bekannt, hauptsächlich gerade diese der Predigt des Wortes Gottes eine viel bedeutendere Stellung im Gottesdienste einräumen, als manche ihrer Gegner. Darum bleiben wir dabei: dogmatische Differenzen mögen hineinspielen in den liturgischen Gegensatz, jedenfalls aber sind sie es weder ausschließend noch vorzüglich, wodurch unter uns die gegnerische oder befreundete Stellung zu der Arbeit des liturgischen Comité's bedingt wird. Das beweist, wie uns scheint, die gegebene Erörterung; das beweist aber ganz ebenso die thatsächliche Erfahrung. Sind denn etwa zu der Zeit, als die Synode ohne Widerspruch gegen die Arbeiten des liturgischen Comité's bestand, keine dogmatischen Differenzen auf derselben vorhanden gewesen? Oder gehörten etwa diejenigen, die auf der diesjährigen Synode für oder gegen das Referat gestimmt haben — ganz abgesehen von einzelnen Differenzen, die ja wol selbst unter den Gleichgestimmtesten hervortreten werden — auch nur einer dogmatischen Grundrichtung an? Wozu also dogmatischen Differenzen, (die ja unseugbar unter uns bestehen und in ihrem eigenen Zusammenhange verhandelt und ausgetragen werden mögen) — wozu also solchen Differenzen eine Bedeutung zuschreiben, die ihnen keineswegs zukommt und sie in eine Sache hineinziehen, die, wie das bei uns der Fall ist, mit denselben nur auf künstliche Weise in Zusammenhang gebracht werden kann! Jedensfalls hat dieses Verfahren viel Uebles mit sich gebracht. Werden dogmatische Differenzen

potum ab. Er dankte den Brüdern, die sich der Mißwaltung einer Kritik der Arbeiten des liturgischen Comité's unterzogen und bedauerte zugleich, daß letzteres noch nicht allen wohlbegründeten Bedenken Rechnung getragen. Noch immer halte es den Zutritt, die Entfernung der referirenden Correctionformel und das Umkehren des Liturgen bei den Collecten vor dem Altare für durchaus nothwendig. Er könne deshalb nicht umhin, der Synode folgende Amendements vorzulegen:

1) in Betracht, daß es doch nur einige wenige Minutien oder Abiaphora seien, welche das Comité der Kirche octroyiren wolle; in Betracht, daß das Comité selber schon verschiedene Formeln freigebe; in Betracht, daß ein solches Dringen auf stricte Befolgung dieser wenigen Abiaphora trotz entgegenstehender Bedenken vieler Prediger und Gemeinden ein unbewußtes Katholisiren involvire, vor dem der Protestantismus nach Pauli Mahnung, Gal. 5. auf der Hut sein müsse; in Betracht des Art. VII. der Augustana und des Ausspruchs des Convents zu Frankfurt vom Jahr 1531 (Seckendorf III. S. 15.): möge die gegenwärtige Liturgie neben der neu vorgeschlagenen

dogmatisch verhandelt, so schaut dabei jeder Bruder dem anderen frei in's Angesicht. Nothwendig wenigstens ist es nicht, daß dabei Einer dem Andern eine Meinung unterlegt, da ja Jeder gefühllos sagt, was er meint. Mag eine sachliche Verständigung möglicher Weise auch auf diese Art nicht zu erzielen sein — die Personen werden sich wenigstens, so nur das *ἀληθεύειν* geübt wird *ἐν ἀγάπῃ*, ohne Mißtrauen einander gegenübersehen. Ganz anders dagegen ist's, wenn liturgische Differenzen besprochen und dogmatische eigentlich gemeint werden. Da sind Suppositionen unvermeidlich; denn dogmatische Voraussetzungen ergeben sich dem Einen aus den liturgischen Behauptungen des Andern. Dabei aber ist den allergrößten Täuschungen Thor und Thür geöffnet, Mißtrauensfaat gegen die Intentionen der liturgischen Gegner auf der einen wie auf der andern Seite wird gefäet und wo Mißtrauen ist, da wachsen denn auch die Mißverständnisse wie Pilze aus feuchter Erde. So glaubte Pastor Bierhuff auf der Synode vom vorigen Jahr einen durchaus neuen Cultusbegriff aufgestellt zu haben und siehe da, keiner seiner vermeintlichen Gegner vermochte die Tiefe der Differenz zu erkennen. So glaubt neuerdings derselbe Amtsbruder (Mittheilungen, 1859. Heft 4.) gegen die von ihm durchaus mißverständenen Äußerungen des Dr. Engelhardt und Pastor Sokolowski mit Emphase den Satz vertreten zu müssen: was dogmatisch und logisch falsch ist, das ist auch liturgisch falsch, während es doch, wie uns scheint, keinem Zweifel unterliegt, daß diese Männer das, was Pastor Bierhuff selbst mit diesem doch nur negativen Satze meint und sagen will, ebenso völlig anerkennen, wie er selbst. Vor Allem thut deshalb Noth, daß man sich jeglichen Mißtrauens entschlage und nach vorurtheilslosem Verständniß der Gegner — haben und drüben — trachte; daß man auf diesem, wie auf anderen Gebieten, nicht mehr allerlei Hintergedanken und versteckte Liebe in den einsamen Äußerungen derselben aufspüre, sondern in brüderlicher Liebe gemeinsam *habe an* Hause Gottes Dazu wolle der Herr insbesondere unsere Subelsynode gefegnet sein lassen!

nicht bloß in einigen Punkten, sondern consequenterweise überall auch in Zukunft zu Recht bestehen.

2) In Betracht ferner, daß die protest. Gemeinde aus der Pethargie erwacht sei und in allen Kirchensachen mit rathen und thaten wolle; in Betracht, daß die Gemeinde dazu ein gutes protestantisches Recht habe; in Betracht, daß eine neue Liturgie nicht Bedürfniß der Gemeinden sei; in Betracht, daß das Obtrudiren einer neuen Liturgie wider den Willen der Gemeinde katholisirender Hierarchismus sei und den kirchlichen Frieden, wie neuerlich in Baden, nur stören könne: möge keine Veränderung in liturgicis ohne Gutheißung der Gemeinden eingeführt werden.

An diesen Vortrag des Pastor Rauzmann schloß sich ein zweiter in derselben Sache von Pastor Franzen von Carolen. Dieser suchte zunächst nachzuweisen, daß in dem *constitor* vor den Worten, in welchen der actualen Sünden gedacht wird, die Erwähnung ihres Grundes, des angeborenen, sündlichen Verderbens, nicht fehlen dürfe. Weiter erklärte er sich gegen die Ansicht, daß beim Gebrauche der in Vorschlag gebrachten *Adhortatio* vor dem Abendmahl der Pastor an ein Formular gebunden sein müsse und wünschte eine den jedesmaligen Bedürfnissen der Gemeinde angemessene Abendmahlsvermahnung freigelassen. Endlich sprach er sich gegen die zum Altar gewandte Stellung des Liturgen beim Gebete aus und suchte (auf Grund von Math. 18, 20. Joh. 14, 25. Eph. 1, 22. 23.) zu erweisen, daß derselbe auch in dieser Function seine zur Gemeinde gewandte Stellung beizubehalten habe, weil Christus wirklich und wahrhaftig in der Gemeinde gegenwärtig und diese in dem Glauben daran zu befestigen und zu kräftigen sei.

Einen durchaus anderen Charakter trug die Arbeit des dritten Redners in dieser Sache, des Propstes Kupffer von Marienburg. Selbst Mitglied des liturgischen Comité, drängte er in einer Geschichte desselben zu dem Resultate: es muß abgestimmt werden. Das Comité sei bis an die Grenze gekommen, von der es nicht mehr zurückweichen könne. Bleibe die Majorität, wie bisher, Majorität, so gehe das neu redigirte Referat seinen Weg als Material für eine künftige Generalsynode. Dabei sei es der Minorität unbenommen, wenn sie es vermöge, ein Referat nach ihren Grundsätzen auszuarbeiten; denn es sei billig, daß Jeder seine Meinung habe und sie aussprechen könne. Auch ihre Arbeit möge sie dann der Synode vorlegen, an die Sprengelsynoden weisen lassen, bessern und neu redigiren, damit dieselbe endlich, nachdem sie *per tot casus, per tot discrimina rerum* gegangen, als Minoritätsreferat an die Ge-

neralsynode gelange. — Trete dagegen der entgegengesetzte Fall ein, werde die bisherige Majorität durch die bevorstehende Abstimmung zur Minorität, so müsse das liturgische Comité sein Mandat niederlegen und seine Arbeit als Referat der Minorität an die Generalsynode zu bringen suchen. Komme aber endlich die Sache auch dies Mal noch gar nicht zur Entscheidung, so müsse man sich trösten mit dem Spruche: *liturgia fara da se*.

Die umfassendste Arbeit gegen das Referat trug darauf Pastor *diac. mag. Braunschweig* der Synode vor. Nach einer längeren Einleitung hob er in einer historischen Erörterung besonders die reiche Mannigfaltigkeit der liturgischen Schätze des XVI. Jahrhunderts hervor und führte den Beweis, daß innerhalb der deutsch-lutherischen Kirche jener Zeit vielfache Abweichungen von den durch das liturgische Comité festgestellten Normen sich fänden. Schließlich erklärte er eine Abstimmung über — einzelne und in jahrelangen Zwischenräumen vorzulegende — Theile eines einheitlichen Ganzen (der Agende) für wissenschaftlich unberechtigt und behielt sich einen Endantrag so lange vor, bis die Arbeiten des Comité's alle fertig vorlägen.

Nachdem sodann auch der Generalsuperintendent sein Votum in der liturgischen Sache dahin abgegeben hatte, daß vor der Abstimmung über das neue liturgische Referat *en bloc*, erst über die Annahme oder Verwerfung aller einzelnen Theile desselben zu entscheiden sei, theilte Pastor *Bierhuff* als Vertreter der aus einer Person bestehenden Minorität im liturgischen Comité eine Erklärung derselben der Synode mit. Diese Erklärung lautete dahin, daß den Arbeiten des liturgischen Comité eine von der dogmatischen Ueberzeugung der Minorität abweichende dogmatische Anschauung zu Grunde liege und daher eine Abstimmung über die liturgischen Arbeiten als eine Abstimmung über dogmatische Fragen angesehen werden müsse. Dogmatische Fragen aber ließen sich nicht *per majora* entscheiden und bäte daher die Minorität zugleich auch im Hinblick darauf, daß die Synode überhaupt nicht berechtigt sei, über diese das Gemeindeleben so nah' angehende Frage Beschlüsse zu fassen, so lange sich nicht aus der Gemeinde heraus das Verlangen nach einer neuen liturgischen Form geltend mache, — es möge zunächst darüber abgestimmt werden, ob es jetzt überhaupt an der Zeit sei, über die Annahme oder Verwerfung des liturgischen Referates als Vorlage für eine künftige Generalsynode eine Entscheidung zu treffen.

In Anknüpfung an sämtliche bisher in *re liturgica* verlesenen Arbeiten ergriff schließlich Prof. Pastor *Christiani* im Namen des Comité das Wort. So weit es die Kürze der Zeit erlaubte,

suchte er die gegen das neuredigirte Referat erhobenen Bedenken zu entfernen. Gegen Pastor mag. Braunschweig, der die reiche Mannigfaltigkeit der liturgischen Schätze des XVI. Jahrhunderts hervorhob, machte er darauf aufmerksam, daß es dem Comité einerseits vorzugsweise auf die Majoritätspraxis angekommen sei, andererseits aber dem doch die Nothwendigkeit vorgelegen habe aus dem vorhandenen Reichthum liturgischer Ordnungen und Formulare — die übrigens nicht gezählt, sondern gewogen sein wollten — eine auszuwählen. — Gegen die Pastoren Rauzmann und Franzen bemerkte er in Betreff des Umkehrens des Liturgen beim Gebet am Altare, es habe das Comité auf diesen Punkt keineswegs ein übertriebenes und falsches Gewicht gelegt, sondern nur in der Consequenz unserer Agende gehandelt, wenn es für alle Gebete am Altar die Zuwendung zu demselben gefordert. Katholizismus liege in solchen Umwenden keineswegs und stünde solcher auch von Männern nicht zu befürchten, die fest gegründet wären in dem Evangelio von der freien Gnade Gottes in Christo. — Auf den Wunsch des Pastors Franzen: es möge in dem *confiteor* auch des angeborenen sündlichen Verderbens gedacht werden, antwortete er: an und für sich sei gewiß gegen solchen Wunsch nichts einzuwenden; doch aber müsse er bemerken, daß, wenn der Uebertretung des göttlichen Gesetzes in dem *confiteor* gedacht werde, der bösen Lust mitgedacht sei und außerdem ein ausdrückliches Hervorheben der Erbsünde in dem *confiteor* durchaus ungewöhnlich erscheine. — Eine freie Abendmahls-*adhortatio* endlich, die ebenfalls Pastor Franzen gewünscht, erklärte der Redner für weniger statthaft, als die völlige Auslassung derselben, weil Alles, was in der freien *Adhortation* gesagt werden könne, eben so gute Statt in der Beichtrede habe und die Gebundenheit der *Adhortatio* an ein Formular dieselbe in den rechten Schranken halten und vor dem Zulangwerden bewahren solle. — Schließlich stellte er den Antrag, die Abstimmung über das Referat nicht länger aufzuschieben, sondern endlich vorzunehmen.

Diese kam dem nun auch zu Stande, nachdem die Synode auf Antrag des Pastor Sokolowski sich gegen die nochmalige Durchsprechung der *res liturgica* erklärt. Zunächst galt es die Fragen zu entscheiden: 1) ist's jetzt überhaupt an der Zeit über das Referat als Vorlage für eine künftige Generalsynode abzustimmen und 2) soll vor der Abstimmung über das Referat *en bloc* erst über alle einzelnen Theile desselben abgestimmt werden, oder nicht? — Die erste dieser Fragen wurde von einer bedeutenden Majorität der Synode ebenso entschieden bejaht, wie die zweite verneint. —

Die nächste Abstimmung galt der Annahme oder Verwerfung des liturg. Referates *en bloc*, und das Resultat derselben entschied für die Annahme (15 Stimmen dagegen, 3 Pastoren stimmten nicht mit) — den Inhalt des letzten Stimmfages endlich bildete der erste Vorschlag des Pastor Rauzmann, der ebenfalls verworfen wurde, während man seinen zweiten Antrag den Synoden zur Berathung zuwies.

Den Jahresbericht über die Missionsthätigkeit unserer Gemeinden stattete auch dies Mal Pastor Sokolowski von Konneburg ab. Vorausgeschickt wurde dem Bericht die Beleuchtung eines Aufsatzes vom Pastor mag. Braunschweig (Mitthlg. 1859. Hft. 1.), welcher Bedenken gegen die confessionelle Mission erhoben und schließlich Propositionen gemacht hatte, um ein gemeinsames Betreiben des Missionswerkes mit den evangelischen Schwestergemeinden anzubahnen. Der genauere Inhalt dieses Vortrages war etwa folgender: Wenn Pastor Braunschweig in der Confession eine mehr oder weniger willkürliche, von den Theologen gesetzte Schranke christlichen Erkennens und Lebens findet, wenn er insbesondere Christenthum und Lutherthum so unterscheidet, daß er sagt: Christenthum und Lutherthum verhalten sich zu einander wie Christus und Luther; das Christenthum ist perfect, das Lutherthum aber imperfect; das Christenthum hat die reinste Lehre, das Lutherthum aber nicht, so ist hiermit dem Wesen der Confession alle heilsame Bedeutung genommen, ja eigentlich jeder ernste Lutheraner genöthigt, seiner Confession abzusagen, um Christ zu werden. Hiergegen müsse nun behauptet werden, daß, so lange der Herr mitten unter seinen Feinden herrschet, die Confession objectiv göttliche und subjectiv sittliche Nothwendigkeit habe (Röm. 10, 9.), indem sie freilich als Schranke, aber als Schranke gegen die Zerspaltung der Sünde und Lüge gesetzt sei. Darum könne im gegenwärtigen Stadio des Reiches Christi, das Christenthum nur als confessionelles erscheinen und unter den Confessionen diejenige die wahrste genannt werden, welche dem Worte des Herrn am rückhaltlosesten gehoramt. Alle Schladen aber, die der lutherischen Confession anhangen, seien lediglich nur aus dem sündenverderbten Herzen ihrer Bekenner, nicht aber aus ihrem Wesen abzuleiten. Darum sollen wir unsere Herzen zerschlagen lassen in täglicher Reue und Buße, nicht aber zerschlagen das Gefäß der Confession, in welchem wir himmlische Schätze tragen. Wenn Pastor Braunschweig in der Trennung der Confessionen den Hauptgrund alles insbesondere dem Lutherthum anhangenden Uebels findet, so schließt er sich damit einer krankhaften Zeitrichtung an, die das geringere Uebel überschätzend,

das größere vergißt (Math. 23, 23.). Das größere Uebel aber ist die Trennung aller Confessionen. Trägt man dieses auf dem Herzen, so wirkt das einen großen Schmerz um die zerrissene und geknechtete Kirche des Herrn, einen Schmerz, der nur durch Gericht, Barmherzigkeit und Glauben sich heilen läßt. — Die moderne Unionsrichtung aber läßt die beiden katholischen Confessionen von vornherein bei Seite, handelt nur von den evangelischen und findet ihre Befriedigung schon in menschlich gemachten Lehr-, Abendmahls-, Missions- und anderen Vereinigungen. Deshalb müsse gesagt werden: so lange Gericht, Barmherzigkeit und Glaube nicht alle Confessionen gleicher Weise durchdrungen habe, so lange müsse die lutherische, weil am meisten an das Wort gebunden, auch in Lehre, Abendmahl, Mission u. s. w. getrennt bestehen. Diese Trennung sei zugleich ein Segen für die ganze Kirche; denn sie sei das Zeichen über dem Wasser, daß daselbst ein Schatz d. h. Gericht, Barmherzigkeit, Glaube versunken sei und gesucht werden müsse. Nehme man das Zeichen weg, so werde der Schatz bald vergessen sein; hebe man den Schatz, so werde das Zeichen bald von selbst fallen.

Demzufolge seien denn auch die 3 Propositionen des Pastor Br. zur Anbahnung einer Gemeinschaft mit den evangelischen Schwester-gemeinden unausführbar. — Punkt 1. proponirt gegenseitige Unterstützung mit materiellen Hilfsmitteln und nennt den, der das nicht thut, fanatisch. — Hierauf sei zu erwidern: die Hauptsache ist, daß die Mission nicht aus Laune, sondern als Dienst des Herrn betrieben werde. Jeder gesunde Dienst des Herrn beginnt aber am Eigenen; am eigenen Herzen und Hause, an der eigenen Gemeinde und Confession. Darum werde denn auch der einfache, gesunde Missionstrieb seine Gaben zunächst und womöglich der Mission seiner Confession zuwenden. Hiermit sei indessen jede andere Mission nicht ausgeschlossen, die das lautere Evangelium verkündige; im Gegentheil, wo recht gegeben werde, bleibe viel übrig (Math. 14 und 15 Speisungen). Dieses Gebiet sei frei, als Dienst Christi, und fanatisch nur der Zwang pro oder contra. — Punkt 2. proponirt gemeinsame Berathungen. Das sei leicht proponirt aber schwer ausgeführt. Denke man sich unter den Berathenden warme Anhänger ihrer Confessionen, so könnten die armen Heiden leicht lange warten müssen, bis die Berathungen zum Schlusse kämen. Seien jene aber confessionell lax gesinnt, so werde das Reden und Rathen zwar sehr gut von Statten geh'n, die Kirchengeschichte aber liefere keine Beweise dafür, daß bloße Weitherzigkeit gegen einander je etwas Bedeutendes geleistet habe. Die Mission fordere Thaten und darum Gedrungenheit der Gesin-

nung. — Punkt 3. proponirt gemeinsame Bildung der Missionare und behauptet, die gesonderte Bildung macht die Missionare unpraktisch, so daß sie die Leute nicht zu fassen verstehen und schwermüthig werden in dem Gedanken: wam wird die Welt ein Mal lutherisch werden! Dagegen müsse gesagt werden: die gemeinsame Bildung hat eben das Mißliche wie Punkt 2; was aber von der gesonderten Bildung behauptet wird, ist wider die Schrift und Erfahrung. Nur Eines macht praktisch, nämlich die Liebe und zwar die dringende Liebe Christi; durch sie ist Paulus Allen Alles geworden, und durch sie hat Hans Egge und Ziegenbalg die Heiden zu fassen verstanden, ohne gemeinsam mit Reformirten gebildet worden zu sein. Nur Eines wirkt Hoffnung und das ist der Glaube (Röm. 5.) und fragen wir Pastoren einer, Gott Lob, rein lutherischen Kirche uns selbst ob jener, oben erwähnte, neue Gedanke uns je schwermüthig gemacht, so werden wir gewiß in aller Wahrheit bezeugen dürfen: nie, sondern wo uns die Hoffnung fehlte, da kam's, weil uns der Glaube, nicht aber die gemeinsame Bildung mit Reformirten fehlte, und da war's nicht, weil die Welt nicht lutherisch, sondern weil sie nicht selig werden will. Darum laffet uns halten an dem Bekenntniß der Hoffnung und nicht wanken; denn er ist treu, der sie verheißen hat. Amen.

An diesen Vortrag schloß sich der Jahresbericht unmittelbar an. Eingegangen waren vom Leipziger Missionscollegio: das ausführliche Protocoll der letzten Generalversammlung, ein Brief des Missionar Krenmer und die Lebensbeschreibung der Frau Krenmer, von ihr selbst verfaßt, beide d. d. Tranquebar 18. Mai 1859. — (In Bezug auf diese Schriftstücke beschloß die Synode, daß sie, da zur Verlesung derselben die Zeit mangelte, lithographirt sämmtlichen Synodalen zugesandt werden sollten. —) An Geldmitteln war für Leipzig von den livländischen Gemeinden, und zwar mit Ausschluß der Städte Riga und Dorpat, von welchen keine Mittheilungen gemacht worden waren, eingeflossen 2749 R., also 18 R. mehr, als im vorigen Jahre jene Städte mitgerechnet. Für den Missionar Hahn waren außerdem eingekommen 143 R., für Hermannsburg: 110 R., für Basel: 23 R. ¹⁾ — Weiter forderte der Redner die Synodalen auf, fortan darauf bedacht zu sein, daß wir außer unseren Gaben und Gebeten auch Leute und zwar womöglich Theologen zum Dienste der Mission stellen könnten, bat die anwesenden Candidaten sich darauf hin prüfen zu wollen, ob nicht einer oder der andere Muth und

1) In der Stadt Dorpat sind außerdem für Basel gesammelt worden: 75 R.

Gaben zur Missionsarbeit in sich fände und machte der Synode den Vorschlag, die theologische Facultät in Dorpat aufzufordern, daß sie die heilige Sache der Mission in geeigneter Weise den Theologie Studirenden ans Herz legen möge. (Dieser Vorschlag wurde angenommen und Pastor Sokolowski gebeten, die Aufforderung an die Facultät zu verfassen.) Schließlich aber sprach er die Bitte aus, die Synodalen möchten darauf hinwirken, daß den Liebesgaben keine besondere Bestimmung gegeben, sondern dieselben ausnahmslos zur freien Verfügung des Missionscollegii gestellt würden. Auf diese Weise allein könne dem Mißstande vorgebeugt werden, daß nicht einzelne Seiten der Missionsthätigkeit (z. B. Schulen) vor allen übrigen durch Geldmittel unterstützt würden, während andere Mangel litten.

Die Frage, ob gemischte Ehen von Seiten des lutherischen Geistlichen eingeseget werden sollten, oder nicht, kam auch auf dieser Synode noch nicht zu bestimmter Entscheidung. So sehr getheilt waren die Ansichten der Synodalen über diesen Gegenstand, so verschiedene Gesichtspunkte für die Beurtheilung der Frage wurden aufgestellt und geltend gemacht, daß man beschloß, diese Sache nicht durch eine Abstimmung so oder so zu erledigen, sondern zunächst noch als eine offene Frage stehen zu lassen. Es würde uns viel zu weit führen, wollten wir hier ein Bild der lebhaft und eifrig geführten Verhandlungen über diesen Gegenstand zu entwerfen versuchen. Nur der in Betreff desselben gehaltenen Vorträge können wir Erwähnung thun. Es sprachen: Propst Schilling, Pastor Knieriem von Ubbenorm, und Pastor Moltrecht. Die beiden Erstgenannten waren, ohne zu verkennen, daß gemischte Ehen eine Uebel sind, für die Einsegnung derselben von Seiten der lutherischen Geistlichen. Pastor Moltrecht dagegen erklärte sich entschieden wider dieselbe. Propst Schilling bezeichnete die Einsegnung als ein Pflichten der Seelsorge an dem lutherischen Gemeindegliede, das in eine Mischehe getreten, und wollte das Wort der Ermahnung nur mit dem Ernste gebraucht wissen, der dem Gemeindegliede den Schmerz der Kirche als einer schwer gekränkten und um das Wohl ihres Kindes bekümmerten, dessenungeachtet aber doch liebenden und segnenden Mutter zeigt. Pastor Knieriem ging aus vom Begriffe und Wesen der Ehe und wollte die Einsegnung eines Ehepaares verschiedener Confession nach der concreten Glaubensgestaltung der Einzusegnenden beurtheilt wissen. Auch er wollte, daß die Mischehe nicht sanctionirt, sondern unter das Gericht des göttlichen Wortes gestellt werde, dessen Segen nur den reumüthig ihre Schuld Erkennenden und Gnade Suchenden zu Gute kommt. Segne die lutherische Kirche mit solchem

Bekennniß, so bleibe sie treu ihrem evangelischen Principe und von diesem aus ließen sich auch alle jene Gründe widerlegen, die man gegen die Einsegnung von Mischehen vorgebracht hat. — Pastor Moltrecht endlich erklärte sich zunächst gegen die Ansicht, als könne diese Frage aus dem Begriffe und Wesen der Ehe entschieden werden; sie liege weder auf exegetischem noch auf dogmatischem Gebiete, sondern sei lediglich praktischer Natur. Vom praktischen Gesichtspunkte aus seien aber — und darin stimmten ihm ja seine Gegner bei — die gemischten Ehen entschieden zu mißbilligen, zumal da alle Kinder der anderen Confession anheimfielen. Betheiligte sich dessenungeachtet die lutherische Kirche beim Eingehen einer solchen Ehe und segne dieselbe, so werde das von Seiten der Gemeinden mehr oder minder als ein tatsächliches Gutheißen derartiger Ehen angesehen. Der Inhalt des vor der Einsegnung von Seiten des luth. Geistlichen gesprochenen Mahnwort's komme dabei viel weniger in Betracht, als der Umstand, daß er überhaupt der an ihn ergangenen Aufforderung zum Neben, Folge geleistet. Weitverbreitet sei ohnehin die Parthei der Ansichten über das Eingehen einer gemischten Ehe; diese aber werde noch verstärkt durch die Bereitwilligkeit lutherischer Pastoren dieselben einzusegnen. — Auch wir verkennen nicht, welch' große Schwierigkeiten die Sache in praxi hat, da namentlich den Pastoren in großen Städten gar eigenthümlich gestaltete Fälle von Mischehen vorkommen mögen. Für die Regel indessen können auch wir nur den Satz ansehen: Die Einsegnung gemischter Ehen ist nicht zu rathen. Man blicke doch nur auf die Motive, die vorzugsweise dem Verlangen nach einer solchen Einsegnung zu Grunde liegen. Wird dieselbe denn etwa gefordert, um von dem „Schmerz der Kirche, als einer schwergekränkten und um das Wohl ihres Kindes bekümmerten Mutter“ etwas zu hören? Oder wird nicht vielmehr die Erwartung der Einzusegnenden in den weitaus meisten Fällen geradezu getäuscht werden, wenn der Pastor in der Einsegnungsrede die Mischehen „unter das Gericht des göttlichen Wortes“ stellt? — Gewiß hat der lutherische Pastor Seelsorge zu üben auch an dem Gemeindegliede, das in eine Mischehe getreten ist! Aber je bedeutungsvoller diese Seelsorge ist, desto weniger wird sie die Deffentlichkeit suchen oder in einem einmaligen Acte sich befriedigen können. Und weshalb sie nothwendig in einer Einsegnungsrede zur Erscheinung kommen muß, die noch dazu vor einer Versammlung gehalten wird, (deren Glieder ohnehin gewöhnlich zum Theil einer anderen Confession angehören), ist doch durchaus nicht abzusehen! Nur da tritt abstracter

Confessionalismus und eine unevangelische Betrachtungsweise in der Beantwortung dieser Frage hervor, wo man die Wischehe, so zu sagen, als keine volle, wahre Ehe ansieht und aus diesem Grunde die Einsegnung derselben verweigern zu müssen glaubt. Wo dagegen das nicht der Fall ist und man nur aus praktischen Bedenken gegen die Einsegnung gemischter Ehen sich erklärt, da ist man noch keineswegs dem evangelischen Principe unserer Kirche untreu geworden; — ebensowenig das, — als es an sich ein Beweis von Treue gegen dieses Princip ist, wenn man sich für die Einsegnung von Wischehen entscheidet.

Reich war unsere diesjährige Synode auch an wichtigen Vorschlägen verschiedener Art, die wir hier übersichtlich zusammengestellt folgen lassen. Abgesehen von dem Vortrage des Pastors mag. Braunschweig über die Frage, „ob nicht die Verhältnisse der Gegenwart die Bitte um eine Generalsynode rathsam erscheinen ließen,“ — (eine Frage, die die Synode verneinend beantwortete), — gehört hierher ein anderer Vorschlag desselben Amtsbruders. Dieser knüpfte sich an eine Abhandlung über Gemeindegroße und Kirchenvisitation und beantragte Theilung der vielfach übergroßen Gemeinden Livland's. Der Redner suchte den Beweis zu führen, daß eine wirkliche Gemeindebedienung bei der sich mehrenden Arbeit in Gemeinden von mehr als 5—6000 Seelen nicht gut möglich sei; zugleich aber, daß Diakonate und vieljährige Abjuncturen oder Vicariate der Idee der evangelischen Seelsorge nicht genügten. Weiter wies er darauf hin, daß auf Geldmittel zu Neubauten von Kirchen und Pfarren unter den gegenwärtigen Verhältnissen (Unterstützungscasse) ja wol gehofft werden könne und daß der Anfang zu solch' heilsamer Veränderung jedenfalls damit gemacht werden müsse, daß sich sämmtliche betreffende Pastoren bereit erklärten, ihre Gemeinden theils vergrößern, theils verkleinern zu lassen. Bei den Kirchenvisitationen insbesondere müsse die Sache zur Sprache gebracht werden; denn diese hätten ja die Aufgabe, auf Beseitigung kirchlicher Uebelstände hinzuwirken. — Die Wichtigkeit der gemachten Propositionen erkannte die Synode vollständig an und beschloß daher, die verlesene Arbeit solle abschriftlich den Präpsten mitgetheilt, auf den Sprengelsynoden berathen und auf diese Weise die Sache für die nächste Provinzialsynode vorbereitet werden. Gebe der Herr der Kirche, daß sie auch bei unserer Mithilfschaft Anklang fände, daß auch von dieser Seite her ihr Opferwilligkeit entgegenkomme und sie nicht bloß ein *pium desiderium* für

alle Folgezeit verbleibe, sondern fröhliches Gedeihen und thatkräftigen Fortgang gewinne.

Von großer persönlicher Bedeutung für die Pastoren war ferner der Vorschlag des Pastor Maurach zur Gründung einer Emeriten=Casse durch jährliche Beisteuer aller Prediger, je nach der Größe ihrer Einkünfte. Dieselbe Sache war schon im vorigen Jahre vom Pernauschen Sprengel in Antrag gebracht, von der Synode aber verworfen worden. Pastor Maurach hatte indessen Recht, wenn er behauptete, wol nur der mangelhaften Begründung sei es zuzuschreiben, daß man diesem Vorschlage so abhold gewesen; denn seine dies Mal vorgetragene Motivirung führte allerdings zu völlig anderen Resultaten. Man anerkannte nicht nur die hohe Bedeutung eines derartigen Institutes für Kirche, Amt und Gemeinde, sondern man ging auch — mit besonderem Hinweis auf die diesjährige Jubelsynode — sofort darauf ein, ein Comité zu erwählen, das die vom Antragsteller entworfenen Statuten prüfen und den Sprengelsynoden zur Berathung vorlegen sollte.

Ferner gehört hierher die durch einen Vortrag motivirte Aufforderung des Pastor Anieriem von Peterscapelle zur Gründung einer allgemeinen Prediger=Wittwen= und Waisencasse. Es sei hohe Zeit einer Vereinsthätigkeit nach christlichen Principien den Weg zu bahnen und die Freude genügenderer Versorgung der Prediger=Wittwen und Waisen nicht bis zum Ablauf neuer 25 Jahre zu verzagen. Zugleich suchte der Vortrag den Nachweis zu liefern, daß die bestehenden Sprengelcassen mehr auf Philanthropie, als auf christlicher Grundlage beruhten und proponirte das Aufgehen der Separatcassen in die eine allgemeine. In Betreff der nothwendig werdenden Ausgleichung der an Capitalgröße verschiedenen Cassen gegen einander, verwies Pastor Anieriem die Amtsbrüder an die von ihm entworfenen Statuten, in Bezug auf welche die Synode beschloß, daß sie als Beilage zum Protocoll gedruckt und ebenfalls den Sprengelsynoden zu fernerer Verathung zugestellt werden sollten.

Weiter mag auch noch die Aufforderung des Pastor Kügler zur Subscription auf Bilder zur Geschichte des neuen Testaments hier ihre Erwähnung finden. Ist auch die Sache an sich nicht von großer Bedeutung, für den Unterricht des Volkes kommt ihr dessenungeachtet eine nicht zu übersehende Wichtigkeit zu. Pastor Lösewitz in Riga hat eine Sammlung derartiger Bilder mit deutschen, lettischen und estnischen Unterschriften herausgegeben und kosten 12 Lieferungen zu je 8 Bildern nur 1 Rub. 44 Kop. Die Bilder sind colorirt, sauber ausgeführt und verdienen auch in den anderen

Consistorialbezirken Beachtung, da sie gewiß geeignet sind den Unterricht in der biblischen Geschichte zu unterstützen und die Heiligen des Neuen Testaments der Vorstellung unserer nationalen Jugend näher zu bringen. Zugleich schicken sie sich wohl zu Weihnachts- oder anderen Bescherungen und werden schon deshalb manchem Pastor eine willkommene Gabe sein. Der unermüdlche Eifer des Pastor Löserwig, der sich auch darin bewährt hat, daß er durch Pastor Kügler sämmtlichen Synodalen eine bedeutende Anzahl von deutschen, lettischen und ehstnischen Erbauungsschriften zur unentgeltlichen Vertheilung an ihre Gemeindeglieder zugesandt hatte, wurde auch von Bischof Ulmann rühmlichst anerkannt und die Synode auch von ihm zur Unterstützung der volkschriftstellerischen Unternehmungen des genannten Amtsbruders angeregt.

Schließlich gedenken wir noch des Vorschlages von Pastor mag. Braunschweig, die Gemeinden möchten aufgefordert werden, für je ein oder zwei Propstbezirke ein Stipendium für Theologie Studierende aus den Nationalen zu gründen; ein Vorschlag, dem Pastor Sokolowski den Zusatz beifügte, das Studiren von Nationalen, die eine Gymnasialbildung empfangen hätten, sei allerdings wünschenswerth; nicht wünschenswerth und erfreulich sei es dagegen, wenn solche Nationale, die bloß das Schulmeisterseminar durchgemacht hätten, sich später dem Studium der Theologie zuwendeten.

Wir gehen über zu den Berichten, welche die Synode theils vom Generalsuperintendenten, theils von einzelnen Amtsbrüdern empfing. Voranstehen mögen die Berichte über fertig gewordene Arbeiten. Ganz vollendet ist ein umfangreiches ehstnisches Parochial-Schulbuch, das 7 Lehrfächer enthält (Schreibe-, Lese-, Rechenbuch, Naturgeschichte, Gesundheitslehre, Geographie, Naturlehre, Weltgeschichte), der Vollendung ganz nahe ein umgearbeitetes Neval-ehstnisches Gesangbuch. Ueber das erstere berichtete Pastor Schwarz von Pölwe, über das letztere Pastor Maurach von Oberpahlen. Beide forderten die Synodalen zu geneigter Beachtung und Förderung der genannten Werke auf. — Die umfassendsten und meisten Berichte gab der Generalsuperintendent. Zunächst brachte er eine von Seiten der Oberkirchenvorsteher, nach stattgehabter Requisition des Fivländischen Consistoriums eingegangene Verfügung, betreffend die Verbesserung der ökonomischen Stellung der Küster (Schulmeister) zur Kenntniß der Synodalen. Dieser zufolge sollten „diejenigen Küster, deren ökonomische Stellung eine Verbesserung dringend zu bedürfen scheint, an ihre resp. Kirchspielsconvente zu verweisen“ sein, damit von diesen

die ihnen vorgelegten Bitten als „mere domestica“ gehörig beurtheilt und erledigt werden könnten.“ — Weiter theilte er den versammelten Candidaten die Aufforderung des Generalsuperintendenten Flittner zur Meldung für die evangelisch-lutherische Pfarre in Peterhof mit und wies auf die Wichtigkeit dieses Amtes hin; sodann übergab er den Protokollführern den Rechenschaftsbericht des Kirchenrath's der ev.-luth. Gemeinde zu Gdow, den Rechenschaftsbericht der Vicariatscasse des libl. Consistorialbezirk's und legte der Synode den Bestand der Synodalcasse und zugleich den Bestand und die Vertheilung der Consistorial-Wittwen-Casse vor. — Ferner berichtete er über die seit der ersten Synode eingetretenen Veränderungen im Personal der evangelisch-lutherischen Geistlichkeit und knüpfte daran eine genaue Angabe über die im letzten Jahre stattgehabten Examina pro ministerio, Ordinationen, Translocationen, Emeritirungen und Entlassungen. Weiter legte er den Synodalen seine in Sachen des Luther- und Melanchthondenkmals gepflogene Correspondenz mit den betreffenden Ausschüssen in Worms und Wittenberg zur Einsicht vor, und gab eine Uebersicht über diejenigen Sachen, welche, obgleich schon vor längerer Zeit angeregt, dennoch geeignet erschienen, auch in Zukunft das Interesse und die Arbeit der Synode in Anspruch zu nehmen.

Die Frage, ob der Kirchenbehörde das Recht zustehe, Pastoren oder Candidaten zu delegiren, wohin sie es für gut und zweckmäßig erachte, und zwar besonders in die Gemeinden im Innern des Reichs, wurde, da sich die Sprengelsvota verneinend über dieselbe ausgesprochen, als erledigt und abgethan betrachtet und knüpfte der Generalsuperintendent daran die Bitte an die Synodalen, auf die Sache bezügliche neue Vorschläge an die Synode zu bringen. — Der Vorschlag des Wendenschen Sprengels, daß auch die Küsterschüler eine praktische Lehrzeit im Hause eines Pastors durchmachen sollten, fand auch in diesem Jahre, nach vorgängiger Berathung auf den Sprengelsynoden, nicht die Beistimmung der Provinzialsynode. Indessen wollte man die Sache noch nicht als erledigt betrachten, sondern richtete die Bitte an den Präses, er möge den Herrn Schulrath ersuchen, derselbe wolle freundlichst den Vorschlag des Wendenschen Sprengels in Erwägung ziehen und sein Gutachten darüber im nächsten Jahre der Synode mittheilen, damit sich diese in ihrem Schlußvotum über die in Rede stehende Sache von demselben leiten lassen könne. Der Präses legte seinerseits die Wallische Küsterschule den Synodalen warm an's Herz und bat dieselben,

wo sich Gelegenheit böte, sie zu besuchen und die aus ihr hervorgehenden Küsterschüler mit tragender Liebe an sich zu ziehen.

Endlich erwähnen wir noch dreier zum Vortrage gelangter Arbeiten, auf welche wir durch den Zusammenhang unserer bisherigen Darstellung nicht geführt worden sind. Die erste derselben war von der Synode zu Desel eingegangen und suchte den Vorschlag derselben, daß Sacramentsverächtern das kirchliche Begräbniß verweigert werden möge, dogmatisch und historisch genauer zu begründen. Eine Aenderung in der Anschauung der libl. Synode bewirkte indessen diese Arbeit nicht; denn die Synodalen konnten nicht umhin, bei ihrer früher abgegebenen dissentirenden Meinung zu verharren. — Eine zweite Abhandlung verlas Oberpastor Berkholz aus Wiga über die Geschichte der Auslegung der Apokalypse und kündigte zugleich eine Druckschrift an, welche den Lesern der h. Schrift das Verständniß dieses Buches ohne gelehrten Apparat zu ermöglichen die Absicht hat. — Der dritte Auffatz, verfaßt von W. Carlblom, Pastor in Roddafer, behandelte die 5. Synodalfrage: „Was heißt Kirchlichkeit“? und suchte zunächst den Beweis zu führen, daß der Begriff der Kirchlichkeit nicht aufstehe in der Bestimmung: Bekenntniß zum Bekenntniß der Kirche. Positiv bezeichnete er als Kirchlichkeit die liebende Einsicht in die Kirche als Heilsgemeinschaft und Heilanstalt. Weiter legte er dar, daß Kirchlichkeit verbürgt sei, wo der aus tiefster Sündenerkenntniß hervorgehende Glaube an den Herrn Jesum Christum Freude und Weisheit habe, zu bauen auf den Grund, den Gott durch Luther's Reformation gelegt, und wies zugleich nach, wie die Kirchlichkeit als Gesinnung und als Einsicht, ruhend in der Glaubenssubstanz unserer Kirche, dem Papstthum, allem anderen Kirchenthum und allem Sectenthum gegenüber sich zu entwickeln und zu wachsen habe.

So hat uns denn unsere Jubelsynode des Aueregenden, Beherzigenswerthen und Förderlichen eine Fülle gebracht. Kein Synodale wird Wolmar ohne reichen Segen für sein inneres Leben verlassen haben. Abgesehen von den Verhandlungen im Saale der Synode, vermittelten auch die geselligen Zusammenkünfte an den Abenden einen fruchtbaren Austausch der Gedanken und gegenseitige Anregung der Brüder unter einander. Der in die Synodalzeit fallende, vom schönsten Wetter begünstigte Sonntag (d. 16. August) vereinigte einen Theil der Pastoren zu Bibelfesten in den nahe bei Wolmar gelegenen Landkirchen, der größere Theil aber blieb in der Stadt

und beging dort dasselbe Fest mit den Wolmarschen Gemeinden. Erhöht wurde diese gottesdienstliche Feier noch durch die Ordination des Candidaten v. Stachelberg, die der Generalsuperintendent vollzog, und durch die Ordinationsrede desselben, die aller anwesenden Amtsbrüder Herzen ergriff, und sie von Neuem für das hochverantwortliche, aber über Alles köstliche Amt, das die Veröhnung predigt, erwärmte.

Wir schließen mit den beherzigenswerthen Worten des ehrwürdigen Pastor Döbner in seiner bereits genannten „Erinnerung“: „wie der einzelne über sich zu wachen und Selbstzucht an sich zu üben hat, so auch die ganze Synode vom Haupte bis zu den Füßen durch alle Glieder.“ — Je mehr diese Mahnung Beachtung findet, desto mehr wird unsere Synode auch in dem zweiten Vierteljahrhundert ihres Bestehens ein rechter Segen werden für unsere Landeskirche.

Pastor J. Lütkenß, Privatdocent, mag. theol.

III. Literärisches.

1. Kritische Beiträge zur prophetischen Theologie von A. Christiani. (Fortsetzung und Schluß der Heft 3. S. 502 abgebrochenen Anzeige der Schriften von Althaus über die letzten Dinge und Diedrich wider den Chiliasmus.)

7. Wir kommen zu unseren exegetischen Bedenken in Betreff der von uns hier besprochenen Abhandlungen, und fassen zunächst die hermeneutischen Grundsätze unserer Verfasser ins Auge. In Bezug auf Pastor Althaus ist in dieser Hinsicht nichts Besonderes zu bemerken. Seine hermeneutischen Principien treten nirgend als solche hervor, sondern latitiven in seiner Behandlung der Apokalypse, über deren Mängel und relative Wahrheit wir uns schon oben ausgesprochen haben. Wir werden daher nur bei der Betrachtung der einzelnen Stellen darauf hinzuweisen haben, wie seine Auslegung entweder dem Texte nicht gerecht wird, oder sich in Widersprüche mit der Schrift verwickelt. Da wir mit den Traditionen unserer Kirche, selbst in den Lehrpunkten, die symbolisch nicht fixirt sind, wohl vertraut sind, so ist uns Anschauung und Sprache bei Althaus sehr verständlich; es weht uns, selbst wo wir diese traditionellen Anschau-

ungen nicht mehr theilen, doch lutherische Lust an; wir fühlen uns hier nicht fremd. — Pastor Diedrich dagegen hat S. 10—13 seine hermeneutischen Anschauungen über das prophetische Wort des A. u. N. T. ausdrücklich vorangestellt, und wir sind daher nicht bloß verpflichtet sie zu prüfen, sondern auch, im Interesse der schriftmäßigen Lehre der Kirche, gegen dieselben zu protestiren. Es ist hier fremdes Feuer auf den Altar des Herrn getragen. Seine Anschauung über das A. T. und die Prophetie widerspricht der *auctoritas divina* der h. Schrift und ist daher unlutherisch, ganz abgesehen davon, daß er die Apocalypse kaum zu kennen scheint. Das A. T., heißt's zunächst, sei nur durch seine Uebereinstimmung mit dem neuen als Gottes Wort erwiesen. Nicht daß Jesaias oder ein Andern dies und das geredet, mache, daß es wahr und göttlich sei, sondern, weil seine Weissagung in Christo erfüllt sei, sei er als Prophet erwiesen. Das A. T. dürfe also nicht für sich betrachtet werden, es habe seine Auslegung im Ganzen und Einzelnen in Christo, wie er sich im N. T. giebt; hätten Jesaias oder Andere es anders gemeint, so hätten sie Unrecht gehabt. Mit Berufung auf 2 Pet. 2, 20 behauptet der Verf. weiter: eine Weissagung werde erst durch die Erfüllung ausgelegt, wer also seinen Platz im N. T. behaupten wolle, müsse die Erfüllung der Weissagung in Christo klar haben. Christus habe seinen Jüngern nichts Neues sagen wollen, als er ihnen die Schrift öffnete (Luc. 24, 23), sondern nur geredet, um sie gewisser zu machen u. s. w. — Jetzt mußte ihnen das A. T. ganz ins neue aufgehen, und wer heute noch aus dem A. T. allein etwas beweisen wolle, der sei auf der Fährte der Hohenpriester und Schriftgelehrten, die auch nicht in dem armen Jesu die geschene Erfüllung der Weissagung erkennen konnten und ihn darum wohl kreuzigen mußten. So weit der Verf. Was an diesen Behauptungen etwa Wahres ist, reducirt sich auf den Satz, daß in Christo alle Verheißungen Ja und Amen sind, welcher Satz aber keineswegs ausagt, daß in der Erscheinung Christi in Aechtsgestalt alle und jede Weissagung des A. T. schon erfüllt sei, sondern auch den Sinn hat, daß sie entweder in der Kirche auf Erden, oder im Reiche der Herrlichkeit bei seiner Parusie noch erfüllt werden sollen. Die Grundanschauung und Voraussetzung des Verf. ist aber, alle und jede Weissagung des A. T. ist bereits erfüllt. Welcher unbefangene Lutheraner vermag wol in diesen Sätzen eine lutherische Anschauung zu erkennen? Wem werden die Behauptungen des Pastor Diedrich nicht die ernstesten Bedenken erregen? — Was wir gegen seine Sätze zu sagen haben, fassen wir in folgende Punkte zusammen.

1) Nach der Auffassung des Verf. hört das A. T. auf selbstständiges Gottes-Wort zu sein, wenn es erst durch das N. T. als solches erwiesen werden muß. Bevor aber noch das N. T. existirte, haben die Gläubigen in Israel im A. T. Gottes Wort gehabt. Daß bei dem einheitlichen Zusammenhange der Offenbarungen Gottes, das A. T. aus dem Neuen Licht erhält und im diesem Lichte sich uns noch mehr erschließt, ist allerdings wahr, aber auch das N. T. hat das Alte zu seiner Voraussetzung, und das N. T. als Erfüllung, kann ohne das A. T. gar nicht verstanden werden. Darum haben Christus und die Apostel das A. T. als Gotteswort anerkannt und auf dasselbe verwiesen (Joh. 5, 39.) und Christus hat seinen Jüngern die Schrift geöffnet, um sich ihnen als der verheißene Messias, der solches leiden mußte (Luc. 24, 23.), zu erweisen, nicht aber um ihnen zu beweisen, daß das A. T. Gottes Wort sei.

2) Der Verf. macht das A. T. eigentlich überflüssig, wenn es ganz in das N. T. aufgehen soll. Eine solche Vermischung beider Testamente ist gegen die Schrift.

3) Der Verf. hat eine schriftwidrige Anschauung von der Kanonicität und Authentie der heiligen Schrift und einen mechanischen Inspirationsbegriff. — Die Männer Gottes haben geredet und geschrieben, getrieben vom heiligen Geist. Weil sie inspirirte Zeugen Gottes waren und Gott durch sie geredet hat, so ist ihr Zeugniß Gottes Wort, und weil diese Schriften von diesen Zeugen Gottes herrühren, sind sie kanonische Zeugnisse. Weil Jesaias und die Andern Propheten waren, haben sie geweissagt — und ihre Weissagung ist erfüllt, oder wird erfüllt werden, weil Gottes Wort nicht trügt. Wenn der Verf. sagt: hätte Jesaias es anders gemeint u. s. w., so ist das nicht bloß „thörllich“ geredet, wie er selbst sagt, sondern *sit venia verbo*, — Unsin und Mangel an Achtung vor dem Worte Gottes. Die Propheten waren übrigens nicht bewußtlose Schreibfedern des heiligen Geistes, der sie niederschreiben ließ, was später erfüllt werden sollte, um sie durch die Erfüllung als Propheten zu erweisen, sondern bewußte, vom Gottesgeist erfüllte Männer, durch die Gott geredet, — bis er zuletzt durch seinen Sohn, das ewige Wort, geredet hat. Daß der Verf. von der Kanonicität der heiligen Schriften, selbst des N. T.'s ganz unlutherische Begriffe hat, beweist auch eine auf das A. T. bezügliche Stelle in seiner zweiten Schrift gegen Röhe, wo er pag. 4 sagt: die Schrift sei das Selbstzeugniß des anfänglichen Worts der Kirche und nur der Inhalt mache eine Schrift wahr. Daß die apostolische Predigt dem geschriebenen Worte des N. T.'s vorausging, ist allerdings wahr, aber die

apostolische Predigt ist, wie die apostolische Schrift, ein kirchengründendes Wort, nicht ein anfängliches Wort der Kirche, welche selbst erst gebaut ist auf Grund der Apostel und Propheten. Darum ist die Schrift kein Selbstzeugniß der Kirche, sondern Gottes Wort, dem die Kirche gehorchen soll; — und zwar ist sie wahr, weil sie Gottes Wort ist, das nur die Wahrheit zum Inhalt haben kann. Der Ursprung durch Inspiration macht die einzelnen Schriften der Bibel zu Gottes Wort. Denn was sollte sonst über die Wahrheit des Inhalts entscheiden? Wahrscheinlich wohl die Kirche? Der Verf. ist auf eine Römische Fährte gerathen, welche zugleich die Fährte der Schriftgelehrten ist. Der Schlußsatz des Verf., den wir oben angeführt, ist dem Wortlaute noch völlig unklar; es kommt fast so heraus, als sei das N.T. daran Schuld gewesen, daß die Pharisäer Christum kreuzigten. Wir wollen uns dabei aber nicht aufhalten.

4) Was endlich den Satz des Verf. anlangt, daß die Weissagung aus der Erfüllung auszulegen sei, so enthält er einen halb-wahren, aber schief ausgedrückten Gedanken. Allerdings wird eine Weissagung erst ganz klar aus der Erfüllung und wird daher unser Glaube an das alttestamentliche Gottes-Wort durch die bereits in Christo geschehene Erfüllung bestätigt; aber dabei will nicht übersehen sein: eine Weissagung hat doch auch Verständlichkeit vor ihrer Erfüllung. Die Voraussetzung des Verf. von einer bereits vollständigen Erfüllung der Alttestamentlichen Weissagung in der ersten Erscheinung Christi, ist falsch; diese Weissagung aber, so wie die neuteamentliche Weissagung Christi und der Apostel, ist an sich schon Gottes Wort und bedarf als solches keiner Bestätigung.

Die Anschauung des Verf. über die neuteamentliche Weissagung ist, wo möglich, noch falscher, als die über das N.T. Er sagt: „was von den Propheten gesagt sei, gelte auch von der Offenbarung Johannis, nur mit dem Unterschiede, daß Johannes, weil er Gott im Fleische geschaut, gewußt habe, was er in Bildern darstellte.“ Dann heißt's wörtlich weiter: „was aber die Bilder darstellen, ist nichts anderes und kann nichts anderes sein, als was wir bereits schon aus den Evangelien und Episteln wissen. Und weil alle Erfüllung in Christo da ist, so hat das Wort der Weissagung in N.T. überhaupt eine etwas andre Bedeutung, als im A.T. Was die Weissagung überhaupt meine, sollen wir jetzt wissen, wir lernen es aber aus den Evangelien und Episteln. Darum sollen wir erst aus diesen der Sache gewiß und klar werden und danach sehen, wie davon durch die Alten geweissagt worden ist, oder wie es Johannes in biblische Bilder gekleidet hat.“ (p. 13.)

Wir erstaunen, wenn wir erwägen, daß Sätze dieser Art als lutherische Lehre zu Markt gebracht werden; nur Unkenntniß der Sache kann den Verf. entschuldigen. Denn der einzig richtige Gedanke, der etwa in diesen der Schrift und Kirchenlehre widersprechenden Sätzen liegt, ist der selbstverständliche, daß die Auslegung der dunklern und schwereren Parthieen der Schrift — durch die hellen und klaren ihr Licht erhalte. Die Apocalypse enthält aber nichts, was im Widerspruch stände mit dem übrigen N.T., ob sie auch als Abschluß der Weissagung nothwendig Vieles ausführt, was die frühern Schriften nur andeuten. In der Fassung aber, wie der Verf. seine Anschauung ausspricht, wird dieser Gedanke nicht bloß verdeckt, sondern durch falsche, schriftwidrige Gedanken ganz verdrängt. Auch in Bezug auf das N.T. fassen wir unsere Gegenbemerkungen in folgende Punkte zusammen: 1) Der Verf. ignorirt mit Ausnahme der Apocalypse, alle übrige neuteamentliche Weissagung. Er spricht so, als enthielte das N.T. weiter keine Weissagungen, als die „biblischen Bilder“ des Johannes und scheint keine Ahnung davon zu haben, daß die Weissagungen Christi (Matt 24 u. 25. Luc. 21.) und der Apostel nicht bloß in dieser letzten Offenbarung Jesu Christi ihren Abschluß finden, sondern auch wesentlich zum Verständniß derselben beitragen. Man kann also nicht mit dem Verf. sagen: wir wissen schon Alles aus den Evangelien und Episteln; denn wäre das der Fall, so hätte der Herr seine letzte Weissagung nicht gegeben. Wie der Verf. seinen Auslegungscanon, daß die Erfüllung die Auslegung gebe, auf die neuteamentliche Weissagung anwende, erfahren wir nicht. Doch er weiß sich zu helfen, da er den eigentlich prophetischen Charakter der Apocalypse läugnet und damit überhaupt alle Weissagung A. und N.T.'s. aufhebt, oder überflüssig macht. — Die Apoc. ist ja, nach den klaren Worten des Verf., keine Weissagung, sondern eine Art biblischen Bilderbuchs, eine biblische Darstellung bekannter, in den Evangelien und Episteln enthaltener Wahrheiten.

Auf diese Weise schafft sich der Verf., in seinem fanatischen Antichiliasmus, die Apoc. als Weissagungsbuch gänzlich vom Halse. Nur verfährt er weniger ehrlich, wie der Presbyter Cajus, der aus Haß gegen den Chiliasmus, die Aechtheit der Apoc. verwarf, ein Verfahren, das auch in neuerer Zeit, selbst von gläubigen Theologen wiederholt ist¹⁾. Uebrigens erreichen die Gegner der Apoc. doch nicht

1) So sagt z. B. Hahn in der ersten Auflage seiner Glaubenslehre, die Erwartung des Chiliasmus nur auf einigen Stellen der bilderreichen Apocalypse ruht, deren Ursprung vom Apostel Johannes nicht einmal erwiesen ist, auch nicht er

ihren Zweck; denn man wird die zukünftige *βασιλευς* nicht los, wenn man auch die Apoc., so oder so, beseitigt. Um das zu erreichen, müßten auch die Propheten des N. T. und eine Menge von Aussprüchen Christi und der Apostel erst fortgeschafft werden. Da das nun nicht geht, so läßt man auf dem Wege der Schriftauslegung die Schrift sagen, was sie nicht sagt, und nicht sagen, was sie sagt. Damit wird aber nicht bloß das protestantische Schriftprincip illusorisch und der Wortsinn der Schrift alterirt, sondern auch das materiale Princip unsrer Kirche in Frage gestellt. Halten wir doch an dem *sola fide* nur deshalb so fest, weil wir darin den Kern und Stern der Schriftlehre haben. Die Sätze des Verf. aber widersprechen der Schrift, so wie der Tradition der luth. Theologie; denn ob auch die ältere Exegese der Apoc. keine ganz richtige war mit ihrer kirchengeschichtlichen Einlegung, sie hielt doch wenigstens daran treu fest, daß die Apoc. wirkliche Weissagung sei. Unsere alten Theologen haben gegen jene jesuitische Entleerung des Buches, durch welche es, ganz wie bei dem Verf., bloß zu einer biblischen Darstellung allgemeiner Wahrheiten gemacht wird, energisch protestirt, und zwar mit Recht. Damit kommen wir auf den letzten Punkt, den wir hier aussprechen müssen; Die Anschauung und Auffassung des Verf. von der Apoc. widerspricht den klaren und ausdrücklichen Aussagen des Buches selbst.

Im Gegensatz zu seiner eigenen extrem-mechanischen Ansicht von den alttestamentlichen Propheten, als völlig bewußtlosen Instrumenten, verfällt der Verf. hier in das andere Extrem und macht den Johannes zu einem modernen Poeten, der dichterisch, was er schon mußte, in biblische Bilder gekleidet hat. Das Ganze ist ihm eine poetische Composition des Johannes, aber keine Offenbarung Jesu Christi. Daß wir seine eben angeführten Sätze richtig verstehen, geht auch daraus hervor, daß er hier und auch im weitern Verlauf seiner Schrift die Apoc. immer nur als ein Werk des Johannes ansieht, der das oder jenes darstelle, Personen reden lasse u. Er behandelt also das Buch als ein poetisches Product, als eine Art Drama, wie man in Bezug auf Göthe's Faust sagen kann, der Dichter lasse den Mephistopheles dies oder jenes sagen (vergl. S. 30 u. 31). Gegen eine solche Behandlung der heil. Schrift müssen wir Protest einlegen. Wir können sie uns auch nur aus völliger Unkenntniß der Apoc. erklären; denn der Verf. scheint wirklich nicht zu ahnen,

welchlich scheint, so ist sie schon theils bezweifelt, theils bestritten worden u. s. w. (cf. a. O. pag. 666). Das ist consequent und nicht so widersinnig, als die Versuche der Umdeutung der Apoc.

wie sehr er damit nicht bloß auf rationalistischer oder romanisirender Fährte ist, sondern auch den Aussagen des Buches selbst widerspricht. Das Buch bezeichnet sich selbst als Offenbarung Jesu Christi, dem Johannes gegeben (1, 1), und preiset seine Leser selig (1, 3). Johannes sagt ausdrücklich, daß er *ἐν πνεύματι* Alles, was er beschreibt, gesehen hat. Er hat also die Visionen nicht erdacht, oder poetisch componirt, sondern der Herr hat ihm ausdrücklich offenbart, was er niedergeschrieben, der Herr hat ihm befohlen, das Gesehene niederzuschreiben und das geradezu als etwas bezeichnet, was erst in der Zukunft geschehen soll (Apoc. 1, 19). Die Apocalypse ist demnach ein Werk des sich offenbarenden Herrn der Herrlichkeit, der Schluß der Weissagung, das vom Herrn gegebene Licht über die letzten Zeiten, und darum nicht bloße bildliche Wiederholung des aus den Evangelien und Episteln Bekannten. Wenn dem nicht so wäre, so wären solche Worte wie Apoc. 22, 18 u. 19 nicht zu erklären. Der Verf. scheint aber davon nichts zu wissen und von der bibl. Apocalypstik, die sich ja schon im N. T., besonders bei Daniel und Sacharja findet, keine Vorstellung zu haben. Daß durch die empfangene Offenbarung Johannes nicht zum bewußtlosen Werkzeuge wird, liegt auf der Hand. Der Herr wählt zu solchen Offenbarungen im engeren Sinne nicht bloß durch innerliche und äußere Stellung dazu befähigte Personen, die als seine Werkzeuge den heilsgeschichtlichen Zusammenhang der Offenbarungen Gottes verstehen, wie denn Johannes gewiß ein Schriftkennner war, sondern er knüpft seine Offenbarung auch an die zeitgeschichtlichen Verhältnisse an und giebt von der Zukunft Weissagungen, nicht Wahrsagerereien über Zeit und Stunden. (Act. 1, 7.)

Somit wird unsern Lesern klar geworden sein, daß Pastor Diedrich mit seinen hermeneutischen Grundsätzen über die Auslegung des proph. Worts, nicht bloß mit der Schrift, sondern auch mit der luth. Lehre im Widerspruch sich befindet, und also von vorn herein nicht befähigt ist, in der Frage über die Schriftwirdrigkeit oder Schriftmäßigkeit des Chilasimus mitzureden. Wir glauben nicht zuviel behauptet zu haben, wenn wir oben sagten, es wehe uns hier eine fremde, unlutherische Lust an. Wir theilen die Auslegung der vom Pastor Althaus beimgten alten Dogmatiker im Einzelnen nicht, aber wir verstehen seine Sprache und halten mit ihm fest an dem prophetischen Charakter der Apoc., während Diedrich diesen auflöst und spiritualistisch verflüchtigt. — Dieser fremdartige Geist bei dem Letzteren scheint uns aber tiefer zu liegen, als in falschen hermeneutischen Principien. Wir möchten aus der ganzen Betrachtung des Verf. auf einen romanisirenden Kirchenbegriff schließen, der mit

Augustana VII. nicht übereinstimmt. Nur wo ein solcher Kirchenbegriff gilt, kann man, wie das an der jesuitischen Auslegung der Apoc. vorliegt, zu solcher Auffassung des prophetischen Worts gelangen; denn dieses ist mit jenem Kirchenbegriff allerdings unvereinbar, nicht aber mit **Aug. VII.** Das haben unsere alten Dogmatiker mit ihrer einseitigen, antipapistischen Deutung des mittleren Theils der Apoc., an welcher selbst Bengel noch festgehalten hat, wohl erkannt. Diese Fassung ist zwar nicht ganz richtig, hat aber ein berechtigtes Moment. Es ist in ihr etwas von lutherischem Herzblut, nichts aber von jenem blassen, blutlosen Spiritualismus, der im Interesse einer materiell gefaßten Heilsanstalt, die Zukunft der Kirche auflöst, und das prophetische Wort entleert. Darum wollen wir lieber mit Althaus das alte: „Erhalt uns Herr bei Deinem Wort“, *verbo tenus* singen, als uns in die *captivitas babilonica* eines knechtischen Jochs fangen lassen, unter welchem uns der Wortsinne der Schrift entstellt wird. — Die modernen Lutheraner aber sollten sich doch prüfen und einsehen, wohin sie mit solchen hermeneutischen Principien gerathen.

8. Wir gehen nun zum letzten Abschnitt unserer Abhandlung über, indem wir schließlich die Schriftauslegung der beiden Verf. im Einzelnen kritisch beleuchten. Obgleich beide Verf. in der Hauptfrage, nämlich der Verwerfung des Chiliasmus einig sind, so findet sich doch in ihren sonstigen Grundanschauungen und selbst in ihrer Behandlung des Stoffs ein so großer Unterschied, daß wir sie nicht zusammen betrachten können. Althaus behandelt den Chiliasmus nicht so isolirt wie Diedrich, sondern im Zusammenhange mit den übrigen Weissagungen von den letzten Dingen. Er erkennt den prophetischen Charakter der Weissagung an und wir haben, ihm gegenüber, nur den Nachweis zu führen, daß er durch seine Erklärung des Antichrist und des Millennium dem Wortlaut der Schrift Gewalt anthut, und sich in Widersprüche mit dem Worte Gottes verwickelt. Die Diedrichschen Auslegungen *in specie* sind nur Folge seiner falschen Auslegungsgrundsätze, die wir principiell nicht anerkennen, darum müssen wir uns bei ihm darauf beschränken, unsere exegetische Bedenken und unsere abweichende Meinung auszusprechen.

Bei dem Umfang und der Wichtigkeit des Stoffs, theilen wir unsere exegetischen Bedenken in drei Abschnitte und beginnen:

A. damit, daß wir zunächst der von Althaus gegebenen und ganz den alten Dogmatikern entnommenen Begründung des *locus de Antichristo et Millennio*, im Allgemeinen entgegneten und zunächst noch absehen von seiner Exegese von Apoc. 20, 1—6.

Da der Verf. sich hier den alten Dogmatikern ganz anschließt, so unterscheiden wir auch in der Kritik nicht zwischen ihm und seinen Autoritäten. Ein Gesamtbild seiner Auffassung haben wir im ersten Hefte gegeben (S. 145—147). Darauf verweisen wir unsere Leser und besprechen hier nur die einzelnen Punkte. Und wenn wir dabei ausführlich verfahren, so geschieht's nicht in bloß negativem Interesse, sondern im positiven, um einer richtigen schriftmäßigen Lehre Bahn zu brechen. Wir gehen auf das Einzelne ein: a) Der Verf. beginnt sachgemäß mit den Vorzeichen der Parusie, die er, mit den Dogmatikern, in allgemeine und nahe oder eigentliche theilt. Die erstern sind Matth. 24, 1—14 geweissagt. Der Verf. nimmt eine doppelte Erfüllung dieser Weissagung an und zwar 1) von der Zerstörung Jerusalems und 2) seit der Reformation. Die alten Dogmatiker waren durch ihre Deutung des Antichrist auf das Papstthum zu dieser Auffassung gedrängt, um dem Einwande der Römischen: der Papst könne nicht der Antichrist sein, da das letzte Vorzeichen Matth. 24, 14 nicht erfüllt sei, zu entgehen. Sie mußten daher das *πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν* abschwächen zu „vielen Völkern“ und zugleich behaupten, die Weissagung habe sich schon erfüllt, zuerst im apostolischen Zeitalter und später seit der Reformation. Was die erste Erfüllung anlangt, so berief man sich auf Röm. 10, 18. und ferner auf das Zeugniß der Kirchenväter, wie der Verf. auch thut. Wir verweisen in Beziehung auf den Schriftbeweis, auf Philippi's und Meyer's Commentare zum Römerbrief zu d. St. und auf eine Abhandlung in der Erlanger Zeitschrift 1845 S. 155. Was die Erklärung des *πᾶσι per synecdochen* anlangt, so ist sie nicht unmöglich, aber contextwidrig und durch das *εἰς μαρτύριον* als unzulässig erwiesen (vergl. Meyer z. d. St.). Ferner liegt auf der Hand, daß auch seit der Reformation noch lange nicht allen Völkern das Evang. verkündigt ist. Die Zeugnisse aus Justin, Tertullian und Irenaeus sind, theils durch die mangelhaften geographischen Anschauungen vom *Orbis terrarum*, theils aber, was der Verf. wohl kaum zu wissen scheint, aus chiliastischem Interesse erklärbar; denn da man die Parusie nahe dachte, den Antichrist täglich erwarten konnte, die Welt aber mit dem Römischen Reich identificirte, so erklärt sich ganz ungezwungen jene Auffassung von Matth. 24, 14. Die Zeugnisse bei Ambrosius und Augustin lauten schon unbestimmter. Wie nun der Verf. so zuversichtlich behaupten kann, jener Römische Einwand habe nichts zu bedeuten, verstehen wir nicht. — Die eigentlichen oder nahen Vorzeichen der Parusie sind folgende: (S. 45—48) 1) eine Erschütterung der vierten Weltmonarchie, 2) die Offenbarung des Anti-

christ und endlich 3) die der Parusie vorausgehenden und mit ihr verbundenen Zeichen im Reiche der Natur. Anlangend den letzten Punkt, so stimmen wir ganz zu, da wir diese Ereignisse nicht metaphorisch, sondern eigentlich verstehen. Der zweite enthält kurz die Behauptung der Dogmatiker, daß der Papst der Antichrist sei, welche der Verf. sich aneignet und im folgenden weiter ausführt, worauf wir später eingehen. Was endlich den ersten Punkt betrifft, so ruht er auf der meist irrhümlichen, kirchenhistorischen Deutung Daniels und der Apocalypse, auf deren ausführliche Widerlegung wir uns hier nicht einlassen können. Daß das vierte Weltreich Daniels, welches schließlich mit dem Thier aus dem Abgrunde (Apoc. 17) identisch ist, bis zur Parusie dauern werde, ist richtig; die weiteren Erklärungen der alten Ausleger halten aber nicht Stich. Daß das Thier eine Zusammenfassung des heidnisch-kaiserlichen und des päpstlichen Rom sei und zugleich Rom die Hure Babylon sein soll, sind Mißverständnisse. Man darf die apocalypische Symbolik nicht willkürlich durch einander werfen; denn die Hure ist kein Thier. Wenn ferner von den Dogmatikern behauptet wird, das kaiserliche Rom habe 615 unter Phokas und Heraclius seine Todeswunde durch den Türken erhalten, Gog und Magog, welcher das kleine Horn sei, (Dan. 7, 24), habe die drei großen (Asien, Aegypten und Griechenland), ausgebrochen, so ist das eine exegetische und historische Confusion, die man allenfalls bei den Dogmatikern übersehen kann, die uns aber nicht mehr aufgetischt werden sollte. Unter Heraclius, der von 610 bis 641 regierte, (denn Phokas war schon 610 gestorben), erfolgte für das Römische Reich noch kein Todesstoß, sondern begannen erst die Arabischen Stürme. Erst viel später entriß die Araber Syrien und Aegypten, aber nicht Griechenland. Soviel lehrt die Profangeschichte; wie aber exegetisch der Beweis zu führen sei, ist nicht abzusehen. Ferner fragen wir, wie kam um 615 der Gog und Magog schon da sein, der nach Apoc. 20 erst nach der Befiegung des Antichrist und nach dem Willennio auftritt? Wenn ferner die alten Dogmatiker behaupten: im Papstthum sei das zum Tode verwundete Thier wieder aufgelebt: so ist mit dieser Behauptung auch nichts erwiesen.

b) An diese Sätze der Dogmatiker knüpft der Verf. seine weitere Beweisführung von S. 48—58, deren Resultat wir bereits kennen (vergl. Heft 1, § 3). Es ist kurz gefaßt, folgendes: das Papstthum ist der Antichrist des Abendlandes, der Türke als Gog und Magog, ist der Antichrist des Morgenlandes; beide repräsentieren die zwei Hauptseiten der Feindschaft der natürlichen Men-

schen gegen Christus. Einen eigentlichen Beweis für seine Behauptung führt der Verf. nicht; er begnügt sich damit, seine Behauptungen und die der Dogmatiker, als Lehre unserer Kirche (?) zu wiederholen. Das Einzige, was einer Beweisführung ähnlich ist, ist die von S. 49—54 versuchte Widerlegung Hengstenbergs, der ohne Weiteres als Repräsentant der entgegenstehenden Ansicht gefaßt wird. Referent kann diese Voraussetzung nicht gelten lassen, da er die Hengstenbergische Erklärung der Weissagung in Apoc. 13 bis 19, für unrichtig hält; er muß aber gestehn, daß es dem Verf. auch nicht gelungen ist, Hengstenberg zu widerlegen. Denn Hengstenberg hat der alten Ansicht der Dogmatiker gegenüber schon darum mehr Recht, weil er, trotz seiner willkürlichen Beschränkung der Weltmacht und Weltweisheit auf das heidnische Rom, mit Grund behauptet, die dem Thiere in der Apoc. beigelegten Prädicate passen nicht auf eine, ob auch falsche geistliche Macht, und weil er die Reihenfolge der apocalypischen Begebnisse: Antichrist, Willennium, Gog und Magog fest hält, während die Dogmatiker ganz den Zusammenhang zerreißen.

Wir sprechen nun kurz unsre nur auf die Schrift gegründeten Bedenken gegen die von den Dogmatikern und dem Verf. aufgestellte Ansicht de Antichristo aus und fassen unsre gegentheilige Meinung in folgende Punkte zusammen:

1) Die Auffassung des Verf. widerspricht dem eschatologischen Charakter der Apocalypse, die eine Weissagung vom Ende ist, d. h. der Parusie und der dieser vorausgehenden letzten Zeit. Freilich ist diese, als die Zeit der Erndte, Frucht einer vorgängigen Entwicklung während der im weitem Sinne von der Schrift als letzte bezeichneten, mit der Offenbarung Gottes in Christo beginnenden Zeit, — aber von einer Erfüllung der apocalypischen Weissagung kann doch jetzt noch nicht im vollen Sinne die Rede sein und ein Vorzeichen der Parusie, das jetzt schon 1200 Jahr seit Gregor I. besteht, verliert ja eigentlich alle Bedeutung.

2) Die Deutung beider Thiere und der Hure auf den Papst, die päpstliche Lehre und das päpstliche Rom widerspricht der auf Daniel gegründeten Beschreibung in der Apoc. c. 13—19. Daß die vier Thiere bei Daniel und das 7 köpfige Thier in der Apoc. identisch sind, geben auch die Dogmatiker zu. Der Gegensatz, um den es sich handelt, ist das Thierische und Menschliche; der Antichrist ist die Caricatur des Menschensohnes. Das Thier in der Apoc., namentlich in seinem höchsten stadio (c. 17) ist also in Uebereinstimmung mit Daniel, dessen Thiergestalten hier vereinigt sind, die

höchste Entwicklungsspitze der gottwidrigen Weltmacht. Daß diese in eine persönliche Spitze, den Antichrist ausgeht, deutet die Apoc. nur an, Paulus aber lehrt's ausdrücklich, 2 Thess. 2. Der letzte Träger der Weltmacht will sich an Gottes Stelle setzen, er hat aber seine *ἐξουσία* vom Drachen (Apoc. 13, 2). Dem Papstthum kann man indeß doch nicht ohne Weiteres diese Weltmacht vindiciren; der Einfluß, den es geübt hat — und vielleicht noch üben wird, ist doch nicht gegründet auf weltlichen Machtbesitz und Gewalt, sondern nur auf geistliche Knechtung der Gemüther; auch seine Selbsterhebung an die Stelle Christi hat nur Macht, so lang man daran glaubt. Das Papstthum hat die äußere Macht sich dienstbar gemacht und wir urtheilen wahrlich nicht milde, als der Verf. über den Mißbrauch dieser Macht, aber das Papstthum hat die weltliche Macht nicht zwingen können, sondern jene hat freiwillig gehorcht. Das wichtigste Moment für die Deutung des Antichrist's auf den Papst hat man von jeher nicht in der Beschreibung von Apoc. c. 13 u. 17 gesucht, sondern immer sich mehr auf 2 Thess. 2 berufen. Das scheint auch mehr zu passen, da namentlich 2 Thess. 2, 4 eine Deutung auf die Lehre vom Vicarius Christi, auf das Anordnen selbsterwählter Culte und auf Selbstvergötterung zuläßt. Betrachtet man aber auch diese Stelle genau und bringt sie in Zusammenhang mit dem, Apoc. 13, durch das zweite Thier veranlaßten *προσκυνέειν* des ersten, so ist doch klar, daß es sich hier gar nicht um irgend einen religiösen, ob auch falschen Cultus handelt, sondern der *ἄνομος* erhebt sich über allen Gottesdienst, setzt sich als Feind Gottes schlechtweg an Gottes Statt — verlangt Anbetung seiner, statt Gottes und sucht diese zu erzwingen, mit Gewalt. Wenn nun der Verf. S. 55 sich wieder bemüht die Erfüllung von Apoc. 13 u. 17 und 2 Thess. 2 im Papstthum nachzuweisen, so ist sein Bemühen doch nur Schriftanwendung, nicht aber Auslegung und erstere gelingt ihm auch nur scheinbar durch seine Zusammenfassung des kaiserlichen und päpstlichen Roms; — was denn auf das eine nicht passen will, paßt zur Noth auf das andre; aber jene Voraussetzung von einer Fortsetzung des heidnischen Rom im päpstlichen ist selbst eine nicht zu erweisende Hypothese.

3) Die antipapistische Deutung aller drei Entwicklungsspitzen des Geheimnisses der Bosheit, nämlich der beiden Thiere und der Hure auf eine und dieselbe Sache ist eine willkürliche und verwirrt die apokalyptische Symbolik. Zwar stützt sich die Hure auf das Thier, aber dieses macht sich doch von der Hure, die es haßt, los, zerstört Babylon und macht es zur Wüste, damit es allein Macht habe. Was soll das nun im Sinne des Verf. heißen? Angenommen, der persönliche Antichrist zerstöre die Stadt Rom, was kann es für einen

Sinn haben, daß der Papst die Stadt, auf welche sich die *cathe-dra Petri* gründet, zerstört? Durch die Vermischung der apokalyptischen Gestalten, tritt man aber der Symbolik der Prophetie zu nahe. Ein Thier und eine Hure können nicht identisch sein, der Gegensatz vom Thier ist der Mensch, der Gegensatz der *πόρνη* ist die *γυνή*, — welche zugleich die Braut des Lammes ist. Luther hat mit seiner *captivitas babilonica* schon darauf hingewiesen, aus welchen Elementen die *πόρνη* der Letztzeit sich entwickelt wird. Wenn der Verf. Hengstenberg den Vorwurf macht, er verstehe die kirchliche Lehre vom Antichrist nicht, da er dieselbe im Widerspruch finde mit der Anerkennung der Taufe der römischen Kirche, wenn der Verf. ferner mit Emphase hervorhebt, nach kirchlicher Anschauung sei ja nicht die Römische Kirche, sondern das Papstthum der Antichrist, mithin könne diese Kirche noch richtige Schlüsselgewalt und gültige Taufe haben, sie befinde sich nur in babylonischer Gefangenschaft, so wissen wir sehr wohl, daß glücklicher Weise diese Inconsequenz existirt, aber nicht Hengstenberg ist dabei der Verwirrende, sondern die Dogmatiker und der Verf. befinden sich in einer babylonischen Begriffsverwirrung. Denn sie übersehen, daß die Schrift diejenigen, welche das Malzeichen des Thieres nehmen und Anhänger des Thieres sind, mit den schrecklichsten Strafen bedroht (Apoc. 14, 10), es also kaum möglich ist, diese vom Thier so zu unterscheiden.

4) Weiter wird, wie wir schon bemerkt, die von der Weissagung angegebene Reihenfolge der eschatologischen Facta willkürlich durch die Ansicht des Verf. verlegt. Auf den Antichrist folgt erst, durch die Parusie, das Reich der 1000 Jahre und danach erst Gog und Magog, während sie beim Verf. alle gleichzeitig sind. Diese Reihenfolge verlangt der Text kategorisch, ganz abgesehen von dieser oder jener Deutung. Darauf weist auch Hengstenberg, dessen Auslegung wir sonst nicht annehmen, mit vollem Rechte hin.

5) Das ganze sogen. Lehrstück vom Antichrist des Morgenlandes, dem Gog und Magog, oder dem Türken, ist ein reines Phantasiestück, läßt sich weder aus Ezech. 38, noch Apoc. 20 nachweisen und wird auch durch die Aeußerungen der Symbole, die mit ihrer Anwendung von 2 Thess. 2 auf die Gottwidrigkeit des Islam hinweisen, aber des Gog und Magog gar nicht erwähnen, keineswegs begründet.

6) Mit seiner zusammenfassenden Schlußbemerkung, in welcher er das Papstthum, als das Losfeinwollen von Buße und Christus durch falsche Lehre, die in Lichtgestalt einhergeht, definiert, geräth der Verf. mit sich selbst und seinen bisherigen Behauptungen in Wider-

spruch; denn offenbar weist diese Definition und namentlich die „Lichtgestalt“ auf den Schein falscher Geistlichkeit, mithin auf eine falsche geistliche Macht, nicht auf rohe Gewalt hin, und der Verf. hat keine Ursache sich gegen Hengstenberg zu erhitzen, weil dieser vom frommen Scheine redet. Der Antichrist, oder das Thier ist keine Lichtgestalt und will auch den Schein der Lichtgestalt nicht. Darum zerstört er Babylon, um auch den letzten Schein des Christlichen zu zerstören, um ganz gottlos zu sein, und richtet nun seinen Vernichtungskampf gegen die Gläubigen, die Uebrigen aus dem Samen des Weibes, welchem der Herr durch sein Dazwischentreten (Apoc. 19, 11—12) ein Ende macht.

Somit glauben wir für Leser, die nach der Schrift zu prüfen verstehen, den Beweis gegen des Verf. Lehre de Antichristo geführt zu haben. Eine positive Begründung unserer Auffassung ist hier nicht unser Zweck.

c) Gehen wir nun an des Verf. Ansicht vom Millemio, so wissen wir schon aus dem ersten Hefte (§ 3), daß er einen Schriftbeweis gegen den Chiliasmus nicht führt, sondern nur zum Schluß die eine Stelle (Apoc. 20, 1—6) bespricht. Auf diese Stelle gehen wir zunächst noch nicht ein, sondern halten uns an das Allgemeine, das er aus den Dogmatikern gegen das zukünftige Millemium beibringt. Der Verf. begnügt sich mit einigen unbegründeten dogmatischen Behauptungen: daß nämlich der Chiliasmus der Glaubensanalogie, der Natur des Reiches Christi, der Lehre von der Auferstehung und dem Endgerichte widerspreche. — Mit bloßen Behauptungen ist aber nichts geholfen. Def. gesteht offen, daß ihm die Behauptung, der Chiliasmus stehe im Widerspruch zum *sola fide* zwar oft genug begegnet ist, es ihm aber noch nie hat gelingen können, bei den Gegnern dieser Lehre für solche Behauptung auch nur eine dogmatische Beweisführung aus innern Gründen zu finden. Was aber den Widerspruch mit der Lehre de resurrectione mortuorum und de supremo iudicio anlangt, so liegt da die Streitfrage auf exegetischem Gebiet; denn es fragt sich eben, ob die Schrift nur eine Auferstehung und eine Parusie lehrt, oder ob sie eine zweifache Auferstehung und eine doppelte Wiederkunft unsres Heilandes kennt. — Wir gehen jetzt über zum zweiten Abschnitte, indem wir unsere Bedenken aussprechen gegen die Diederichsche Schriftauslegung, wobei wir zunächst auch noch Apoc. 20, 1—6 ausschließen und auf den dritten Abschnitt versparen.

Die hermeneutischen Grundsätze des Verf., die wir § 7 betrachteten, können uns für seinen Schriftbeweis wenig Hoffnung geben;

denn dieser wunderliche Subjectivismus, der hier nur unter dem Scheine der Objectivität auftritt, ist das charakteristische Merkmal aller modernen Schwarmgeister. Der Stein des Anstoßes ist ihm die realistische Anschauung der Schrift und es macht, wie wir schon angedeutet, gar keinen Unterschied, ob mit dem spiritualistischen Principe desselben Chiliasmus oder Antichiliasmus gepaart ist. Ist er antichiliasmisch, sei es aus rationalistischem, oder äußerlich-kirchlichem Interesse, so exegetisch er das prophetische Wort hinweg; ist er chiliasmisch, so bemüht er, indem er das Reale in die Zukunft versetzt, das proph. Wort, um spiritualistisch den gegenwärtigen Bestand der Kirche aufzulösen, und sich Freiheit, d. h. Willkür für das Subjekt zu wahren. In dem einem, wie in dem andern Fall legt er sich die Schrift nach eigenem Gutdünken zurecht und offenbart seinen Hauptfehler nicht im Chiliasmus, sondern darin, daß er sich dem Worte Gottes nicht unterordnet. Das sollten Theologen wenigstens begreifen, damit sie nicht Mühen seigen und Kameele verschlucken. Bengel war auch Chiliasm und Zinzendorf war es nicht, — und doch war Bengel ein klarer, entschiedener Zeuge wider des letzteren Schwarmgeister. Was Bengel schon vor 100 Jahren gegen Herrnhut geschrieben und damals von der Kirche unbeachtet blieb, hat sich namentlich in unsern Landen als buchstäblich wahr erwiesen. Unsrer doctrinären Theologen aber merken leider selten, wo eigentliche Gefahr zu suchen ist und führen daher Luftstreich — zur Verstärkung ihrer eigentlichen Gegner. Die gelben Blätter in München erkennen gewissermaßen instinctmäßig und sehen viel klarer, wo Rom's Feinde stehen. Daher jetzt schon ihre curagirte Polemik gegen den Chiliasmus, der doch für den Augenblick, da die protestantischen Kirchenmänner mit ihnen Chorus machen, Rom noch keine Gefahr bringt. Schön aber thun sie sogar mit dem sogen. lutherischen Kirchengesicht, den sie halb und halb gelten lassen, weil sie die süße Hoffnung nähren, dieser Kirchengesicht werde doch von der alleinseligmachenden Kirche lernen und das verhasste *sola fide* — diesen Fels des Mergernisses aufgeben, oder abschwächen. Das kommt daher, weil die Protestanten unserer Tage mit romanisirenden Antis- und Kirchenbegriffen, wie mit Feuer spielen, während sie vom Chiliasmus Gefahren wittern und Wüstenische Scenen in Aussicht stellen. Damit hat es aber bei der obligaten Frechheit des Unglaubens unserer Tage gar keine Noth. Der braucht keine chiliasmischen Erregungen, um in seiner Christus- und Kirchenfeindschaft einmal loszubrechen; er hält das Christenthum ebenso für ein Hirnge spinst, wie den Chiliasmus. Die Explosion wird nicht durch theologische Phar-

tafieren — überhaupt nicht durch theologische Bücher kommen, mögen sie noch so querköpfig sein, sondern aus dem Unglauben. Kom aber wird dabei wieder nur gewinnen, wie es bisher bei allen solchen Bewegungen gewonnen hat, — bis seine Stunde auch kommt, wenn sich die Weissagung erfüllt, die es sich jetzt vom Leibe hält, die aber von dem Herrn zum Trost für seine Gläubigen gegeben ist, damit sie durch Geduld und Trost der Schrift Hoffnung haben. Und diese Hoffnung zu untergraben und das Licht des prophetischen Worts unter den Scheffel zu stellen, scheinen sogar lutherische Theologen sich als Lebensaufgabe zu stellen.

1) Die erste Probe von Schriftauslegung in specie, die uns Pastor Diedrich giebt, ist sehr charakteristisch. Er redet von dem Kommen Christi und beruft sich dabei auf die Stelle Matth. 26, 64. Sein Gedankengang ist etwa folgender: der Herr handle in verschiedenem Sinne von seinem Kommen; er bezeichne z. B. seine Auferstehung und die Sendung des Geistes als ein Kommen. Endlich spreche er vor dem Hohenpriester, von einem Kommen auf den Wolken (Matth. 26, 64). Dies könne wegen des: von nun an, kein sichtbares sein, wohl aber ein Kommen in höherer Art. So sei er den Hohenpriestern gekommen, daß sie seine Jünger nicht überwinden konnten; so sei er bei der Zerstörung Jerusalems in den Wolken gewesen, während er die Römer marschiren ließ. Der Welt komme er immer so, weil sie ihn anders nicht sehen und erkennen könne. Das sei keine Vergeistigung der Worte Christi, sondern der Herr habe sie selbst so vergeistigt durch die Erfüllung; denn er habe es nie auf irdische Herrlichkeit und Triumphzüge, in Art der römischen Imperatoren, abgesehen. So käme er den Seinen noch jetzt durch Wort und Geist, durch Leiden und Gerichte u. s. w. Diese Auslegung habe der Herr selbst gemacht. Von diesem Kommen unterscheidet sich das Kommen zum jüngsten Gerichte, wie das aber geschehen werde, wisse kein Mensch. Von einem andern Kommen rede die Schrift nirgends. — Das ist der Schriftbeweis gegen die von den Schiliaften verteidigte Lehre von der Parusie Christi zur Aufrichtung des Reichs, im Unterschiede von der Parusie zum jüngsten Gerichte. Was an diesen Sätzen wahr ist, bestreiten wir keineswegs. Wir läugnen keineswegs das Kommen Christi in geistlicher, unsichtbarer Weise, oder durch Gerichte, betrachten vielmehr alles vorläufige Kommen und alle vorläufigen Gerichte als Realweissagungen auf das letzte Gericht, das als *κρίσις* oder Scheidung nur das schließlich vollzieht und in die offenkundige Erscheinung treten läßt, was schon innerlich vollzogen ist: denn wer nicht glaubt, ist schon gerichtet.

Dies schließt aber eine frühere sichtbare Parusie nicht aus, und beweist weder etwas für die Wahrheit des Satzes, daß die Schrift von einem andern Kommen Christi nichts wisse, noch etwas für die Richtigkeit der gegebenen Auslegung von Matth. 26, 64. In seinem polemischen Interesse überfiehet der Verf. die übrigen Stellen, in welchen der Herr von seinem Kommen auf den Wolken redet, und wählt wegen des *ὡς ἄρατι*, das er brauchen kam, die dunkelste und schwerste Stelle aus, ohne sich weiter nach dem alten Grundsatz, daß die schwereren Stellen aus den leichteren ausgelegt werden müssen, zu richten. Er nimmt gut subjektivistisch eine vereinzelte Stelle aus der Schrift, um an diese seine fertige Theorie zu knüpfen und scheut sich nicht, wie ein echter Schwarmgeist, dem Herrn selbst seine menschliche Deutung zuzuschreiben. Wir drücken uns stark aus, um den Verf. auf sein Gebahren aufmerksam zu machen und Andre zu warnen. Gehn wir nun auf die Sache selber ein.

Der Ausdruck: „Kommen auf den Wolken“, kommt überhaupt im N. T. nur sechsmal vor. Der Herr hat ihn zweimal gebraucht und zwar in jener längern Rede an die Jünger über seine Parusie (Matth. 24, 30. Marci 13, 26. Luc. 21, 27) und dann in seinem Zeugniß vor dem Hohenpriester (Matth. 26, 64) und in der Paralelstelle (bei Marcus 14, 62), wo freilich das *ὡς ἄρατι* nicht steht. Lucas hat das nächtliche Verhör nicht berichtet, sondern erzählt uns von dem andern, das am folgenden Morgen früh statt fand. Auch hier kommt ein ähnliches Wort des Herrn vor mit einem dem *ὡς ἄρατι* entsprechenden: *ἀπὸ τοῦ οὐρα*, (Luc. 22, 69) nur fehlt das Kommen auf der Wolke. Letzteres steht noch, in demselben Sinne, wie Matth. 24, 30 in Apoc. 1, 8. Die Bezeichnungsweise: „Kommen auf der Wolke“ ist eine aus Dan. 7, 13 bekannte, den Israeliten daher ohne Weiteres verständliche, messianische; — denn nach Daniel kommt der Menschensohn auf den Wolken, um das Weltreich zu stürzen und sein Reich aufzurichten. Ein Wort von so ausgeprägter Bedeutung für ihre Messias Hoffnung bedurfte für die Juden keiner Erklärung und in den erstgenannten Stellen Matth. 24, 30 und den Parallelen, wird es ausdrücklich von der Parusie gebraucht; auch Marci 14, 62 kann nicht anders erklärt werden. Darum stimmen auch alle orthodoxen Ausleger darin mit den Anhängern einer noch zukünftigen *βασιλεία* überein, daß sie unter diesem Kommen ein sichtbares, auf lichten Wolken, verstehen. Der Unterschied ist nur der, daß die Ersteren dies sichtbare Kommen von der Wiederkunft zum Gericht, letztere von der Wiederkunft zur Aufrichtung der *βασιλεία* verstehen und diese von der letzten noch unterscheiden. Dies macht aber zunächst exegetisch

keinen Unterschied; — es steht also fest aus dem Context, dieses Kommen auf der Wolke ist ein sichtbares Kommen in Herrlichkeit. So spricht Luenstedt von dem *reditus in gloria, in nube splendida*, und Joh. Gerhard sagt richtig mit Beziehung auf Act. 1, 11: *in forma illa visibili, qua in coelum adscendit, in nubibus apparebit*. — Pastor Diedrich aber scheint weder jene Schriftstellen, noch Dan. 7, 13 und den daraus gebildeten Sprachgebrauch, noch das Verständniß unsrer Kirchenlehrer zu kennen. Er hat nur die eine Stelle Matth. 26, 64, wo wegen des *ἀπαρτι* jene Bedeutung nicht recht passen will, im Auge, und in seiner Abneigung gegen den Chiliasmus entwickelt er an dieser einzigen Stelle seine eigene Theorie, ohne weiter nach andern Schriftstellen zu fragen. Von diesem Kommen Christi auf den Wolken, das ihm nur ein geistliches und unsichtbares ist, will er nicht blos alle Herrlichkeit entfernen, sondern er behauptet sogar, die Welt werde den Herrn nur in verhüllter Gestalt sehen. Dagegen aber reden jene Stellen und Apoc. 1, 7 grade von der offenbaren Herrlichkeit des Herrn und daß ihn sehen werden alle Geschlechter der Erde und erkennen, in welchen sie gestochen haben. Wie sonderbar, daß der Verf. alle *δόξα* seines wiederkommenden Herrn leugnet und selbst, was er von der Wiederkunft zum Gerichte sagt, so unbestimmt hält, daß er über das Wie derselben nicht einmal zu sagen wagt, was die Schrift in klaren Worten lehrt. Den verhassten Chiliasien gegenüber brauchte er ja nur die Parusie zur Aufrichtung des Reichs nicht zuzugeben, und konnte mit den Orthodoxen das Kommen in der Herrlichkeit zum jüngsten Gerichte lehren. Diese sonderbare Scheu, irgend etwas von der *δόξα* Christi zu sagen, scheint uns die Rehrseite des blos fleischlichen Chiliasmus zu sein und die Extreme berühren sich. Letzterer überträgt alle *δόξα* des Herrn auf die Menschen, Pastor Diedrich aber läugnet alle Herrlichkeit des Menschensohns, und beide geben dem Herrn nicht die Ehre. Der Erstere nicht, weil er für seine eigene Herrlichkeit schwärmt; Pastor Diedrich nicht, weil er für die Knechtsgestalt der Kirche schwärmt, in dieser aber wieder die verborgene Herrlichkeit der Christen, also wieder die eigene Herrlichkeit höher achtet, als die Verherrlichung des Menschensohns. Das aber ist nur eine Variation jener Selbstanbetung, die in ihre eigene Armenfünderschaft verliebt ist und ein Zeichen dafür, daß es viel leichter ist, über den Pietismus zu schmähen, als seine Schwächen zu lassen. Um indessen dem Verf. gerecht zu werden, müssen wir auf Matth. 26, 64 näher eingehen. Durch das *ἀπαρτι* scheint es fast unmöglich, hier das Kommen auf der Wolke im gewöhnlichen Sinne von einer sichtbaren Wiederkunft des

Herrn zu verstehen. Wir billigen auch nicht das Verfahren vieler gläubigen Ausleger, welche durch exegetische Künste unsre Stelle mit den andern in Einklang zu bringen suchen; denn wir vertragen keine Textverlegung. Hält man sich nur an den Wortlaut, so hat Meyer Recht, daß hier der Ausdruck: „Kommen auf den Wolken“ uneigentlich von den Machtwirkungen des erhöhten Menschensohnes vom Himmel herab, mißlich genommen werden. Dem stimmt auch de Wette bei, obgleich er zugiebt, daß die Worte: *καὶ ἐρχόμενον* z. τ. λ. könnten ungenau angeschlossen sein, in dem Sinne: und alsdenn kommend u. s. w. Auch dies letztere erscheint uns hart, wie denn auch de Wette sich nicht dafür entscheidet. Wir könnten uns bei Meyer's Erklärung beruhigen und hier einen uneigentlichen Sinn zugeben. Nichtsdestoweniger bliebe doch, was wir gegen den Verf. gesagt, im Rechte, denn seine falsche Erklärung stößt jene andern Stellen um, und er hat aus einer jedenfalls schwierigen Stelle gegen den Sinn ganz klarer Stellen argumentirt. Wir haben bisher, um möglichst objektiv zu verfahren, unsere eigene Meinung über Matth. 26, 64 zurückgehalten. Uns scheint aber die Schwierigkeit gehoben werden zu können, wenn man sich in die Art prophetischer Rede versetzt. In der Weissagung treten Gegenstände, die der Zeit nach getrennt sind, zusammen; Anfang und Ende werden zusammengeschaut. So könnte der Herr in diesem kurzen und prägnanten Worte alle seine richterlichen Machtwirkungen, vom Erhöhtwerden zur Rechten des Vaters — bis zu seiner sichtbaren Parusie zusammenfassen und so bliebe das Kommen auf den Wolken in seiner gewöhnlichen Bedeutung. Wir wollen diese Lösung der Frage Niemandem aufdrängen, behaupten auch nicht mit der dreifachen Zuversicht des Verf., der Herr selbst habe so ausgelegt, sondern übergeben unser Verständniß der Stelle der Prüfung der Sachkenner.

Nachdem sich Pastor Diedrich die, für seinen „kirchlichen“ Standpunkt ganz unnötige Mühe gegeben, das Kommen auf der Wolke zu spiritualisiren, also in Nichts aufzulösen, richtet er seinen Angriff gegen die „Hauptburg“ der Chiliasien, gegen die Lehre von der *πρώτη ἀνάστασις*. Ref. ist freilich der Meinung, die Hauptsache im Chiliasmus sei die *βασιλεία*, während die *πρώτη ἀνάστασις* nur einige Winke giebt über das Wie des Reichs. Auf die Hauptstelle für beide Lehren nämlich Apoc. 20 kommt der Verf. zuletzt und wir werden diese später genauer betrachten.

Da es nicht zur Aufgabe des Ref. gehört, die von den beiden Verf. bekämpften Lehren positiv zu begründen, sondern nur auf dem Wege kritischer Beleuchtung nachzuweisen, daß die Polemik der Verf. un-

haltbar ist und vor der Schrift nicht besteht, so kann er auch ohne Scheu aussprechen, daß er zu der bisher von den Theologen, deren Auffassung von der zukünftigen βασιλεία er für richtig hält, aufgestellten Begründung der πρώτη ἀνάστασις eine völlig freie Stellung einnimmt, und diese Frage im weitesten Sinne für eine offene hält. Zwingend ist ihm bisher nur Apoc. 20, 1—6 vorgekommen. Es sind dabei noch mancherlei Vorfragen zu lösen, nämlich: ob die πρώτη ἀνάστασις auf alle in Christo Entschlafenen sich beziehe oder nur auf eine ἐκλογὴ; ferner, wie es sich mit der Verwandlung der Lebenden verhalte u. s. w. Darum ist Ref. wenigstens darin mit Diedrich einverstanden, daß er die Anwendung dieser Lehre, wie sie z. B. Löhe in jener Predigt gemacht hat, nicht billigen kann. Wenn diese, jedenfalls noch unabgeschlossene Lehre, in einer Art als Motiv der Heiligung benutzt wird, daß dabei die Rechtfertigung aus dem Glauben zurücktritt, so ist das eine unprotestantische Lehrweise. Will man einer todten, fleischlichen Auffassung der Rechtfertigung entgegen treten, so bedarf es dazu keineswegs eines Hervorhebens der πρώτη ἀνάστασις. Auch sie enthält an sich keine stärkeren Motive zum Streben nach der Heiligung, als die schriftmäßige Lehre von der Heiligung selbst. Wer sich von dieser nicht fassen läßt, der wird sich auch von der Aussicht auf die πρώτη ἀνάστασις nicht fassen lassen. Herr Pastor Diedrich wird hieraus ersehen, daß wir, eben so wenig wie er, geneigt sind — dem Kern und Stern lutherischen Bekenntnisses zu nahe treten zu lassen. Auch uns hat es verletzt, was Löhe gegen den hausbackenen Glauben an die Rechtfertigung sagt, — es thut uns aber andererseits ebenso Leid, daß Pastor Diedrich so wenig Verständniß lutherischer Lehre hat, und in unlutherischer Weise mit der heiligen Schrift verfährt.

Gehen wir nun auf des Verf. Argumentation genauer ein. Er beginnt mit der Behauptung die Schrift lehre nur eine allgemeine Auferstehung der Todten und belegt diese Behauptung mit Bibelstellen, die auch von seinen Gegnern alle auf die allgemeine Auferstehung bezogen werden. Dann sagt er weiter: die Schrift rede auch von einer Auferstehung im geistlichen Sinne d. h. von der Bekehrung zu Christo und citirt Röm. 13, 11. Eph. 5, 14. Col. 3, 1; 2, 12. Röm. 6, 5. Eph. cf. 2, 6. Diese Stellen werden von seinen Gegnern im Allgemeinen ebenso verstanden, wie von ihm. Ref. gesteht ganz offen, daß ihm die Bezeichnungen: Auferstehen im geistlichen Sinne, oder Bekehrung zu Christo — noch lange nicht hinreichen, um den realen Inhalt dieser Stellen, die allerdings

schon während der Knechtsgestalt der Kirche ihre volle Wahrheit haben, auszudrücken. Sie enthalten viel mehr, als bloß bildliche, oder metaphorische Redeweisen; denn diese japhetische Art paßt gar nicht in die Schrift. Die Anschauung der Schrift von der durch Wort und Sakrament im heiligen Geiste vermittelten Lebensgemeinschaft mit dem Herrn Christo ist, wenn sie dies durch ein Auferstehen mit Christo und Verseztwerden εἰς τὰ ἐπουρανία bezeichnet, viel concreter und realer, als durch die Bezeichnung: Bekehrung zu Christo ausgesagt wird. Die Schrift verträgt es nicht, wenn man ihre Anschauungen in dürre Schulbegriffe umsetzt. Past. Diedrich sieht also, wir halten an den Stellen fest, wie er; wir verschieben auch ihre Erfüllung nicht auf die Zukunft, sondern behaupten ihre Gültigkeit für die Gegenwart; denn wer da glaubt an Christum, der hat das ewige Leben. Weil wir aber die Zukunft nach der Schrift anders fassen, als er, so liegt für uns in solchen Stellen der Schrift eine Bürgschaft, — ja eine Realweissagung für die Zukunft, — die bei jener spiritualistischen Umsezung in armselige Begriffe freilich wegfällt. Daß aber der Apostel diese geistliche Auferstehung jemals πρώτη ἀνάστασις genannt, wie der Verf. S. 28 sehr zuversichtlich ausspricht, ist eine aus dem N. T. gar nicht zu erweisende Behauptung. Weiter bespricht er die von den Chiliasisten für die erste Auferstehung angeführten Schriftstellen. Mit Luc. 14, 14 verfährt er sehr oberflächlich und geht auf 1. Cor. 15, 23 u. 1. Thess. 4, 16 über, die er eingehender behandelt. Ref. will seine Leser mit diesen Auslegungen nicht aufhalten, da er selbst in den citirten paulinischen Stellen noch keinen zwingenden Beweis für die Lehre von der πρώτη ἀνάστασις und die von ihren Vertheidigern an dieselbe geknüpften Consequenzen sehen kann. Zur weitem Lösung dieser Frage möchten vielleicht Stellen wie Matth. 27, 52 u. Matth. 26, 29 wichtig sein. Zum Schluß kommt der Verf. auf Apoc. 20, 1—6, welche Stelle allerdings für die Lehre von der βασιλεία und πρώτη ἀνάστασις sehr wichtig ist.

Ehe wir nun im Gegensatz zu beiden Verf. auf unsre letzten Bedenken näher eingehen, erlauben wir uns einige allgemeine Bemerkungen, auf die wir theilweise schon früher hingewiesen. Apoc. 20, 1—6 ist allerdings eine der wichtigsten Stellen für den Chiliasmus; wenn sie aber von den Gegnern dieser Lehre als ein Bollwerk desselben angesehen wird, so kann dies nur insofern gelten, als sie den Schluß der Weissagungen vom Reiche bildet. Sonst aber bringt diese Stelle durchaus nichts Neues, sondern bestätigt nur das, was Dan. 7 und sonst im Worte der Weissagung bereits enthalten ist.

Soll also ein für die Wissenschaft und kirchliche Praxis ausreichender Beweis gegen den Chiliasmus, d. h. gegen die Hoffnung eines zukünftigen, von Christo zu errichtenden Reichs geführt werden, so kann dies nicht durch Betrachtung einzelner Schriftstellen, oder mit vereinzelt dogmatischen Behauptungen geschehn. Vielmehr haben die Vertreter der Theologie, denen antichiliasmisch und kirchlich für gleichbedeutend gilt, zweierlei zu leisten: erstens müssen sie aus dem gesammten prophetischen Wort A. und N. T. dafür den Beweis führen, daß der Chiliasmus nirgend in der Schrift gelehrt werde; sodann aber haben sie auf dieser exegetischen Grundlage dogmatisch zu erhärten, daß wirklich jeglicher Chiliasmus der Glaubensanalogie und den Grundlehren des Heils von Sünde und Gnade widerspreche. So lange sie das Letztere nur behaupten aber nicht erweisen, und nur mit einzelnen Schriftstellen operiren, die sie ihres Inhalts entleeren; so lange sie die Schrift mißhandeln und der auctoritas divina derselben bei Gläubigen und Ungläubigen Abbruch thun; so lange werden sie auch immer von den Theologen, die an der Schrift halten und sich zum Buchstaben und Geist der Schrift bekennen, Widerspruch erfahren, mögen diese nun kirchlich sein, oder nicht. Um Kirchlichkeit oder Unkirchlichkeit handelt es sich zunächst bei dieser Frage gar nicht, obgleich Ref. gern zugeben will, daß es in Beziehung auf die Auffassung des locus de ecclesia nicht gleichgültig ist, ob Jemand, zumal ein Theologe, eine noch zukünftige *basileia* annimmt, oder nicht. Allein dieser Unterschied bedingt noch nicht die kirchliche, oder unkirchliche Stellung seiner Theologie überhaupt, da jedenfalls unsere Bekenntnisse über diesen Punkt noch gar keine positiv begründete Lehre haben. Darin kam der Chiliasmus, oder Antichiliasmus nicht zum Schiboleth der Unkirchlichkeit oder Kirchlichkeit gemacht werden. Wir mißbilligen es im höchsten Grade, wenn chiliasmisch gesinnte Theologen ihre eschatologische Anschauung so in den Vordergrund stellen, daß dadurch alle übrige Schriftlehre zurücktritt; aber dieser Ueberschätzung der letzten Dinge verfallen, auf umgekehrtem Wege, die Antichiliasmisten ebenso, wenn sie ihren Antichiliasmus zum Kennzeichen der kirchlichen Lehre machen. Für das hier Gesagte bilden sowohl Pastor Althaus wie Pastor Diedrich einen Beleg. Beide verwerfen auf's entschiedenste den Chiliasmus und zwar sind sie, wie wir überzeugt sind, darin im Widerspruch mit der Schrift. Dennoch würden wir dem Pastor Althaus, nach Allem, was er in seiner kleinen Schrift lehrt, das Prädicat eines kirchlichen, lutherischen Theologen nicht absprechen, während wir dem Pastor Diedrich, wenn wir nur diese Broschüren im Auge behalten, dasselbe nicht zugestehn

könnten. Seine Lehren über die heilige Schrift, ferner sein überall durchschimmernder falscher Kirchenbegriff, seine sonstigen von aller kirchlichen Tradition abweichenden Anschauungen sind der Art, daß wir sie als unlutherisch und unkirchlich bezeichnen müssen. Da wir indessen den Verf. aus frühern Schriften doch anders kennen gelernt haben, und ihm namentlich für die Erbauung, die er uns durch seine unter dem Titel: „Dornröschen“ herausgegebenen Passionsbetrachtungen gewährt hat, Dank schuldig sind, den wir hiemit öffentlich und gern aussprechen, so möchten wir fast glauben, er habe sich in diesen polemischen Schriften, deren Gegenstand über seine theologischen Kräfte ging, zu Unklarheiten verleiten lassen, deren Konsequenzen ihm nicht bewußt sind. — Doch wir eilen zum Schlusse unserer kritischen Erörterung, indem wir

C. unsere Bedenken aussprechen gegen die von beiden Verf. gegebene Erklärung von Apoc. 20, 1—6.

1) Damit das Verständniß der Stelle durch polemische Erörterungen, die nothwendig gegeben werden müssen, nicht zu sehr erschwert werde, wollen wir mit einer kurzen positiven Darstellung beginnen und die ganze Stelle nach Form, Inhalt und Zusammenhang, wobei es zunächst noch nicht auf Deutung ankommt, betrachten. Wir bemerken zugleich, daß, wie der textkundige Leser auch zugeben wird, eigentliche Schwierigkeiten für die exegetische Erklärung des Wortlautes nicht vorliegen.

Anlangend die Form, so haben wir's hier, wie in der ganzen Apocalypse, mit einer Vision zu thun, bemerken aber, daß hier die an sich selbst schon schwierige, in den meisten apocalypstischen Gesichten vorherrschende symbolische Darstellungsform (man vergl. z. B. die 7 Posaunen, namentlich die 5. u. 6.) keineswegs vorhanden ist. Johannes berichtet nur, einfach erzählend, das, was er sieht; dieser Bericht trägt ganz den Charakter einer Wortweissagung an sich. Dieser Umstand ist nicht zu übersehen; denn es folgt daraus, daß im Texte selbst keine Veranlassung zu sogenannter geistlicher Umdeutung enthalten ist. Ohne zwingende Gründe ist daher vom einfachen Wortsinne nicht abzugehen.

In Betreff des Inhalts der beiden kurzen Gesichte B. 1—3 und 4—6, welche auch schon Luther richtig übersetzt hat, bemerken wir zunächst, daß derselbe gleichfalls sehr einfach ist. Man braucht diese Visionen nur zu lesen, um wenigstens ihren Wortsinne zu verstehen. Es sind zwei Thatfachen, über welche Johannes berichtet — und diese hat er im Geiste gesehen. Erstens wird Satan von einem Engel ergriffen, gebunden und in den Abyssus verschlossen auf 1000

Jahre. Als Zweck dieser Gefangenschaft Satans wird angegeben: damit er während der 1000 Jahre, oder bis zu ihrer Erfüllung, die Völker nicht verführe, und weiter wird bemerkt, daß er nach Verlauf dieser Zeit auf eine kleine Zeit wieder loskommen soll. Sodann in dem andern Gesicht sieht Joh. Throne und darauf Sitzende die Gericht halten — und zwar, um es kurz zu sagen, die Seelen der Märtyrer um des Zeugnisses willen und derer, die das Thier nicht angebetet haben. Von diesen sagt er: sie lebten und regierten 1000 Jahre mit Christo, und fügt ausdrücklich hinzu, die übrigen Todten lebten nicht, bis die 1000 Jahre vollendet wurden. Luther übersetzt dem Sinne nach sehr treffend das ἔζησαν mit: wurden nicht lebendig; denn daß ἔζησαν im Sinne von ἀπέζησαν steht, sagt auch de Wette, der für die Stelle wahrlich kein dogmatisches Interesse hat. Doch nöthig ist's nicht einmal; man reicht auch mit dem einfachen: lebten — und lebten nicht während der 1000 Jahr — aus. Zu diesem Berichte fügt Joh., der nicht seine Meinungen niederschreibt, sondern das, was ihm in der Vision von Christo offenbart ist, (denn jedenfalls halten wir die apocalypische Mittheilungsform für eine gesteigerte Inspiration), die einfache Notiz hinzu: dies ist die erste Auferstehung, und knüpft daran eine Seligpreisung der Theilnehmer an der ersten Auferstehung, von denen es wieder heißt, sie werden als Könige und Priester herrschen mit Christo 1000 Jahr. Auffallend ist die 6malige Wiederholung des Ausdrucks: 1000 Jahre. Wir wollen uns hier nicht weiter einlassen auf die Frage, ob eigentliche oder fog. prophetische Jahre, mit welchem Wort übrigens viel Mißbrauch getrieben wird, gemeint sind. So viel wird der unbefangene Leser aus der Wiederholung der Zeitbestimmung doch abnehmen, daß nothwendig ein begränzter Zeitraum, der beide Thatfachen zugleich umschließt, angenommen werden muß, da sowohl hier (B. 3) als auch später (B. 5) dessen erwähnt wird, was später geschehen wird — oder geschieht.

Fragen wir schließlich nach dem Zusammenhange unserer Vision mit den vorhergehenden und folgenden Gesichtern, so sind alle besseren Ausleger, auch solche, die kein zukünftiges Millennium lehren, darin einig, daß mit Cap. 20 keine neue Gesichtsguppe beginnt, sondern beide kleinen Visionen auf's genaueste mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden zusammenhängen. Mit 19, 11 nämlich beginnt eine Reihe kurzer Visionen, die mit 21, 5 abschließt und nur 20, 7—10 von einer sechlich erzählenden Wortweissagung unterbrochen wird. Diese Visionenreihe enthält die Weissagung der mit der Parusie beginnenden letzten Wege Gottes und zwar 1) die Parusie (19, 11—18), 2) das Gericht über das antichristliche Reich der

beiden Thiere, die in den Feuerspfuhl geworfen werden (19, 19—21); 3) die Bindung Satans auf 1000 Jahre; 4) die erste Auferstehung sammt der *βασιλεία* Christi und seiner Heiligen (20, 1—6); 5) das Loskommen Satans auf kurze Zeit; den letzten vergeblichen Versuch Satans und seinen Sturz in den Feuerspfuhl (20, 7—10); 6) die allgemeine Auferstehung und das jüngste Gericht (20, 11—15) und endlich; 7) das himmlische Jerusalem (21, 1—5). Jede Erklärung unserer Stelle (20, 1—6), die diesen Zusammenhang zerreißt, ist eine contextwidrige. Was aber die Begründung einer Lehre vom Millennium oder der zukünftigen *βασιλεία* durch die kurze Stelle Apoc. 20, 1—6 anlangt, so sagen wir — obgleich der Wortlaut kaum eine andre, als die buchstäbliche Fassung zuläßt, wie wir ja die übrigen kurzen Gesichte vor- und nachher auch nur buchstäblich verstehen und das jüngste Gericht uns ebenfalls nicht hinwegspiritualisiren lassen, — daß wir dennoch bereit wären, diese Stelle uneigentlich zu nehmen, sobald sonst nirgend in der Schrift dem ähnliche Vorstellungen sich fänden. Das aber ist eben keineswegs der Fall. Vielmehr durchzieht die Vorstellung einer zukünftigen *βασιλεία* des in Herrlichkeit herrschenden Messias, der alle Weltmacht überwindet und König ist über das Haus Jakob ewiglich, die ganze Schrift. Joh. sieht Apoc. 20 auf neutestamentlichem Standpunkte ganz dasselbe, was Dan. 7 schon offenbart ist für den Standpunkt Israels und in diesem Abschluß der Weissagung liegt die Bedeutung unserer Stelle.

2) Gehen wir nun auf die gegentheiligen Ansichten der Verf. ein, so haben wir folgendes zu bemerken:

a) Jede Erklärung einer Schriftstelle, die ihrem eigenthümlichen Zusammenhange entnommen ist, muß auf diesen Zusammenhang wieder zurückgehen, wie das ja auch, namentlich bei schwierigen Texten, sogar von den Predigern des Evangelii geschieht. Gilt das von der Schrift überhaupt, so ganz besonders von prophetischen Stellen und apocalypischen Gesichtern. Die uns vorliegenden Abhandlungen nun haben freilich keine streng wissenschaftliche Form eingehalten, aber eine Lehrdarstellung im polemischen Interesse haben sie doch immer gegeben. So waren denn ihre Verf. bei einer Hauptstelle es ihren Gegnern schuldig, den Lesern den Zusammenhang derselben zu vermitteln. Die Vermittelung nun, die Diedrich giebt, ist freilich höchst dürftig. Er kommt auf unsre Stelle bei Gelegenheit der ersten Auferstehung und führt sie in folgender Weise ein: Johannes hat Cap. 19 das Triumphlied über die besiegte Hure, die böse Welt, hören lassen, danach sieht er einen Engel den Satan ergreifen und

in den Abgrund werfen u. s. w. Kürzer kann man sich nicht fassen und es ist kaum möglich in so wenig Worten noch mehr Falsches zu behaupten. Es sieht wirklich so aus, als kenne der Verf. die Apoc. kaum aus Luthers Uebersetzung und als setze er ebenso unwissende Leser voraus. Klingt es doch so, als folge der Sturz Satans in den Abyssus unmittelbar auf das Triumphlied über die Hure, das doch 19, 10 schon zu Ende ist. Der Parusie und der Besiegung der beiden Thiere wird, wie es scheint absichtlich, nicht erwähnt (19, 11—21). Auch die Beschreibung der Parusie 19, 11—16 paßt zu des Verf. Theorie vom Kommen Christi nicht. Ferner ist die Hure nicht schlechtweg die böse Welt. Endlich ist es eine ungehörige, auf gänzlichem Mißverstände der Apoc. beruhende Redeweise, wenn der Verf. sagt: Joh. läßt hören, oder Joh. spricht vom Priester- und Königthume der Gläubigen, oder Joh. läßt die 24 Ältesten, welche beiläufig gesagt nicht die Repräsentanten der Kirche sind, wie Diedrich Andern nachspricht, singen. So kann man wohl bei Erzeugnissen menschlicher Poesie sich ausdrücken, nicht aber, wo es sich um eine ausdrückliche Offenbarung Jesu Christi handelt, wo Joh. nicht einmal in Kraft der Inspiration reproducirt, was er früher erlebt hat, wie z. B. in der evangelischen Erzählung, sondern nur niederschreibt, was er in einer großen zusammenhängenden Reihe von Visionen *ἐν πνεύματι* gesehn hat. Dem Verf. scheinen Apoc. 1, 1—3; 1, 19 ganz unbekannt zu sein. Seine ganze Bilderbuch-Theorie, die wir schon kennen, scheint Apoc. 22, 18 ganz vergessen zu haben, oder ist diese Stelle vielleicht auch wieder nur im geistlichen Sinne zu verstehen?

Althaus giebt gar keine Darstellung des Zusammenhanges, in welchem unsere Stelle steht. Das ist übrigens bei dem dogmatischen Charakter seiner Schrift um so erklärlicher, als er zuvor vom Antichrist handelt, ehe er zum Chiliasmus übergeht.

b) In Betreff der 1000 Jahre spricht sich Althaus ganz klar aus; Diedrich redet zwar undeutlicher, indessen so viel Ref. versteht, stimmt seine Ansicht mit der von Althaus überein. Beide nämlich verstehen darunter weder einen begrenzten Zeitraum in der Zukunft, wie die sog. Chiliasten, noch in der Vergangenheit, wie Hengstenberg, sondern die ganze Kirchenzeit, — die Zeit des Kreuzreiches Christi auf Erden. Dies ist aber nach dem Zusammenhange der Apoc. unmöglich. Dieser fordert kategorisch, daß die *βασιλευς* auf die Besiegung des Thiers aus dem Abgrunde folge. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß die Reihenfolge der Ereignisse festgehalten werden muß; das Thier und das Reich sind nicht gleichzeitig. Daran hält auch Hengstenberg, trotz seines Millennium in der Vergangenheit, richtig fest.

Diedrich übrigens, der von irgend welchem Verständniß der Apocalypse keine Ahnung hat, läßt sich auf solche Schwierigkeiten in der Auffassung eines Bibeltextes gar nicht ein; seine Dogmatik ist souverain und durch keine Bibel beschränkt. Althaus hingegen sucht sein Verständniß der 1000 Jahre, durch seine Auffassung unsrer Stelle zu rechtfertigen. Er sagt, Apoc. 20, 1—3 stelle uns an den Anfang der Kirche, von wo aus der Seher den Gang derselben überschauet. Der Drache, der schon bei der Geburt des männlichen Sohnes vom Himmel auf die Erde geworfen sei (Apoc. 12, 9), werde nun, nachdem dieser Sohn die Erlösung vollbracht, in den Abgrund gestürzt und bleibe gebunden während des Zeitlaufs der Kirche. Althaus läßt also mit 20, 1 eine neue Gesichtsguppe beginnen, eine Art Recapitulation, die uns wieder an den Ausgangspunkt stellt. Dies, meint er, harmonire auch ganz mit der sonstigen Art der Apoc., die nicht eine fortlaufende Reihe von Begebnissen darstelle, sondern in einzelnen Gruppen uns das Leben der streitenden Kirche und zwar von verschiedenen Seiten zeige. Wir stimmen dieser Deduction, in welcher sich Althaus im Wesentlichen an Augustin angeschlossen hat, nicht zu, — aber gegenüber den vagen und wüsten Behauptungen Diedrich's, die nur Unkenntniß des Gegenstandes verrathen, ist uns doch wohl, es hier mit einem Theologen zu thun zu haben. Warum wir indessen auch der Althaus'schen Ansicht unsere Zustimmung versagen müssen, wird aus Folgendem erhellen. Erstlich ruht sie auf einer falschen Voraussetzung; denn die Apoc. stellt gar nicht das Leben der streitenden Kirche auf Erden dar, sondern ihr Inhalt ist, ob auch mit Anknüpfung an das Voraufgehende, eschatologisch. Zweitens lassen sich die sog. Gruppen nicht willkürlich setzen; mit Apoc. 20, 1—6 beginnt keine neue Gesichtsguppe, sondern es setzt sich die mit 19, 11 beginnende, die *ἐσχάτα* im engern Sinn enthaltende Gruppe von kurzen Gesichtern in diesem Abschnitt weiter fort. Drittens wäre für eine Gesichtsguppe, die das ganze Leben der Kirche von Anfang bis zum Ende darstellen soll, die Schilderung dieses Zeitlaufs gar zu summarisch. Denn soll etwa B. 1—6 das Leben der Kirche von Seiten ihrer Stellung zu Christo geschildert sein, so ist auffallend, daß später von den zu bekämpfenden Feinden nur Gog und Magog erwähnt ist. Endlich machen wir auf eine Unrichtigkeit bei Althaus aufmerksam. Der Drache ist nicht bei der Geburt des Kindes auf die Erde geworfen, sondern erst nach der Entrückung desselben in den Himmel (12, 5).

c) Sehen wir nun weiter zu, wie Althaus und Diedrich bei ihrer Anschauung vom Ganzen — mit den beiden in Apoc. 20, 1—6 berichteten Thatfachen zurecht kommen. Wie erklären sie das Gebun-

den und Verschllossen sein Satans im Abyssus, — wie sein nachheriges Loskommen? Althaus behauptet, während des Zeitlaufs der Kirche sei Satan gebunden, kurz vor dem Ende der Zeit komme er los, um das Wüthen des Gog und Magog anzurichten und macht darauf aufmerksam, wie Satan von Stufe zu Stufe immer tiefer gestürzt werde, erst vom Himmel auf die Erde, — dann in den Abgrund, — endlich in den Feuerpfuhl. Also während der ganzen Zeit der kirchengeschichtlichen Entwicklung soll Satan gebunden sein, damit er die Völker nicht verführe. Diese Auffassung ist doch gar zu ideal und stimmt weder mit der Schrift, nach welcher die bösen Geister unter dem Himmel herrschen (Eph. 2) und Satan, wie ein brüllender Löwe umhergeht (1 Petri 5, 8), noch mit der geschichtlichen Wirklichkeit, in welcher man überall auf satanische Einwirkungen, im Großen und Ganzen, wie im Einzelnen gewiesen wird. Wie wäre bei dem Verschllossen sein Satans der Antichrist erklärlich, dem doch der Drache seine Macht giebt (Apoc. 13, 2)? Althaus sind übrigens diese Einwürfe nicht entgangen und er behauptet daher weiter: das Verschllossen sein Satans schließe seine Wirksamkeit auf Erden nicht aus, er habe aber nur so viel Macht, als unsere Sünde ihm Macht biete; durch Christum sei nichtsdestoweniger seine Macht gebunden, sein Recht an die Heiden verloren. Bei dieser Auffassung aber wird das Gebunden sein Satans illusorisch. Seine Machtübung ist, Gott gegenüber, überhaupt keine absolute, auch den Menschen kann er nur beikommen durch ihre Sünde. Daß die Gläubigen durch die Kraft des Blutes und Wortes Christi den Satan überwinden, ist ja ganz richtig, aber dieselben Gläubigen erfahren ja täglich, daß während des Kreuzstandes der Kirche Satan nicht gebunden ist, sondern frei umhergeht; darum sind sie in täglichem Wachen, Beten und Kämpfen wider Satan begriffen. Die gesammte Schriftanschauung von der Zeit der Kirche, in welcher Weizen und Unkraut, also Gottes Saat und Satan's Saat reif werden soll, setzt das Nichtgebunden sein Satans voraus. Jedenfalls, ob auch Satan ein Geist ist, ist die Beschreibung Apoc. 20, 1—3 so angethan, daß Satan für die Zeit der 1000 Jahre aus dem Gefängniß nicht heraus kommen kann. Und was soll damit gesagt sein, er habe sein Recht an die Heiden verloren? Drückt das den Sinn von 20, 2 aus, daß er die Völker nicht verführe? Hengstenberg, dessen Auslegung wir ebenso wenig theilen, wie die von Althaus, sagt doch als Exeget hier richtig: *ἔσθι* seien die Heiden, sowohl im natürlichen Zustande, als auch christianisirt, wie Röm. 11, 13. Bis zur Parusie ist daher Satan nicht verschlossen. Auch der vom Verf. ausge-

sprochene Gedanke von dem immer tiefer Gestürztwerden Satans, den wir übrigens bei Auberlen (Daniel u. Offenb. Joh.) viel gründlicher durchgeführt gefunden haben, wird bei seiner Erklärung illusorisch, da Satan während seines Gebundenseins doch frei waltet auf der Erde. Soweit Althaus über diesen Punkt. Im Wesentlichen finden wir bei Diedrich eine ähnliche Auffassung des Apoc. 20, 1—3 berichteten Factums, nur mit dem Unterschiede, daß bei Althaus alles klar und verständlich gesagt ist, während Diedrich in unklaren Tiraden sich ergeht. Es kommt ungefähr so heraus: in Christo angesehen, ist Satan gebunden, von Seiten unsrer Sünde angesehen, ist er los, das letzte Loskommen aber ist eine bildliche Redensart. Dergleichen bedarf keiner Widerlegung und erklärt sich auch nur aus der Anschauung des Verf. von der Apocalypse, welcher zufolge sie keine Weissagung, sondern eine Art von Bilder-Dogmatik ist.

d) Schließlich gehen wir auf Apoc. 20, 4—6 über und fragen, wie die Verf. die erste Auferstehung, d. h. das Leben und Herrschen mit Christo und das Nichtleben der übrigen Todten verstehen. Auch hier giebt uns Althaus eine deutliche Antwort, wenn er die Sache so darstellt: Alle, welche um des Zeugnisses von Jesu willen aus dem Lande der Lebendigen hinweggerissen sind, leben und herrschen mit Christo im Himmel, während der ganzen Zeit bis zur allgemeinen Auferstehung; sie genießen der himmlischen Herrlichkeit, während die andern Todten, die Gottlosen, daran nicht Theil haben. Dieses Leben und Herrschen der Frommen sei die erste Auferstehung, deren Theilhaber selig gepriesen werden, weil der andere Tod über sie keine Macht habe und sie aus der Seligkeit nicht fallen könnten. Verstehen wir recht, so gehört also die erste Auferstehung und das Herrschen mit Christo in den Zwischenzustand, zwischen dem leiblichen Tode und der Auferstehung. Diese ganze Erklärung ist nicht ohne Scharffinn, aber sehr fraglich ist's, ob sich Althaus bei derselben noch auf die traditionelle Dogmatik berufen kann. Indeß auch abgesehen davon ist uns diese Auffassung bedenklich und zwar aus folgenden Gründen; — 1) nämlich läßt uns Althaus darüber im Unklaren, ob unter den Priesterkönigen, die während des Zwischenzustandes mit Christo über die Kirche auf Erden herrschen, Alle in Christo verstorbenen Gläubigen, oder nur eine Auswahl, die Märtyrer, zu verstehen sind. Wir geben zu, daß bei der buchstäblichen Auffassung des Textes diese Frage auch der Lösung bedarf und von den Theologen, welche der Verf. Chiliasten nennt, bei ihrer real-buchstäblichen Fassung der ersten Auferstehung verschieden gelöst wird. Es scheinen sich uns aber an des Verf. Auffassung Konsequenzen zu knüpfen, die dort wegfallen; denn sind

die Priesterkönige nach Althaus Darstellung nur eine Auswahl, — so liegen Vorstellungen, die an Heiligendienst erinnern, sehr nahe. 2) Ist die Erklärung der übrigen Todten von den — Gottlosen durch den Context gar nicht gerechtfertigt, sondern contextwidrig. 3) Ist das, was der Verf., ganz abgesehen davon, daß die Schrift überhaupt von einem Herrschen der Frommen während des Zwischenzustandes nichts lehrt, über das Freisein derselben vom zweiten Tode sagt, (daß sie nämlich nicht mehr aus der Seligkeit fallen könnten,) eine mit der alten Dogmatik gewiß noch weniger vereinbare Ansicht, als der Chiliasmus selbst. Denn der letztere bringt zu ihrer Auffassung der letzten Dinge nur ein wesentlich Neues hinzu, das sie läugnen; des Verf. Ansicht aber alterirt ihre Lehre von Zwischenzustände. Denn soll das, was er sagt, nicht bloß eine selbstverständliche Phrase sein, daß nämlich die selig Verstorbenen auch nach dem Tode selig sind, so liegt in seiner Auffassung eine Andeutung über den Zwischenzustand, die nicht das Prädicat kirchlicher Lehre beanspruchen kann. Wir wollen keineswegs behaupten, daß mit der buchstäblichen Auffassung von Apoc. 20, 1—6 alle Schwierigkeiten gelöst sind; das ist bei der Art, wie die Schrift die eschatologischen Lehrpunkte uns offenbart, nicht möglich. Aber da hier der Wortlaut einfach für das realistische Verständniß spricht, so kann Ref. die Stelle im Zusammenhange mit dem übrigen prophetischen Worte, nicht anders, als buchstäblich verstehen, wie denn auch unparteiische Ausleger, wie de Wette, dem Niemand chiliaistische Vorurtheile zuschreiben kann, sich zu derselben Fassung bekannt haben. — Wir scheiden hiemit von Pastor Althaus. Obgleich wir auf Grund der Schrift seiner Ansicht haben widersprechen müssen, so hat sein ernst und nüchtern geschriebenes Büchlein doch auf uns den Eindruck gemacht, daß es ihm um biblische Wahrheit zu thun ist. Es hat für uns Bedeutung gehabt, weil es ein Versuch ist, die Meinung der alten Dogmatiker über die beiden fraglichen Lehrpunkte wieder geltend zu machen, wemgleich uns das freilich als mit der h. Schrift unvereinbar erscheint. Möge er unsere Bedenken an der Schrift prüfen, und wir hoffen, daß er uns wenigstens ebenfalls vollen Ernst in Bezug auf die Schriftwahrheit zugestehen wird.

Zum Schluß nur noch wenige Worte gegen die Diedrichsche Erklärung der in Apoc. 20, 4—6 geweissagten Thatsachen. Da seine Stellung zur Schrift eine modern-subjectivistische ist, und er als exegetische Resultate nur unbegründete Behauptungen vorbringt, so wollen wir uns bei ihm nicht lange aufhalten. Die erste Auferstehung erklärt er auch hier bildlich von dem innerlichen Glaubens-

leben der Christen und beruft sich auf Stellen, wie Röm. 6, Ephes. 2, 6 u. s. w. Wir sind keineswegs gemeint jene Stellen anders zu fassen, als Diedrich. Auch wir gründen das innerliche in Gott verborgene Leben der Christen, zu welchem sie aus dem Tode der Sünde erweckt und auferstanden sind sammt Christo und mit ihm ins himmlische Leben versetzt, auf's bestimmteste auf die Heilthatsache seiner Auferstehung, durch welche wir wiedergeboren sind zu lebendiger Hoffnung (1 Pet. 1, 3). Aber der Verf. wird doch einsehen, daß, wenn so allgemeine Ausdrücke wie Tod, Leben, Auferstehung in der Schrift manchmal uneigentlich gebraucht werden, man nicht berechtigt ist, von ihrem eigentlichen Sinne abzugehen, wo der Zusammenhang diesen fordert. Daß dies an unserer Stelle der Fall ist, glauben wir schon vorher erwiesen zu haben, während Diedrich nicht bewiesen hat, daß die uneigentliche Bedeutung hier nothwendig gefordert werde. Alle seine Auseinandersetzungen beweisen nicht, was er will und Manches, was er sagt, trifft seine Gegner gar nicht, da auch sie selber es gern zugeben. So ist uns in dieser Beziehung eine Stelle auf S. 32 im höchsten Grade merkwürdig gewesen. Dort heißt's nämlich: die ersten Christen hätten ein viel bestimmteres Bewußtsein von ihrem Priester- und Königthume gehabt als die jetzigen; ihnen sei es keine bildliche Rede gewesen, sondern Wirklichkeit, darum hätten sie Märtyrer sein können, deren es jetzt wenige gebe. — An diesen ganz richtigen Satz knüpft nun der Verf. folgende Consequenzen: Wo aber die Christenheit verweltlicht sei und die Frommen zu Pietisten geworden, da trösteten sie sich mit dem Chiliasmus, der ihnen in der Zukunft die Würde vorhalte, die ihnen durch ihre eigene Schuld in der Gegenwart mangelte. Das sei bei den Alten, die 2 Tim. 1, 12 zum Wahlspruch und ein Bewußtsein ihres Priesterthums gehabt, anders gewesen u. s. w. Auch diese Folgerungen können wir uns mit einiger Modification aneignen, nur daß die im ersten Satze ausgesprochene Thatsache von uns anders, d. h. der Wahrheit und Wirklichkeit gemäß erklärt wird. Diedrich hat nämlich vergessen, daß die Märtyrer für die Geduld und den Glauben in der Gegenwart an der lebendigen Hoffnung auf die geweissagte Zukunft der Kirche ihren Halt hatten. Sie waren nämlich Chilias ten. Weil sie an der schließlichen Vollendung des Kreuzreich's in der *βασιλεια* festhielten, weil sie das Ziel ihres Priester- und Königthums im Auge hatten, so hatten sie auch ein ausgeprägtes Bewußtsein für ihre priesterliche Würde in der Gegenwart. Weil sie ein reales Reich hofften und warteten auf die Offenbarung der Herrlichkeit Christi, so hatten sie auch eine reale Kirche in der Gegenwart und hielten an Allem fest,

was die erschienene heilsame Gnade ihnen schon für die Gegenwart bot. Seitdem aber die Kirche ihre geweissagte Zukunft aufgab, mußten auch die Realitäten der Gegenwart blaß erscheinen. Seitdem die Christenheit verweltlichte, in die Diesseitigkeit versank und die Frommen Spiritualisten wurden, begnügten sie sich mit einem unbestimmten Jenseits und verloren auch leicht das Bewußtsein für die realen Heilsgüter in der Gegenwart. Freilich sind nicht alle Männer Gottes, die antichiliasmisch gelehrt haben, Spiritualisten gewesen, was aber die alten Christen anlangt, so hat unser Satz ebenso gewiß volle Wahrheit als die von uns gegebene Folgerung den modernen Spiritualismus trifft. Daß manche Pietisten sich in der Weise, wie der Verf. sagt, mit dem Chiliasmus trösten, mag ja auch wahr sein, — aber der Hauptgrund des Mangels an Glaubenskraft und Leidenswilligkeit der gegenwärtigen Christen liegt nicht im Chiliasmus, sondern in ihrer durchweg spiritualistischen Denkweise, die alle Realitäten der Offenbarung Gottes in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verflüchtigt. Die Vorstellungen Diedrichs über diese Dinge sind völlig unklar. Nicht der Chiliasmus erklärt sich aus Kreuzflucht und Sichärgern an der Knechtsgestalt der Kirche, sondern umgekehrt, das Aufgeben der Hoffnung der Kirche führte erst zum Versinken in die Diesseitigkeit. Die Reformation war schon durch ihr sola fide der kräftigste Protest gegen die absolute Diesseitigkeit der Kirche, sie hat aber unmöglich Alles auf einmal leisten können. Die Kirche der Reformation hat also auch gegenwärtig noch Arbeit und Gebet nötig; denn auch jetzt noch sind viele bisher wenig genützte Schätze aus dem Schacht der heiligen Schrift zu Tage zu fördern — und zu denen gehört auch die biblische Eschatologie.

Wir sind am Ende und übergeben unsre kritischen Bedenken gegen Althaus und Diedrich der Prüfung der Sachkenner. Giebt der Herr Zeit und Kraft, so hoffen wir nächstens mit einer mehr positiven Darstellung in Beziehung auf die fraglichen Lehrpunkte hervortreten zu können, in welcher wir die neuern theologischen Ansichten über das Wie des Millenniums näher betrachten. Wenn uns nämlich auch aus der Schrift feststeht, daß eine zukünftige *Basileia* zu erwarten steht, so bleibt doch in Betreff des Wie — die Frage selbst für uns noch in vieler Beziehung als eine offene stehen. Es ist aber Pflicht der schriftmäßigen Theologie eine Begründung und Gestaltung dieser Lehren herbei zu führen, damit dem Worte der Weissagung, als dem Worte Gottes, die Ehre bleibe.

Berichtigungen.

- Namentlich im 3. Hefte sind leider einige sinntstellende Druckfehler stehen geblieben, die wir zu berichtigten bitten:
- Heft III. S. 344 Z. 10 v. o. l. Gnade vermittelt: statt Gnadenmittel.
 „ 346 „ 4 v. o. hinter „bedarf“ einzufügen: „und er ist auch frei und weit genug.“
 „ 348 „ 11 v. o. lies berichtigt: statt berechtigt.
 „ 348 „ 7 v. u. lies Wesen: statt Wahre.
 „ 355 „ 10 v. o. lies falscher: statt solcher.
 „ 365 „ 9 v. o. lies Quäcker: statt Quellen.
 „ 368 „ 14 v. u. lies verstoßen: statt verstoßen.
 „ 371 „ 2 v. o. lies Normen: statt Namen.



☞ In Sachen der Zeitschrift wendet man sich an den Prof. Dr. F. G. Kurz, an den Universitätsprediger und Prof. Dr. A. Christiani oder an „die Redaktion der Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche,“ abzugeben bei Dr. W. v. Engelhardt in Dorpat.

Im Verlage von **C. Sanyel** in Leipzig erschien soeben
und ist durch **E. J. Karow** in Dorpat zu beziehen:

Bibelstudien

von

Prof. Dr. **H. G. Hölemann** in Leipzig

I. Abthlg. gr. 8^o geh. 1 Rbl. 88 Cop.

Inhalt. I. Die biblischen Grundbegriffe der Wahrheit. II. Ueber die Bedeutung und Aussprache von Jehovah. III. Die biblische Gestaltung der Anbetung. IV. Die Schriftausdrücke für Mantik und Magic. — V. Der Silberblick in Hiob.

Bei **C. Niecker** in Tübingen ist erschienen und zu haben
bei **E. J. Karow** in Dorpat:

Bekennniß, Mahnung und Trost an Gräbern.

Auswahl von **Grabreden**, während vieljähriger Amtsführung verfaßt und gehalten von Christian Friedrich Gollhard, evang.-luth. Pfarrer. Erste Sammlung: Grabreden allgemeinen Inhalts. Geh. 34 Cop.

Vorgenannte Schrift umschließt 27 kurze, allgemein verständliche, ansprechende und erbauliche Vorträge, und eignet sich zu einem wirklich nuzbaren Hülfis- und Handbüchlein, besonders für vielbeschäftigte Geistliche, das bis jetzt gemangelt hat. Durch ihren Ankauf wird zugleich ein milder Zweck gefördert, indem der Reinertrag dem zur Rettung ver- wahrloster Kinder ohne Unterschied der Confession schon seit Jahren segensreich wirkenden Frankfurter Pestalozzi-Verein zufließen soll.
