Sy I - 2618

Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche.

Neunter Band.

Jahrgang 1867.

I. Heft.

Dorpat.

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

1867.

Im Namen der Universität zum Druck befördert.

Dorpat, den 14. März 1867.

Prof. Dr. Harnack,
d. Z. Decan der theolog. Facultät.

r 16064756

I.

Zur Wahrung der „Zweinaturenlehre" gegenüber dem modernen Monophysitismus.

Von

Prof. Al. v. Oettingen.

Es erscheint nicht bloß als sehr veraltet, sondern als eine Concession, die man dem Nestorianismus macht, wenn heut zu Tage jemand für die perhorrescirte „Zweinaturenlehre" eintritt. Das sei ein überwundener christologischer Standpunkt, meint man, und athme den Geist nicht der lutherischen, sondern der reformirten Dogmatik. So lange die Lehre von der Person Christi auf „chalcedonensischen Voraussetzungen" erbaut werde, könne es nicht gelingen, die Einheit des gottmenschlichen Ich lebensvoll zu erfassen. Die ganze neuere wissenschaftliche Theologie, auch die gläubige, legt das Hauptgewicht auf die Einheit, sei es auch auf Kosten der wahrhaften und wesenhaften Gottheit Christi. Ich wüßte außer Philippi [1]) keinen Dogmatiker und biblischen Theologen der Neuzeit zu nennen, der mit voller Freu-

1) Es hat seine, wenn auch betrübende Wahrheit, was Beyschlag mit einem gewissen Triumph ausspricht (Christologie des N. T's. 1866. S. 2): „Mit alleiniger Ausnahme des Rostocker Dogmatikers sind alle einmüthig darin, daß es unmöglich sei, das unveränderte altkirchliche Dogma theologisch zu halten." Wir bemerken nur, daß „Veränderung" und „Entwickelung" sehr verschiedene Begriffe sind. Die letztere schließt sogar die erstere aus. Auch Philippi, wie unten nachgewiesen werden wird, ist der Fortentwickelung nicht abhold, sondern dient ihr an seinem Theil, trotz des Protestes gegen die moderne Theorie der Reconstruction des Dogmas.

digkeit und Entschiedenheit die altkirchliche und altlutherische Lehre, daß in Christo zwei Naturen, die wahrhafte Gottheit und wahrhafte Menschheit, zur Einheit der Person zusammengingen, zu vertheidigen wagte. Von der einen Seite sucht man mit Betonung des ethischen Factors in der menschlichen Entwickelung Jesu die Gottessohnschaft mehr oder weniger ihres metaphysischen und persönlich präexistenten Charakters zu entkleiden, Christum als die vollendete Selbstoffenbarung des Göttlichen in menschlicher Erscheinungsform, oder als die geschichtliche Verwirklichung des Urbildes der Menschheit, der Gottesbildlichkeit u. s. w. zu fassen. Auf der andern Seite müht man sich ab den „Dualismus" der kirchlichen Lehre zu überwinden durch eine Form der Kenotik, welche den ewigen Gottessohn in eine pur menschliche Gestalt, wenigstens für die Zeit seines irdischen Lebenswandels herabzuziehen droht. Dort haben wir einen Menschen, der auf dem Wege religiös-sittlicher Entwickelung schließlich vergottet wird; hier einen Gott, der vermöge „liebender Herablassung und Selbstbeschränkung" in einen Menschen gewandelt erscheint. Hier wie dort Unzufriedenheit mit dem in unserem lutherischen Bekenntniß so vielfach ausgesprochenen Satz: ut sint duae naturae, divina et humana, in unitate personae inseparabiliter conjunctae, unus Christus vere Deus et vere homo (Conf. Aug. Art. III).

Auch in dieser Zeitschrift (vgl. 1866. Heft III. S. 342 ff.) ist von Pastor E. Kählbrandt Widerspruch erhoben worden gegen diese Basis der kirchlichen Christologie, ein Widerspruch, den wir um so weniger unberücksichtigt und unbeantwortet lassen können, als er in wahrhaft gläubigem Ernste geltend gemacht und mit einer wissenschaftlichen Motivirung laut geworden, welche uns an die besten unserer oben im Allgemeinen charakterisirten Gegner erinnert. Dreierlei ist uns aber an jener Abhandlung aufgefallen, und giebt ihr, wenn man will, einen Reiz der Neuheit: 1) daß sie die „Zweinaturenlehre" selbst anzuerkennen bereit ist, wie gleich am Anfange zu lesen ist, und doch aufs schärfste gegen dieselbe zu Felde zieht; 2) daß sie gegen die lutherische Lehre, namentlich gegen die Concordienformel,

den Vorwurf des unüberwundenen Dualismus in der Christologie geltend macht und doch ein gefährliches „monophysitisches Element" in ihr findet; 3) daß sie bei entschiedener Polemik gegen Philippi, zwischen Dorner und Thomasius, den edelsten Repräsentanten der oben berührten gegensätzlichen Anschauungen, zu vermitteln sucht, oder sich im Grunde für Beide zu entscheiden geneigt ist.

Was den ersten Punkt anbetrifft, so stimmen wir mit Kählbrandt vollkommen darin überein, daß es uns nicht in den Sinn kommen kann, irgend welcher theologischen oder philosophischen Doctrin zu Liebe etwas von dem Bekenntniß unseres kleinen lutherischen Katechismus aufzugeben: „Ich glaube, daß Jesus Christus wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren und auch wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren, sei mein Herr u. s. w." — Ja wir halten es, den wissenschaftlichen Speculationen der Neuzeit gegenüber doppelt für Pflicht, an jene στοιχεῖα der christlichen Glaubenswahrheit zu erinnern. Die Anerkennung der wirklichen und wahrhaften Gottheit und Menschheit in der Einen Person ist zwar noch kein Mittel für tieferes Verständniß in Betreff der Art ihrer Einigung. Aber ohne jene Anerkennung, als Basis und Grundvoraussetzung, wird sich eine gesunde, schriftmäßige und dem Heilsbedürfniß entsprechende Christologie nicht gestalten lassen. Um diese „Basis" hat die christliche Kirche der ersten 5 Jahrhunderte mit Erfolg gerungen. Wo sie fehlt, da stürzt das ganze Gebäude der christlichen Versöhnungslehre zusammen. Und selbst auf die Gefahr hin, begrifflich und dialectisch jene Gegensätze — Gottheit und Menschheit — nicht vermitteln und ihre Einheit in der concreten Person des Gottmenschen nicht begreifen zu können, müssen wir, vom Gewissen des Glaubens und dem Gehorsam gegen das Schriftwort dazu genöthigt, unverrückt an dieser einfachen, elementaren Katechismuswahrheit festhalten. Namentlich wenn wir das fast einstimmige Geschrei der modernen Vermittelungstheologie gegen die Lehre von den zwei Naturen vernehmen, werden wir im Aufgeben derselben um so vorsichtiger und in der wissenschaftlichen Vertheidigung um so gewissenhafter sein. Nicht bloß der

veraltete Rationalismus, — nein grade die speculative Schleiermachersche und Hegelsche Restaurationstheologie hat die „Zweinaturenlehre" gebrandmarkt und in die scholastische Rumpelkammer geworfen. Kählbrandt scheint sich den Widerspruch nicht zum Bewußtsein gebracht zu haben, der darin liegt, von der unantastbaren Wahrheit unseres Katechismusglaubens auszugehen, und doch dabei die Zweinaturenlehre als „abstrakte Fassung des Gegensatzes in Christo" zu desavouiren. Ohne diesen „Gegensatz", der freilich, wenn er zur Einheit der Person sich zusammenschließen soll, nicht als ein exclusiver gedacht werden darf, aber factisch auch von der Kirchenlehre nicht gedacht wird (s. u.), — läßt sich die gott-menschliche Person Christi gar nicht denken; sie wird entweder rein menschlich, wenn auch Höhepunkt der Menschheit, oder rein doketisch, wenn auch mit zeitweiliger Menschengestalt (σχῆμα ἀνθρώπου) bekleidet. Alle Monophysiten der Neuzeit — wir kommen später auf ihre Charakteristik zurück — bahnen sich den Boden für ihre, Gott- und Menschheit vermischende Theorie durch Beanstandung der „Zwei Naturen." „Wie soll Lebenseinheit bestehen bei der Zweiheit der Naturen, ohne daß die eine der andern weicht oder ohne daß sie in einander verschmelzen?" — so argumentirt Schleiermacher (Christl. Gl. II. S. 51). Von Dorner wird — wie Kählbrandt ohne die Consequenzen zu fürchten, utiliter acceptirt — wiederholt „die Aufstellung von zwei Naturen" als ein „folgenreicher Fehler" hingestellt (Christol. 2te Aufl. II. S. 145), hervorgegangen aus dem Eifer, über den Monophysitismus zu triumphiren statt ihn zu gewinnen. Es sei die grundfalsche Voraussetzung des Chalcedonense, jene „Wesensverschiedenheit Gottes und des Menschen" (a. a. O. II. S. 137 f, 143 f. und sonst). — Aber Dorner ist in seiner Kritik doch noch vorsichtig und besonnen und erkennt immerhin die Nothwendigkeit jenes Durchgangspunktes der Zweinaturenlehre für den Entwickelungsgang der Christologie an. — Beyschlag aber nimmt schon keinen Anstand, gerade mit der Sprache herauszugehen, indem er mit Recht von sich bekennt, „das, was im Grunde die ganze neuere Theologie

denkt und will, nur etwas zu laut gesagt zu haben;" (S. XL: „daher das Ketzergeschrei!"). Die „Zweinaturenlehre ist ihm ein begriffliches Unding." [1]) Es widerspreche auch die Lehre von zwei Naturen in Christo, die „in judaisirender Weise von der reinen Gegensätzlichkeit von Gott und Mensch ausgehe," der heil. Schrift, der zufolge vielmehr Gott „als ein Bild seiner selbst ewig das Urbild der Menschheit in sich trage" (vgl. Beyschlag: Christologie des N. T. 1866. S. XXX f.). Die Kirche lehrt in ihrem Christus ein „undenkbares Doppelwesen" (S. 5). Denn „die Zweinaturenlehre muthet uns zu, uns dieselbe Person zugleich allmächtig und schwach, allgegenwärtig und umschränkt, allwissend und lernend, unsterblich und dem Tode anheimfallend zu denken, und — das ist eine einfache baare Unmöglichkeit" (S. 3)! — In solchen rationalistisch motivirten, den wirklichen Gottmenschen überhaupt unmöglich machenden Kraftworten ergeht sich, wie bekannt, Schenkel mit besonderer Vorliebe. „Gottinnigkeit und Menschheitsadel" mögen in Christo vereinigt gedacht werden, — diesen edlen Gedanken führt er besonders in seinem neusten Machwerk: „Christenthum und Kirche im Einklange mit der Culturentwickelung" 1867. S. 192 f. durch — aber weg mit dem „Doppelwesen der kirchlichen Christologie." „Es gehört zum Begriffe einer Person, daß sie im Kerne ihres Wesens eine Einheit bildet; nur unter dieser Voraussetzung läßt sie sich geschichtlich begreifen; diese Einheit wird aber durch die herkömmliche Lehre (von zwei Naturen in der Person des Welterlösers) aufgehoben. Jesus Christus

1) Vgl. „Christologie des N. T's.," ein biblisch-theologischer Versuch 1866. S. XVV: „Ich bin mit allen Kräften darauf aus, den Dualismus des Göttlichen und Menschlichen in Christus in eine vollkommene Einheit aufzuheben." — „Der Ausdruck: Zwei Naturen in Einer Person — hat bereits seit einem vollen Jahrhundert aufgehört der befriedigende Ausdruck des sich wissenschaftlich auf sich selbst besinnenden christlichen Glaubens zu sein" (S. 1 f.). In dem vorigen Jahrhundert kam eben nach Beyschlag „eine neue lebendigere Art und Weise des Erkennens" auf; das alte Dogma vermochte „den denkenden Geistern" in keiner Weise mehr zu genügen!

wird in der kirchlichen Glaubenslehre als ein Doppelwesen dargestellt, als die persönliche Vereinigung zweier Wesenheiten. Er ist Mensch und Gott in einer Person. Das ist in sich widerspruchsvoll; wie kann Eine Person die Eigenschaften Gottes besitzen und zugleich den Beschränkungen unterworfen sein, welche das eigenthümliche Wesen des Menschen bilden" (Charakterbild Jesu, 1ste Aufl. S. 2 f.). Daher wird auch (S. 8) das „Verdienst des Rationalismus" besonders darin erkannt, „das widerspruchsvolle Doppelwesen, welchem die Kirchenlehre den Namen Christus beilegte, auf eine einfache (— simple? —) Vorstellung zurückgeführt zu haben." — „So lange — heißt es in Schenkels „Dogmatik vom Standpunkt des Gewissens" II, S. 663, Anm. — „so lange von zwei Naturen die Rede ist, kann von einer wirklichen Menschwerdung Gottes nicht die Rede sein." — „Eine Person und zwei an sich incompatible Naturen! — wie ist es denn möglich von dieser Doppelvoraussetzung aus ein wahrhaft menschliches Christusbild zu gewinnen" (II, S. 679)!

So der Chorus der modernen Monophysiten, den wir, wenn es nicht ermüdend wäre, noch um viel Stimmen aus jenem Lager vermehren könnten. Wir zweifeln daran, daß Kählbrandt sich gern und mit Ueberzeugung ihrem Reigen anschließen wird; jedenfalls nicht ihren Motiven, wie wir das aus seiner Abhandlung auf Schritt und Tritt zu erkennen vermögen. Aber das „vestigia terrent" hätte ihn doch vorsichtiger machen müssen, gegen das von der modernen Gottesgelahrtheit von neuem gekreuzigte „Doppelwesen" der Kirche mit Front zu machen.

Wir leugnen nun nicht, daß schon die allgemeine Polemik und Verdächtigung gegenüber dieser traditionellen Basis der kirchlichen Theologie uns geneigt machen würde, für die Zweinaturenlehre einzutreten, namentlich da nach kirchlicher Anschauung die Wahrung des Unterschiedes (des ἀσυγχύτως und ἀτρέπτως) die Voraussetzung und conditio sine qua non für die communio naturarum und communicatio idiomatum ist. Die Concordienformel hat unserer Ueberzeugung nach das unbestreitbare Verdienst, diese Einheit und

Mittheilung der Naturen und ihrer Idiome in der Person des Gottmenschen bekenntnißmäßig ausgesprochen und theologisch begründet zu haben. Freilich ist unsrer Meinung nach die altkirchliche Christologie — wie sich weiter unten ergeben wird — dadurch noch nicht „zum Abschluß gelangt" (vgl. Kählbrandt S. 344). Aber gefördert ist sie wesentlich im Rückblick auf das Chalcedonense. Die bloß negativen Behauptungen und Schrankensetzungen gegenüber dem Nestorianismus und Monophysitismus haben — wie auch Dorner zugesteht — einer tiefer gehenden Begründung des positiven Verhältnisses Platz gemacht. Der innere Entwickelungsgang des Dogmas drängte mit Nothwendigkeit dazu, wie neuerdings noch Frank (Theol. der Concordienformel III, 165 ff.) schlagend nachgewiesen hat. Wir bedauern, daß Kählbrandt mit Ignorirung dieser neusten Forschung sich ohne eingehende Prüfung dem Dornerschen Urtheil angeschlossen hat. In Folge dessen bewegt er sich in einem ähnlichen Selbstwiderspruche wie Dorner. Unrichtig ist es schon, die Lehre von der communicatio idiomatum als den letzten „speculativen Versuch" zu bezeichnen (a. a. O. S. 344), der unter den gegebenen und kirchlich sanctionirten Voraussetzungen von der Zweiheit der Naturen möglich war, um die Einheit der Person zur Darstellung zu bringen. Nicht speculatives Interesse brachte bekanntlich die Lehrer der Concordienformel zu diesem Versuch, sondern ein rein practisches Glaubensinteresse, im Zusammenhang mit der Versöhnungs- und Abendmahlslehre. Die Unzulänglichkeit der Beurtheilung Kählbrandts geht aufs deutlichste hervor aus dem — wie uns scheint — widerspruchsvollen Vorwurf den er erhebt. Wir verstehen es wohl, wenn die reformirte Dogmatik, wenn das reformirte Bekenntniß eben wegen der communicatio idiomatum, namentlich wegen des genus majestaticum oder auchematicum gegen die Conc. form. den Vorwurf des Monophysitismus erhebt, weil (Admon. Neost. p. 76) nulla natura secundum se ipsam recipit contradictoria und weil (Lambert Dannaeus Exam. libri de duabus in Christo naturis a M. Chemnitzio conscr. 1581, p. 104):

nihil quidquam, quod Deitatis ipsius proprium et essentiale est, ulli omnino rei creatae realiter communicari potest, nisi Deum quemdam novum nasci et fieri posse concedamus. Auch begreifen wir es vollkommen, daß jede Christologie, die zu grundsätzlicher pantheistischer Vermischung des göttlichen und menschlichen Wesens neigt, unzufrieden mit dem bloßen: humana natura capax divinitatis — der Concordienformel, wie seit Baur und Dorner mannigfach geschehen, den Vorwurf des Nestorianismus macht, sofern sie immer noch von der falschen Voraussetzung eines „Gegensatzes" beider Naturen ausgehe. Ja wir freuen uns in gewissem Sinne dieses doppelten Vorwurfs. Es ist ein negativer Beweis, daß die kirchliche Christologie die gesunde Mitte hält zwischen beiden Extremen. Die Angriffe neutralisiren sich und schießen über das Ziel hinaus, den Gegner im gegenüberstehenden Lager treffend. Aber wie man zugleich sie schmähen kann wegen der doch nestorianischen Zweinaturenlehre, wie Kählbrandt wiederholt thut (S. 345. 371 ff. 377), und zugleich von ihr behaupten, daß sie im Monophysitismus drin stecke, daß es ihr „nie ganz hat gelingen wollen, den Lebensnerv des Monophysitismus zu durchschneiden" (S. 346 u. f.) ist nur dann verständlich, wenn man sie — (mit Dorner) — gründlich mißversteht. Solch ein Mißverstand, oder vielmehr eine unerlaubte Mißdeutung ist es, wenn man die tiefe Anschauung der F. C. von der unio mystica der Gläubigen (non tantum dona Dei in credentibus habitare, sed ipsum Deum patrem, filium et spiritum s.) als einen Beweis dafür ansieht, daß in ihrer Lehre vom Glauben „die allgemeine Bestimmung des Menschen ausgesprochen sei, in das göttliche Wesen erhoben zu werden." Wenn das die F. C. behauptete, so träfe sie der Vorwurf pantheistischer Vermischung göttlicher und menschlicher Natur mit Recht. Es ist das aber so wenig der Fall, daß sie vielmehr zwischen der menschlichen Natur Christi und der der Gläubigen ausdrücklich einen Unterchied anerkennt, wie Kählbrandt selbst (S. 345) hervorhebt, weil die unio der letzteren keine unio personalis ist und weil Gott in

ihnen nicht corporaliter habitat (Sol. Dec. VIII, 690, 70 bei Müller). Inwieweit aber und ob überhaupt wegen einseitiger Betonung der Unveränderlichkeit der göttlichen Natur „die menschliche in doketischen Schein, in Nichts sich zu verflüchtigen drohe" (S. 345), werden wir weiter unten näher zu beurtheilen im Stande sein. „Erst wenn die Zweinaturenlehre aufgeopfert wird," meint Kählbrandt (S. 377), wird die wahrhafte Erniedrigung des Herrn, werden die Schriftstellen, die von ihr handeln, verständlich. „Ausgeschlossen soll die Anschauung bleiben, welche (nach Art der Concordienformel) göttliche und menschliche Natur in Christo derart scheidet (?), daß während die letztere einer Entwickelung unterliegt, die erstere in absoluter göttlicher Vollendung von dieser Entwickelung ganz unberührt bleibt" (S. 371). — Was thut denn also die Concordienformel? Scheidet sie oder vermischt sie die Naturen? Beides, — je nachdem die Gegner wünschen, daß sie Göttliches und Menschliches nicht gegensätzlich, sondern als Einheit fasse, oder aber nach moderner Anschauungsweise fordern, daß sie das Göttliche herabziehe in rein menschliche Entwickelung und Veränderlichkeit.

Der Grund dieser wenig mit sich selbst zusammenstimmenden Beurtheilung der Concordienformel liegt aber tiefer. Und das führt uns auf den dritten Hauptpunkt, den wir Kählbrandt gegenüber hervorgehoben und einer eingehenderen Betrachtung unterziehen müssen. Nicht die Concordienformel ist in sich zwiespältig, sondern die positive Christologie, wie Kählbrandt sie durchzuführen bestrebt ist. Die Einigung, die er zwischen Dorner und Thomasius versucht, scheint uns geeignet den Grundschaden der modernen christologischen Lehrgestaltungen deutlich vor Augen zu stellen.. Wir werden zunächst zu erweisen suchen, wie sich die Geringschätzung und Verachtung der Zweinaturenlehre im modernen Monophysitismus rächt, sodann wie dieser, mag er in der Form pantheistischer Vermischung des göttlichen und menschlichen Wesens oder in der Form der Kenotik auftreten, der Schrift widerspricht, endlich wie auf dem bekenntniß- und schriftmäßigen Grunde der Zweinaturenlehre im Zusammenhange mit der

Lehre von der communicatio idiomatum eine wissenschaftliche Fortbildung der Christologie möglich, resp. nothwendig ist.

Es ist bekannt, daß Dorner in seiner „Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi" die dritte und neueste Periode derselben als die Zeit der Versuche charakterisirt, „das Göttliche und Menschliche in Christo in gleicher Berechtigung und in wesentlicher Einheit zu betrachten" (II, S. 1017 ff). Von S. 1058 ab wird „die Grundlegung der neueren Christologie durch Schelling, Hegel und Schleiermacher" ins Auge gefaßt. Es ist zu bedauern, daß Kählbrandt in seiner kritischen Uebersicht nur die „beiden Hauptrichtungen" der Orthodoxie und des Rationalismus, oder — nach Dorner — der einseitigen Betonung des göttlichen und des menschlichen Factors in der Person Christi, ins Auge faßt. Dann hätte er schon nothwendig mit Dorner weiter gehen müssen. Er durfte doch „von den pantheistischen Versuchen einer Reconstruction der Christologie, auf Grundlage der neueren Philosophie," nicht „füglich Abstand nehmen"; denn hier ist nicht bloß nach Dorner der Höhepunkt und Abschluß der bisherigen Entwickelung zu finden, sondern Kählbrandt stellt sich ja ausdrücklich durch seinen christologischen Hauptsatz in die Reihe der modernen, pantheistisch gefärbten Christologen, nämlich mit dem z. B. auch in der Beyschlagschen „Christologie des Neuen Testaments" sich stetig wiederholenden Refrain: „daß die vollkommenste Daseinsform des Menschen und die vollkommenste Offenbarungsform Gottes sich decken." Wenn Kählbrandt das Schwerdt seiner Kritik gegen Philippi's „Christologie der Reformationszeit" mit aller Schärfe schwingt, warum stumpft es sich gegenüber der neueren Christologie ab? Sollte er dort seine Feinde, hier seine Freunde sehen? Klar scheint er sich in Betreff der polemischen Gruppirung nicht geworden zu sein, da er doch auch wiederholt — freilich ohne eingehendere Motivirung (S. 354. 366. 373) — erklärt, nicht „in Dr. Beyschlags Fußtapfen treten zu wollen." Ob er sie wirklich vermieden, wird das Folgende lehren.

Wenn wir in der modernen Christologie einen Zug zum Monophysitismus finden, so will dieser dogmenhistorische Terminus allerdings in etwas anderem Sinne verstanden sein, als in der altkirchlichen Entwickelung. Dort entstand der Monophysitismus aus einer einseitigen Betonung der göttlichen Natur in Christo, welche die Menschheit doketisch zu verflüchtigen und die ethische Entwickelung der Person Christi — auf welche die Antiochener mit Recht ein größeres Gewicht legten, — unmöglich zu machen drohte. [1]) Einerseits finden wir aber in der alten Kirche einen monophysitischen Standpunkt, der aus modalistisch-pantheistischer Trinitätslehre hervorgewachsen, sich mit dem modernen Sabellianismus und seinen monophysitischen Theorien berührt (wir erinnern an Beryll von Bostra, Photin, Marcell, Apollinaris); andrerseits neigt der modern-pantheistische Monophysitismus dazu, die historische Person Christi als vorübergehende Erscheinung der Idee zu fassen und auf diese Weise doketisch zu verflüchtigen, zum Mythus zu stempeln. Die Hegelsche Religionsphilosophie, nach welcher Gott es ewig an sich hat, Mensch zu sein, und die Menschheit nichts anderes ist als der sich selbst zu begrifflicher Selbsterfassung hindurcharbeitende Gott, weiß nichts von einer adäquaten Manifestation des Göttlichen in dem einzelnen historischen Individuum. Strauß negirt die Möglichkeit, daß die Idee sich in ein Exemplar der Gattung zu vollkommner Darstellung ergießen könne. Feuerbach sieht in den Menschen als solchen „das eigentliche Wesen Gottes." Nach Frauenstädt ist die ganze Weltgeschichte stetige „Menschwerdung Gottes." Gott und Mensch sind an sich eins. Der Mensch, der Gott denkt, ist Gott. Das ist ein logisch-speculativer, pantheistischer Monophysitismus, der für eine concret-geschichtliche Person des Gottmenschen selbstverständlich keinen Raum hat. Es darf aber nicht verkannt werden, daß die an Schleiermacher anknüpfende Christologie, obgleich von pantheistischem Mo-

1) Vgl. Dorner Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Zweite Auflage. II. S. 117 ff.

nophysitismus durchzogen, doch einen ganz anderen Grundcharakter trägt. Nicht das speculativ-logische, sondern der religiös-sittliche Moment tritt bei der Argumentation in den Vordergrund. Der verborgene Spinozismus der Schleiermacherschen Theologie, dieser Berührungspunkt mit der ihm sonst feindlichen Hegelschen Weltanschauung, macht sich in der Christologie weniger geltend. Christus wird vielmehr zum Ideal der Religiosität. Die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins ist „das Sein Gottes in ihm" (Glaubenslehre II, § 94). Das „geschichtliche Einzelwesen" (§ 93) wird zwar anerkannt, aber nur als Offenbarung des „Urbildlichen" d. h. „das Urbildliche mußte in ihm vollkommen geschichtlich werden und jeder geschichtliche Moment desselben zugleich das Urbildliche in sich tragen." — „Das eigentliche Sein Gottes in Christo" war also nichts anderes als vollkommne Offenbarung des Menschlichen; Christus ist Urbild der religiösen Menschheit und daher, ja lediglich in diesem Sinne Gottes Sohn, Gottmensch, von allen übrigen nur unterschieden durch die Absolutheit seines Gottesbewußtseins. — Hier tritt der Unterschied des alten und neueren Monophysitismus klar zu Tage. Dort wird auf das Göttliche, auf die ewig präexistente Person des Gottessohnes der Hauptnachdruck gelegt und die Menschheit desselben absorbirt. Hier tritt der religiöse Mensch als Gottessohn in den Vordergrund und seine ideale Urbildlichkeit wird als mit der geschichtlichen Erscheinungsform sich denkend angesehen. Weil aber ausdrücklich die beiden Seiten als identisch gefaßt werden, nur hier mit Betonung des religiös-ethischen und personbildenden menschlichen Momentes, so haben wir ein Recht, diese Richtung als modernen Monophysitismus zu bezeichnen, bei welchem eine sabellianisch gefärbte Auffassung der Trinitätslehre, näher der Gottessohnschaft die Voraussetzung bildet.

Eine Umsetzung der Menschwerdung Gottes in die Gottwerdung des Menschen auf dem Wege ethisch-religiösen Processes findet sich unzweideutig auch bei Rothe (Theol. Ethik Bd. II, § 528. 530. 544 ff. 564). „Der Proceß der religiös-sittlichen Lebensentwickelung des zweiten Adam ist gleich wesentlich beides, eine stätige

Menschwerdung Gottes und eine stätige Gottwerdung des Menschen, indem auf Seiten jedes von beiden die Tendenz seiner Lebensentwickelung gleichmäßig die ist, mit dem anderen schlechthin Eins zu werden." — „Allmälig vollzieht sich die reale Vereinigung Gottes mit ihm oder seine reale Vereinigung mit Gott, — welches beides schlechthin coincidirt." — Daher „vollendet sich auch die Menschwerdung Gottes erst in der Menschheit." Christus ist nur der Anfang. Auf dem Gipfelpunkte der Geschichte des irdischen Schöpfungskreises ist das Menschsein Gottes zu seinem Menschheitsein — nämlich in dem organischen Complex der dem zweiten Adam angeeigneten geistigen menschlichen Individuen — potenzirt.

Wir thäten offenbar Unrecht, wollten wir Dorner's Christologie mit der Schleiermacherschen und Rotheschen auf einen Boden stellen. Er erkennt die personbildende Potenz des λόγος nicht bloß im Allgemeinen an (II, 1213 u. f.), sondern faßt den Logos selbst persönlich. „Sein persönlicher Wille hat die Einigung der Naturen gesetzt" (II, 563). Aber die Person des Gottmenschen wird doch erst allmälig durch ethischen Proceß. „Es bedarf eines fortgesetzten Actes der Menschwerdung des Logos; dieser Mensch (Jesus) wird immer mehr die weltwirkliche Ausprägung des ewigen Sohnes" (II, 1273). „Das Kind Jesus ist noch nicht gottmenschliche Person. Die gottmenschliche Person kann nur Resultat des Processes actueller Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen sein." Und diese allmälige Ineinsbildung [1]) wird bei Dorner getragen von dem

1) In Betreff derselben sind vorzugsweise zu vergleichen die Aufsätze in den Jahrbb. für deutsche Theologie „über die Unveränderlichkeit Gottes" Bd. I, S. 396. Anm.: „die relative Nichtvollendung der unio mit dem Logos ist die Voraussetzung, welche den Proceß der Einigung sollicitirt und im Fortgange erhält." Daher auch der von Thomasius (Christol. zweite Aufl. II, S. 193 ff.) ausgesprochene Vorwurf des Nestorianismus, der mir hier, d. h. Dorner gegenüber nicht am Ort zu sein scheint, 1) weil Dorner von vorn herein die beiden Naturen in ihrer principiellen und wesentlichen Einheit auffaßt, was der rationalisirend-deistische Nestorianismus nie gethan; und sodann: 2) weil Dorner die factische unio und zwar auf Grund der personbildenden Macht des Logos als Grundvoraus-

Hintergrunde seines Lieblingsgedankens, nach welchem er die gesammte Entwickelung der Christologie schematisirt hat, von dem Gedanken: daß „jede von beiden Naturen — die Gottheit und Menschheit — die andre als ihr Eigenes wissen solle, das sie nicht bloß **habe,** sondern auch **sei,** indem jede von beiden erst damit ihrem Begriffe genügt, daß sie auch die andre werde" (II, S. 618 f. vgl. S. 537). Das ist doch ein durchaus monophysitischer Gedanke in pantheistischer Gestalt. Denn: begrifflich fordern sich beide. Ja, „die Gottheit erreicht erst dadurch ihren Begriff, ihre Wahrheit, daß sie die Menschheit an sich habe." Also: „Offenbarungsform der Gottheit und Daseinsform der Menschheit decken sich." Oder: „Gottheit und Menschheit sind an sich eins!"

Wir wissen wohl, daß in diesen letzteren Sätzen Consequenzen liegen, die Dorner selbst zu ziehen weit entfernt ist. Das aber scheint uns ein Stück Halbheit zu sein, welche der modernen Vermittelungstheologie überhaupt eignet. Bei weniger vorsichtigen und besonnenen Vertretern derselben erscheinen jene Consequenzen schon viel nackter gezogen. Die Idee von der absoluten Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes auch abgesehen von der Sünde, zur Vollendung der Schöpfung, wurzelt in jenen Prämissen. Nicht bloß Gottes Liebe, nein Gottes Wesen und Begriff strebt zur Selbstmanifestation in der Welt, schließt in sich die Necessitation der Menschwerdung. In der angelegten Gottesbildlichkeit des Menschen, in dem Offenbarungstriebe der Gottheit liegt nicht sowohl das Motiv und die Möglichkeit dazu — was wir zugestehen würden — sondern die gleichsam metaphysische Nothwendigkeit.

Selbst der vorsichtige Nitzsch verläugnet seine Schleiermachersche Herkunft nicht, wenn er — ächt modern zwischen Schl. und Hegel vermittelnd — in seinen acad. Vorträgen über christl. Glau-

setzung hinstellt. Freilich ist diese unio nur im Potenzzustande zu denken. Darin liegt aber eher der verborgene Keim eines Monophysitismus, als eines Nestorianismus.

benslehre (S. 101 f.) folgenden Satz der neueren Speculation als ächt christlich anerkennt: „Gott hat die Menschheit an sich als Moment, die Menschheit Gott; es ist überhaupt des Menschen Wesen, daß er göttlich ist, überhaupt Gottes Wesen, daß er sich vermenschlicht."

Ueberall spuckt dieser pantheistische Gedanke in den modernen Constructionsversuchen auf christologischem Gebiete; — von den Kenotikern sehen wir noch vorläufig ab. Bei ihnen treten allerdings andre Motive und Grundanschauungen ein, obgleich die Berührungspunkte, wie wir später sehen werden, nicht fehlen. Aber wo wir hinblicken auf dem Gebiete der Schleiermacherschen Theologie der Neuzeit, — überall derselbe Refrain. Der Mensch, weil gottesbildlich, trägt die Gottheit in sich. Daher Gott nothwendig menschlich wird. „Die Menschwerdung" sagt Weisse in seiner „philos. Dogmatik" (I, S. 500) ist nur „die Ausprägung des einheitlichen Charakters oder Charakterbildes der Gottheit." — Der Sohn ist „die innergöttliche ideale Welt, zur Verwirklichung in realer Persönlichkeit bestimmt." — Aehnlich spricht sich Redepenning aus (prot. K.-Zeitung 1854 Nr. 9 S. 200 f.): „Was im Vater ewig vorhanden war und in seinem Bewußtsein lebte als eine geistige Wirklichkeit, das Urbild der Menschheit, ist in Christo zur wirklichrn Erscheinung gekommen nnd in ihm die Offenbarung Gottes, das in der Welt sich darstellende Ebenbild Gottes vollendet. Der innerste Brennpunkt der allmäligen Durchgöttlichung der Welt ist der Herr, der erste wahre Mensch, der ganz das war, was schon von Anbeginn die Menschheit sein sollte, das ungetrübte Bild der Gottheit, und der nun Allen sich zu eigen giebt, sein Bild Allen leiht und einprägt, und Alle seiner göttlichen Natur (? d. h. seiner menschlich-urbildlichen, denn beides ist Eins) theilhaftig machen kann." — „In Christo ist das Urbild der Menschheit und die vollendete Offenbarung Gottes Eins!" — Kählbrandt wird hier die Verwandtschaft mit dem von ihm ausgesprochenen Grundgedanken nicht verkennen.

Am unzweideutigsten tritt die Vermischung des göttlichen und menschlichen Momentes in der Person Christi hervor in Beyschlags

und Schenkels Christologie. Man kann diesen Monophysitismus kaum ohne Mißverstand einen pantheistischen, man müßte ihn eher einen panhyristischen nennen. Aber die Allsohnschaft hat doch zu ihrem Hintergrunde die Allgottheit, oder die usurpirte Gottgleichheit, die dem Menschen und seinem Geiste als solchen, insbesondere aber dem „absolut religiösem Menschen" eignen soll. Freilich meint Beyschlag (S. XXXII), daß die „moderne Anschauung — da beide, Gott und Mensch, als ethische Wesen, als Persönlichkeiten gedacht seien — in dieser Beziehung vor aller Gefahr einer pantheistischen Vermischung beider behütet sei." — Aber gleich darauf heißt es: „nach der Schrift ist die Idee des Menschen wesentliches Moment des göttlichen Wesens, und ebenso ist die Idee Gottes wesentliches Moment im Wesen des Menschen." Jetzt heiße es: „θεῖα πάντα καὶ ἀνθρώπινα πάντα" (S. XXXIV)! — Gewiß. Ist das aber kein Pantheismus? Es liegt eine Wahrheit und stimmt mit unsrer obigen Bemerkung S. 11 überein, wenn Beyschlag S. 5 sagt: „Es ist heute — anstatt des alten doketischen Monophysitismus — ein ebjonitischer Monophysitismus, dem so viele zuneigen, im Widerspruch gegen die Kirchenlehre, die in Christo ein undenkbares Doppelwesen lehrt. Uns Kindern der Neuzeit ist es das Selbstverständliche, Zweifellose, daß Christus Mensch war im ganzen vollen Sinne des Wortes." Dieser Mensch ist „als der wahre heilige Mensch der menschgewordene Gott (S. 39)." — „Da die menschliche Natur als solche zur Gottgemeinschaft angelegt ist, so muß der Mensch, in welchem diese Anlage eine vollkommene ist, absolut gotteins sein, die Fülle der Gottheit (Col. 2, 9) zum Inhalt seines menschlichen Daseins haben, die vollendete Uebersetzung des göttlichen Wesens ins Menschliche sein." Freilich erkennt Beyschlag in thesi wiederholt „den Unterschied zwischen Christus und andern religiösen Menschen" an (S. 39 der Vorr. und sonst). Denn „in Christo mache der (— aber unpersönlich zu denkende —) Logos nach seiner ganzen Fülle, das ewige Ebenbild in seiner Absolutheit, Princip und Potenz seiner Persönlichkeit aus; bei anderen Menschen sei der Logos

nur das „Licht des vernünftig sittlichen Bewußtseins." — Aber immerhin ist dieser Unterschied doch nur ein gradueller, wie zwischen Urbild und Ebenbild. Denn „der Logos ist das personbildende in jeder menschlichen Persönlichkeit" (S. 173). Und: nur uneigentlich kann Jesus als „menschgewordener Gott" bezeichnet werden. Vielmehr ist er vor allem „der Menschensohn" (S. 10 ff.) und lediglich als solcher der „Gottessohn." Auch sei er nicht aus einem Gott oder göttlich präexistentem Personzustande Mensch geworden, sondern habe sich das „Gottsein erst allmälig auf ethischem Wege errungen." Seine Präexistenz sei nur eine ideale (im platonisch realistischen, nicht im nominalistischen Sinne), wie jeder Mensch in Gott und seinem Logos präexistire. Der Logos sei nur Princip, und zwar „werdefähiges Princip." In Christo sei er persönlich, d. h. menschliche Person geworden. Es komme daher Christo Gottheit zu, aber (S. 135. 147) „eine verliehene, gewordene" Gottheit. Daher wird auch Jesus als „Gegenstand der Anbetung" anerkannt (S. 117. 129). In welchem Sinne Beyschlag diese auf ethischem Wege gewordene Gottgleichheit (S. 179) auffaßt, geht aus seinem Schlußresultat (S. 254 f.) hervor. „In dreifacher Potenz erscheint die Gottheit Christi: 1) als Idee im Vater; 2) im vollkommen ethischen Proceß auf Erden; 3) in der Verklärung und Erhöhung, so daß ihm als nunmehr unsterblichen und allwaltenden Mittler die allgemeine Anrufung und Anbetung gebührt; aber auch in dieser höchsten Form ist seine Gottheit eine gewordene, vom Vater geschenkte." — Wie wenig ernst es B. mit dieser ächt socinianischen, „gewordenen Gottheit" des Sohnes nimmt, geht daraus hervor, daß er alle Christen als υἱοὶ θεοῦ zu „derselben Herrlichkeit und Vollendung kommen" läßt.

Der tiefste Grund aber dieser Anschauungsweise liegt in seinem pantheistisch oder sabellianisch gefärbten trinitarischen Gottesbegriff (S. 250 f.). Gemahnt es uns nicht an Hegelsche oder Schellingsche Theorien, wenn es heißt: „die Idee der Welt ist ein wesentliches Moment des dreieinigen Gottes. Sie bildet den unterscheidenden Charakter der zweiten von der ersten Hypostase. — Gott setzt sein

eigenes Wesen in einer zweiten Existenzform, in der Form des Andersseins, also nicht wieder als fertige Person, sondern als werdefähiges Princip, nicht wieder als puren Gott, sondern als Inbegriff aller Kreatur" (vgl. S. 168: Logos gleich Weltprincip).

Hier wird der Unterschied von Gott und Welt, von Gott und Mensch, von Christo und dem Christen ein durchaus fließender. Die „vollkommenste Daseinsform des Menschen und die vollkommne Selbstoffenbarung Gottes decken sich," oder — nach Beyschlags Ausdruck: „die Idee der Gottessohnschaft ist mit der Idee der Menschensohnschaft congruent." Wir zweifeln daran, daß gläubige Theologen der Neuzeit, welche soweit in der Vermischung des Göttlichen und Menschlichen ausdrücklich nicht gehen wollen, sich über die Tragweite ihrer Behauptungen volle Rechenschaft geben, indem sie den metaphysischen Begriff der Gottessohnschaft fallen lassen und auf halbem Wege meinen stehen bleiben zu können. [1])

Vollkommen nackt tritt aber die Identificirung der Gottes- und Menschensohnschaft bei Schenkel zu Tage, nicht etwa erst in seinem „Charakterbild" und dem oben genannten neuesten Machwerk „Christenthum im Einklange mit der Culturentwickelung" [2]), sondern auch

1) So z. B. Weizsäcker in seinen beiden Aufsätzen in den Jahrbb. für deutsche Theologie 1857, S. 154 ff.: „das Selbstzeugniß des johanneischen Christus" und 1862, S. 619 ff.: die johanneische Logoslehre. Hier berühren sich viele Grundgedanken mit der Beyschlagschen Theorie, weshalb dieser sie utiliter acceptirt (S. 158 f.). „Selbst da" — sagt W. — „wo der johanneische Christus die Gottgleichheit ausspricht, schließt sie nicht einen solchen Besitz göttlichen Lebens in sich, welcher jenseits der menschlichen Selbstbethätigung liegen würde" (S. 665). Vgl. 1857, S. 205. 207 f.: „Sohnschaft und Gotteinheit liegt im Bewußtsein Jesu, aber kein göttliches Selbstbewußtsein." „Wir suchen das Wesen des Gottmenschen in einer wahrhaft menschlichen Lebensentwickelung zu begreifen." Aehnlich Köstlin „joh. Lehrbegriff S. 98." Vgl. dagegen Weiß joh. Lehrbegriff S. 249 ff. Selbst Männer wie Hofmann (in Leipzig) scheuen sich nicht von einem „Niederschlag gottmenschlichen Bewußtseins" im Gewissen des Wiedergeborenen zu reden (Lehre von dem Gewissen 1866, S. 215; vgl. Dorpat. Zeitschr. 1866, S. 595).

2) Wir können nicht umhin, dieses flüchtig hingeworfene, von Phrasen strotzende, von Frivolitäten überfließende, jeglichen wissenschaftlichen

schon in der „Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens." „Christus weiß sich als den, welchen Gott von Ewigkeit her (Präexistenz!) zum Menschensohne, zur vollkommenen persönlichen Selbstoffenbarung der Idee der Menschheit ausersehen und ewig persönlich in sich gewußt hat. — Insofern hat Christus allerdings ewig in Gott präexistirt, als der Vater ihn von Ewigkeit her auserwählt hatte, die Idee des Menschen innerhalb der geschichtlichen Entwickelung des Menschengeschlechts in vollkommener Reinheit und Wahrheit darzustellen" (II, S. 710 f.). Auf S. 692 kann Beyschlag, trotz seiner Protestation gegen die Genossenschaft mit Schenkel, seine ganze Logos-Theorie, in welcher im Grunde nichts neu ist [1]), schon dargelegt finden. Denn da heißt es: „Eine Spannung zwischen Göttlichem und Menschlichem, Unendlichem und Endlichen besteht in Wirklichkeit nicht. Vielmehr ist das Absolute als solches schon in dem Endlichen (und zwar bewußt im Gewissen), andrerseits ist auch das Endliche in dem Absoluten und zwar im Logos, im ewigen

Werthes entbehrende Elaborat als ein immerhin merkwürdiges Document der von Strauß dem Verf. vorgeworfenen (vgl. die Halben und die Ganzen 1865, S. 63) „Falschmünzerei" hervorzuheben. In christologischer Beziehung sind von Intresse S. 192 f. — S. 194 heißt es: „Er (Christus) hat sich nie göttliches Wesen beigelegt: er will uns nur die Gottheit, entkleidet von dem Glanze überirdischer Herrlichkeit, in der liebenswürdigen (!) Gestalt eines ächten und wahren Menschen bringen (NB. Schenkel ist erbitterter Gegner der Kenotik!) — So war er also sittlich eins mit dem Vater. Er war grade in seiner reinen und wahren Menschheit göttlich. Diese Gotteinheit hat er auch in seinem Berufsleben sittlich vollkommen bewährt." — In rührender Selbstbewunderung meint schließlich (S. 197) Schenkel: „jetzt habe endlich die Stunde geschlagen, in welcher die Christenheit berufen sei, aus dem Schleier der Wundersage mit Hülfe der (gereinigten) ursprünglichen Quellen, die Grundzüge eines wahrhaft geschichtlichen, menschlich wohlthuenden Bildes von Jesus zu entwerfen." — „Als Menschensohn hat Christus sich bezeichnet, ob er sich selbst die Würde eines Gottessohnes beigelegt, ist nicht ganz sicher." — !! — Sapienti sat!

1) Darauf hat sogar Fr. Nitzsch in seiner sonst paneghrischen Anzeige des Beyschlagschen Buches — Jahrbb. für d. Theol. 1866. III. S. 565 f. — hingewiesen, indem er mit Recht dessen trinitarische Anschauung und Christologie mit der Berylls von Bostra identificirt.

göttlichen Weltgedanken, der in Christo Persönlichkeit geworden ist." Es bleibt nach Schenkel (S. 709) „unverbrüchliches Schriftzeugniß, daß der Mensch, wie er sein soll und die Menschheit, wie sie von Gott zum Heile berufen ist, Sohn Gottes ist. Gott hat von Ewigkeit her die Menschheit darauf angelegt, in Einem centralpersönlichen Menschen den ganzen Inbegriff des Heiles, die vollkommene Idee der Menschheit zu offenbaren. — Christus ist der Mensch (S. 706), in welchem das vollkommene Urbild der Menschheit und das vollendete Ebenbild der Gottheit als in einer wirklichen geschichtlichen Centralpersönlichkeit sich zusammengeschlossen hat."

Also: der allmälig werdende Gottmensch, die auf dem Wege ethisch-religiöser Entwickelung sich vollziehende Ineinsbildung des Menschen Jesus mit dem göttlichen Logos, der schließlich gottgewordene, vergottete Mensch — das ist der einheitliche Grundgedanke dieser halb rationalistischen, halb mystischen, halb ebjonitischen, halb doketischen, halb nestorianisirenden, halb monophysitischen Christologie, die ihren — auch wissenschaftlich und speculativ unhaltbaren Standpunkt, namentlich in der Idee eines von einem bestimmten terminus a quo erst beginnenden Gottes, oder in dem Gedanken eines puren Menschen, den sie auf dem Wege der Vergottung Gegenstand der Anbetung werden läßt, culminirt. [1])

Es läßt sich denken, mit welcher Erbitterung diese Christologen

1) Am auffallendsten, allen Socinianismus überbietend, sind in dieser Beziehung die Widersprüche in Beyschlags Buch zusammengearbeitet. An verschiedenen Stellen sagt B. mit einer gewissen Emphase: „eine göttliche Persönlichkeit ist ein über alles Werden Erhabenes" (vgl. S. 135. S. 147). Hier gilts den Kenotikern Opposition zu machen. Und doch scheut er sich nicht S. 118 f. zu sagen: „Christo komme allerdings nach Petrus (Act. 2, 36) Gottheit zu, aber eine verliehene, gewordene." — „Die Anrufung eines Menschen war bei den Israeliten nur möglich, wenn sie ihn für göttlichen Wesens erkannten" — und „Jesus soll als Gegenstand der Anbetung anerkannt werden" (S. 117) und doch — ist er nicht Gott. — Ja, das „absolute Sein Gottes in Christo" wird ausgesprochen (S. 115) und doch ist er nur der urbildliche Mensch (S. 77; 83 u. f.), dessen Verhältniß zum Vater ein rein ethisches ist (S. 74).

gegen die sogenannte neuere Kenotik zu Felde ziehen, welche wir jedenfalls als das tiefere und ernstere Extrem bei den verschiedenen entgegengesetzten Möglichkeiten gläubiger Reconstructionsversuche des Dogmas anzusehen haben. Denn hier ist 1) positive Anerkennung des persönlich präexistirenden Logos; 2) wirkliche Incarnation des göttlichen Ich in der menschlichen Erscheinung Jesu; 3) in Thesi wenigstens Behauptung und Bekenntniß der wahrhaften Gottheit Christi vom Moment der unio personalis an.

Ein Recht zu so erbitterter Polemik, wie sie nicht bloß der geistvolle und besonnene Dorner (Christol. II, S. 1264 ff.; Jahrbb. f. d. Theol. I, S. 417 f.), sondern namentlich Beyschlag (a. a. O. S. XXXIV ff. u. S. 184 f.) und Schenkel (Dogm. II, S. 679 ff.; Charakterb. Jesu S. 3 f.) gegen die Kenotiker führen, scheint uns jedenfalls nicht vorhanden zu sein. [1]) Denn der Hauptvorwurf, den sie mit einem gewissen Recht machen: nach der modernen Theorie der κένωσις werde ein Gott oder der ewig persönliche Logos und Gottessohn in einen Menschen, in eine Creatur verwandelt, indem ihm die göttlichen Eigenschaften genommen werden, und ein bewußt- und willenloser

1) Beyschlag erklärt a. a. O. sich nicht den Kenotikern anschließen zu können, weil er „ihre Theorie nicht in der Schrift begründet findet" und sich scheut, das „unwandelbare Wesen des dreieinigen Gottes — (so redet dieser moderne Socinianer und Antitrinitanier!) — hineinzuziehen in einen unzulässigen Verwandlungsproceß." — „Kann man wohl etwas Stärkeres gegen die wesentliche Gottheit des Logos unternehmen," — meint Beyschlag S. 194 in Bezug auf die kenotische Deutung des Ebräerbriefes — „als ihn für ein wesentliches Thun und Verhalten Gottes (nämlich während der status exinanitionis) für entbehrlich zu erklären," — das sei einfach „eine Absurdität!" — Schenkel stellt sich sehr ungebehrdig über die Christologie des Dr. Thomasius, die „voller Widersprüche" sei. In der principiellen Gegenposition gegenüber den Kenotikern geht er zu weit und schießt übers Ziel, indem er jede Offenbarungsmöglichkeit und Innergeschichtlichkeit Gottes durch den Satz aufhebt: „Ein Gott, der sich selbst beschränkt, ist ein Gott, der aufhört Gott zu sein." Hier ist es vollkommen unklar gelassen, ob die Selbstbeschränkung sich auf das Weltverhältniß (Offenbarung) oder auf das Wesen bezieht. Jene ist möglich, diese nicht. Vgl. die treffliche Entwickelung bei Dorner: über die Unveränderlichkeit Gottes a. a. O. S. 622 f.

Gott eine „pure Absurdität" (Beyschlag) sei; — dieser Vorwurf fällt auf jene Christologen selbst zurück, sofern sie nicht bloß — wie Dorner vorsichtig noch thut — eine allmälige Ineinsbildung des menschlichen und göttlichen Factors lehren, sondern gradezu eine zeitlich beginnende persönliche Gottheit, eine wahrhaft heidnische Geburt eines allmälig anbetungswürdig werdenden Wesens. Mag man für das Gottsein eines persönlichen Wesens einen terminus ad quem oder terminus a quo setzen, es bleibt so wie so eine — Absurdität. [1])

Aber wir haben nicht nach menschlichen Vernunftgründen zu urtheilen, sondern nach der Schrift und gemäß der Glaubensanalogie.

Orientiren wir uns vorerst über den Charakter der modernen Kenotik, und sehen wir zu, worin sie sich doch — trotz des scharfen Widerspruches, — mit dem bisher betrachteten Extrem berührt. Beyschlag deutet den betreffenden Berührungspunkt richtig an, wenn er einmal (S. 34 der Vorr.), freilich in crassem Widerspruch mit der oben citirten Stelle, sagt: „Auch die Kenotiker kommen mit mir zusammen in der wesentlichen Tendenz ihrer Theorie: der in Werdeform sich umsetzende Logos!" — Die Präexistenzfrage mache allerdings einen Unterschied zwischen ihm und jenen Kenotikern. „Aber die Kenotiker denken die Präexistenz in einer Daseinsform, die doch sogleich aufgehoben werden muß, um es zu einer menschlichen Entwickelung zu bringen." In der Tendenz jedoch, „über die Zweinaturenlehre hinauszukommen und zu einer wahrhaft menschlichen Anschauung Jesu zu gelangen," weiß er sich mit den Kenotikern eins. [2])

1) „Das ist ja doch klar" — sagt Beyschlag gegen die Kenotiker — „daß eine ewige gottheitliche Person nichts werden kann, weil sie ja bereits absolut ist" (S. 247). Aber ists von diesem Standpunkt der Betrachtung nicht ganz ebenso sinnwidrig, ein Geschöpf, einen Menschen, Gott d. h. absolut werden zu lassen? Vgl. S. 56. 118 f, S. 174 u. f. Nach S. 200 soll doch „die ethisch vollendete Entwickelung Christi ausmünden in eine metaphysische Einheit mit Gott." — „Christus wird der religiös absolute (!!) Mensch." — Es gemahnt uns an das: Eritis sicut Deus — der Schlange.

2) „Sie sind nicht heterodoxer als Thomasius" — hatte ihm auf dem Altenburger Kirchentage nach seinem christologischen Vortrage „ein anerkannter Kenner dieser Dinge" gesagt. Vgl. Vorr. S. 34 f. — In der That, eine feine Art der Selbstvertheidigung durch zarte Verunglimpfung Anderer! — Wie naiv Beyschlag sich übrigens in Selbstwidersprüchen zu bewegen versteht, zeigt ein Vergleich der oben citirten Stelle mit einer anderen (S. 184 ff.), in welcher er durchführt, daß die Kenotiker es zu einer „wahrhaft menschlichen Entwickelung Jesu" nicht bringen, weil nach ihrer Theorie seiner Person kein menschliches Ich, sondern das des Logos zu Grunde liege.

Darin liegt ein sehr wahres Moment. Auch diesen Christologen ist die Zweinaturenlehre ein Dorn im Auge. Soll Christus — was vor Allem Postulat des Glaubens sei — als wahrhafter Mensch gelebt, gelitten und geendet haben, so muß er die göttlichen Eigenschaften, wenigstens die transeunten, gänzlich aufgegeben, ja sich sogar seines Bewußtseins und göttlichen Willens entäußert haben, — so König, Sartorius, Liebner, Thomasius, v. Hofmann, Delitzsch, Gaupp, Steinmeyer, Schmieder, Hahn, Riehm, Ebrard, Geß, — ja, wie uns scheint, auch Zezschwitz und Frank, wenn gleich schwankend, neigen zu dieser Auffassungsweise [1]);

1) Wir thäten Unrecht, wenn wir Zezschwitz und Frank ohne Weiteres auch zu den Kenotikern zählten. Zezschwitz (apol. Vortr. S. 338) erklärt ausdrücklich: „jeder Versuch, das Geheimniß der Menschwerdung dadurch zu erklären, daß Gott, wie man sagt, Eigenschaften ablege, um Mensch zu werden, kann nie befriedigen." Allerdings „in dem Rahmen menschlicher Gotteskindschaft muß die Gottessohnschaft Christi sich bewähren, kann sich aber so auch nach ihrer höchsten Wesensart trotz der Beschränkung unverloren erhalten" (S. 342). Dennoch ist bei Zezschwitz die „Entäußerung der göttlichen Herrlichkeitsoffenbarung" S. 348 f. soweit behauptet, daß „eine Selbsthingabe des eigenen Bewußtseins (des Logos) in menschliche Schranken" gelehrt wird, „ein Aufgeben gleichsam alles Selbstlebens, um uns zu dienen, bis zum tiefsten letzten Leiden." Den Widerspruch, der darin für das „Gotteswesen, das in sich unveränderliche" liegt, fühlt Zezschwitz wohl. Aber die Lösung soll in dem Sohnescharakter liegen, sofern der Sohn „seinen ewigen Seinscharakter nur umsetzt in die entsprechenden creatürlichen Formen." — Also doch „Umsetzung?" Was heißt das anders als Verwandlung, Verwandlung des ewigen Sohnes in ein menschliches Ich, mit Drangeben selbst des göttlichen Bewußtseins? — Noch schwebender und ungewisser gestaltet sich die Sache bei Frank (Theol. d. Concordienformel III. S. 272. S. 292. 303). Er stimmt zunächst der Concordienformel zu, daß „auf das Wesen und die Eigenschaften des Logos an sich gesehen, gar nicht davon die Rede sein könne, daß demselben in der Zeit etwas beigelegt wäre, was er nicht von Ewigkeit her und auch im Stande der Erniedri-

ein in der That imposanter Chorus gläubiger, zum Theil entschieden lutherischer Männer. Gott sei Dank, daß wir uns als Christenmenschen und Theologen durch menschliche Autoritäten nicht brauchen imponiren zu lassen, sondern Recht und Pflicht der Forschung, der Selbstprüfung behalten.

Jedenfalls scheint uns das festzustehen, daß hier die Einheit der Person auf Kosten der wesenhaften Gottheit behauptet wird, sobald man soweit geht (wie namentlich Geß, das enfent terrible der Kenotiker [1]), mit welchem daher auch Thomasius nicht zusammengeworfen sein will [2]), thut), den präexistenten Logos sich in eine menschliche Seele, in menschliche Geistes-, Denk- und Willensart umsetzen zu lassen. Da haben wir den nackten Apollinarismus mit ebjonitischer Färbung. Denn wo bleibt da noch eine Spur von wirklicher Gottheit Christi. Wir sind allerdings die „zwei Naturen" losgeworden, aber haben auch unseren Heiland, den Versöhner verloren, der nur als Gott die Welt erneuern, den Tod überwinden, das Leben sein und bringen und uns neuschöpferisch und mittlerisch wiederherstellen kann. Freilich protestiren nun die meisten der genannten Theologen aufs entschiedenste gegen die Verwandlungstheorie. Ob diese ihre protestirenden Behauptungen mit dem eignen vorausgesetzten Princip stimmen, ist eine andre Frage.

Thomasius wahrt am entschiedensten die göttliche Natur und das göttliche Ich des erniedrigten Gottmenschen. Auch erkennt er das „Postulat der beiden Naturen" ausdrücklich an (a. a. O. II,

gung ohne Abzug und Veränderung besessen hätte." Aber „diese thatsächliche Schranke, womit allerdings jeder falschen Lehre von der Entäußerung ein Damm entgegengesetzt wird, schließt doch gar nicht das Andere aus, daß auch dem kraft seiner freien Liebe in endliche Form menschlichen Bewußtseins und menschlichen Gehorsams gegen den Vater eingetretenen Logos eine Restitution der aufgegebenen Seinsweise (?) nach seinem eigenen Willen durch den Vater zu Theil geworden ist." Vgl. S. 269, wo — wie uns scheint vergeblich — diese Anschauung mit der Conc. Form. zu vereinigen versucht wird.

1) Vgl. Geß Lehre von der Person Christi S. 294. 303 f. 334.

2) Vgl. Thomasius a. a. O. II. S. 69 f.

S. 9 f.). Kählbrandt thut ihm Unrecht, wenn er ihn (S. 350) als Zeugen dafür aufstellt, daß bei ihm die „gegensätzliche Fassung der beiden Naturen schwinde." Allerdings hat nach ihm (Thomasius) der Mensch „die Bestimmung, die absolute Persönlichkeit in den Schranken der Endlichkeit abbildlich darzustellen" (I § 17; II, S. 2). Aber er leitet daraus ausdrücklich nur „die Möglichkeit der Menschwerdung ab," leugnet aber die an sich seiende Nothwendigkeit und protestirt ausdrücklich gegen die Wesenseinheit. Auch ist ihm nicht die Gottmenschheit, sondern nur die Gottesmenschheit (ethisch bedingte Gemeinschaft mit Gott, Kindschaft) die vollkommenste Daseinsform oder die Vollendung des Menschen. [1]) Alle diese Behauptungen sind aber nicht im Stande, die positiven Grundgedanken seiner Kenosislehre zu entkräften und vor höchst bedenklichen Consequenzen zu schützen. Wir freuen uns der vollen persönlichen Glaubensgemeinschaft mit Thomasius und schenken dem Ernst seiner Cautelen das vollste Vertrauen. Sie haben für uns aber nur den Werth eines persönlichen Bekenntnisses. [2]) Sein Theologumenon bleibt

1) Vgl. Thomasius: Lehre von Christi Person und Werk. 2te Aufl. II. S. 2: „Es giebt keine Identität göttlichen und menschlichen Wesens und keinen Proceß, durch welchen hindurch sie sich mit sich selbst vermittelte; denn Gott ist die absolute Persönlichkeit und als diese in sich selbst vollendet, die Menschheit aber seine Creatur und als solche kein Moment seines Begriffs, nicht wesenseins mit Gott, vielmehr Product seines Willens, Werk seiner Hände. — Die Bedeutung der Menschwerdung ist nicht die Realisirung der Idee der Menschheit; sie wäre realisirt und vollendet worden, ohne Sünde auch ohne Gottmensch." Vgl. Bd. I. § 21. 26. — Bd. II. S. 58 f.: „In der Gottesbildlichkeit liegt die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes, jedoch nur im Allgemeinen, d. h. es zeigt sich, daß in der menschlichen Natur kein Hinderniß für eine reale Einigung mit Gott liege; — keineswegs aber erklärt sich daraus, weder die specifische Eigenthümlichkeit des Verhältnisses, mit dem wir es beim Gottmenschen zu thun haben, noch der Act durch den es geworden ist. — Wir sind im besten Fall immer nur Gottesmenschen und wissen uns stets tief unter Christo dem Gottmenschen, als dem Gegenstande unseres Glaubens und unserer Anbetung." II. S. 69 f. protestirt Thomasius gradezu gegen die Geßsche Verwandlungstheorie; Christus — das gesteht er selbst zu — wäre dann weder wahrer Mensch, noch wahrer Gott.

2) So z. B. wenn es — mit voller Plerophorie des Glaubens —

und — mit demselben die Gefahr, ja die Nothwendigkeit der Alterirung wahrhaftiger Gottheit des Herrn im Stande der Erniedrigung und zwar durch Vermischung mit der Menschheit. „Er, der ewige Gottessohn, die zweite Person der Gottheit hat sich in die Form der menschlichen Beschränktheit und unter die Bedingungen einer menschlichen Entwickelung hingegeben, ohne deshalb aufzuhören Gott zu sein" (F. II, S. 143). Der Schlüssel für dieses Räthsel soll der absolute Wille als Kern göttlichen Wesens, näher der Liebeswille sein. Denn (S. 203): „Selbstbeschränkung ist ein Beweis absoluter göttlicher Macht;" und es ist „die Eigenthümlichkeit des Sohnes, sich selbst als bedingt zu wollen und wissen." Die immanenten Eigenschaften — absolute Macht, Wahrheit, Heiligkeit, Liebe — sollen freilich auch im Besitz des erniedrigten Gottmenschen bleiben (II, S. 236). Aber die sogenannten relativen Eigenschaften (Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart) werden aufgegeben, nicht mehr von ihm besessen. — Uns scheint Thom. mit diesen Behauptungen immer nur Dämme aufzubauen gegen die Consequenz des ψιλος ἀνθρωπος. Die Dämme sind nicht stark genug, den Strom der Negation aufzuhalten. Die Apellation an die absolute und ethisch geartete Macht des göttlichen Liebeswillens verfängt, wie uns scheint, nichts. Gott kann das metaphysisch Unmögliche d. h. das seinem Wesen als absoluten Geist direct widersprechende oder es aufhebende, hier z. B. seine eigene Bewußtlosigkeit eben so wenig wollen, als das ethisch Unmögliche d. h. das Böse. Hier wie dort wäre ein solches Wollen nicht bloß Beweis der Ohnmacht und Willkür, sondern Selbstvernichtung, Selbstaufhebung. — Der Logos — so sagt man uns — sei im Schooß der Maria bewußtlos, sein Wille ein dunkler Trieb geworden. Wo bleibt da die von Thomasius selbst behauptete „absolute Macht?" Läßt sich absolute Macht auch nur denken, bei Voraussetzung der Welt,

Bd. II. S. 199 heißt: „Wie tief auch immer die κένωσις gefaßt werden muß, als ein Aufgeben des göttlichen Wesens oder Lebens darf sie nicht gedacht werden; dieß wäre ein schriftwidriger grundstürzender Irrthum."

ohne Allmacht. Zwar die Ausübung, die Manifestation derselben in dem Weltverhältniß Gottes kann begrenzt und geordnet, nimmermehr aber die Allmacht selbst aufgehoben gedacht werden. Thomasius wehrt auch ganz fruchtlos den Dornerschen Vorwurf der „Depotenzirung des Logos" ab. Denn er sagt ja selbst (II, S. 243): der Logos habe sich, menschwerdend, auf die Potenz zurückgezogen. Und diese „Potenz" ist das nackte Ich (S 208), welchem vom Moment der Menschwerdung an „ein rein menschliches Bewußtsein, ein rein menschliches Denken und Wollen eignet." Woran erkennen wir denn dieses — von allen göttlichen Attributen entkleidete Ich als solches, als göttliches? — Die Einheit der Person (S. 203) „auf welche das Hauptgewicht fallen soll," ist gerettet. Aber der göttliche Logos — das ist sonnenklar und handgreiflich — hat sich mit Bewahrung der Identität seines Ich, — (worunter wir uns nichts Bestimmtes und Klares denken können, denn auch das Bewußtsein dieses göttlichen Ich ist im Schooße der Maria geschwunden) — in ein menschliches Seelenleben verwadelt und somit aufgehört Gott zu sein. Das spricht auch v. Hofmann, dem unserer Meinung nach Thomasius diese zu seinem ganzen System wenig passende Theorie verdankt, nackt und dürr aus. „Er hat aufgehört, Gott zu sein, um Mensch zu werden" (Schriftbew. I, 146). Freilich wird im zweiten Bande des Schriftbeweises dieser, jedem Kinde verständliche Satz limitirt durch den Gegensatz (II, 1 S. 23): „er hat sich aller überweltlicher Selbsterweisung begeben, ohne darum aufzuhören, der ewige Gott zu sein." Aber — Ja und Nein ist keine gute Theologie. Und jener Satz ist doch der einzig consequente, weil v. Hofmann ausdrücklich die „Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur in Christo" leugnet. „Es muß auch jeder Schein hinwegfallen, als habe der menschgewordene ewige Gott Sohn in einer Doppelheit geschichtlichen Lebens gestanden" (II, 1 S. 21). Also mit Schenkelscher Entrüstung müssen wir rufen: „Weg mit dem kirchlichen Doppelwesen." — Ja Hofmann's Kenotik hat es auch wirklich beseitigt. Das lassen wir uns nicht nehmen. Sonst müßten wir zweifeln an

unserm Verstande oder an der Möglichkeit Gedanken durch Worte wirklich auszudrücken, nicht sie zu verhehlen und zu verdecken. „Wir können sagen, daß sich Christus der göttlichen Herrlichkeit, Allmacht, Allgegenwart entäußert hat und aus einem Gotte ein Mensch geworden ist" (II, 1 S. 21 f. o. S. 23). Dadurch sollen wir nicht in Gefahr kommen, „den Bestand sei es der ewigen, sei es der geschichtlichen Dreieinigkeit aufzugeben." Vielleicht der Hofmannschen Dreieinigkeit nicht, der biblischen wohl; denn sie setzt das währende Verhältniß des Gottessohnes zum Vater voraus. v. Hofmann sag aber, daß der Menschgewordene erst „in seiner Auferstehung und Verklärung Gott geworden (wieder?) sei, nicht nur daß man ihn dafürerkannte, sondern indem der Menschgewordene das wieder geworden, was er in seiner Menschwerdung aufgehört hatte zu sein." — Auch an andern Stellen zeigt sich wiederholt derselbe Gedanke.[1]) Während nun v. Hofmann, wie Thomasius, die Identität des, wenigstens als göttlich behaupteten Ich vor und nach der Menschwerdung noch festhält, geht Geß — wie schon gesagt, weiter und streift im Grunde alles Göttliche ab, streicht die Gottheit für den Stand der Erniedrigung ganz. Jesus ist nach ihm (a. a. O. S. 297) „auch nicht im Besitze des Gotteslebens" gewesen. „Der Logos ist, indem er ins Werden einging und Fleisch wurde, zur menschlichen Seele geworden, wie Geist des Lebens von Gott gehaucht in die von Gottes Wunderkraft aus Staub bereitete Leiblichkeit zu Adams Seele, und wie Geist des Lebens von Gott gehaucht in die von unsern Eltern gezeugte Leiblichkeit zu unsrer Seele wurde (S. 330 f.)." Der Logos ward Fleisch d. h. (nach Geß

1) Vgl. Schriftbew. Bd. I. S. 132, wo das ἴσα εἶναι τῷ θεῷ (Phil. 2, 6 f.) als Ziel der Geschichte Jesu hingestellt wird, d. h. „sein ihm als Ziel seiner Geschichte vorschwebendes gottgleiches Sein." — Mit dem λόγος sagt Johannes nach Hofm. (I, 146) „nicht das ewige Wesen Christi aus (wenn er den Logos θεὸς nennt), sondern das Sein desselben, das geschichtliche (!), wie er erst überweltlich gewesen, dann innerweltlich, erst Gott, dann Mensch." — Klarer und unmißverständlicher, scheint mir, kann nicht geredet werden.

S. 334): „er bestimmt sich, sein ewiges Selbstbewußtsein und sein ewiges Wollen erlöschen zu lassen, um es als menschlich sich entwickelndes, arbeitendes zu seiner Zeit und nach Maßgabe der Reife und Kräftigkeit des leiblichen Organismus, mit welchem er sich vermählt, wieder anzuknüpfen. Hiermit ist gegeben, daß das ewige Einströmen der Lebensfülle des Vaters in den Sohn für die Zeit seines irdischen Wandels stille steht (S. 334)." — So! Nun sind wir die „Zweinaturenlehre" gründlich los. — Wir haben den nackten Menschen, aus Gott geboren, wie wir im Grunde auch. Geß ist keineswegs Rationalist. Er will die ontologische Trinität (freilich mit subordinatianischem Beigeschmack S. 389 f.) festhalten, er glaubt an die bleibende Logoswesenheit auch in der κένωσις (S. 335); er erkennt sogar „Jesu göttliche Herrlichkeit auf Erden (S. 222—241) an," welche freilich nur „in dem Proceß der Durchleuchtung von der Fülle des Vaters vor sich ging." Aber Christus hat doch nach den hervorgehobenen Behauptungen aufgehört Gott zu sein, ist nur im Proceß zum Gottmenschen begriffen, wie im Grunde jedes Gotteskind auf Erden, sofern nach Geß „die Lebensvorschriften der Schrift mit unerbittlicher Strenge darauf dringen" sollen, daß „der Weltmensch — nicht bloß ein Gottesmensch, nein — ein Gottmensch werde" (S. 206). Die obige Parallele mit Adam beweist ja dasselbe.

Das sind also die Consequenzen der Leugnung der „Zweinaturenlehre." Wir haben den für unsern Zweck ausreichenden Kreislauf der Betrachtung zurückgelegt. Bei diesem vermischenden und verwischenden Monophysitismus der neueren Christologie geht die Gottheit, geht die Menschheit des Herrn schließlich verloren und — wir werden Gottmenschen. Er ist nur ein schillerndes Nebelbild, ein aus dunkler Präexistenz stammendes gottmenschliches Ich, aber ohne wahre Gottheit und ohne wahre Menschheit.

Die Berechtigung eines solchen, wie uns scheint wissenschaftlich mit sich selbst nicht zusammenstimmenden Standpunktes, läßt sich freilich nur an der heil. Schrift selber prüfen und entscheiden. Es kann aber hier nicht unsere Aufgabe sein, im Allgemeinen unsere christo-

logische Anschauung biblisch zu begründen oder die bisher ins Auge gefaßten Auffassungen zu widerlegen. Wir wenden uns lieber, nach dieser zur Orientirung nothwendigen Umschau wieder unserem Freunde Kählbrandt zu, um seine offenbar vermittelnde Theorie auf die Schrift hin zu prüfen.

Wunder muß es uns freilich nehmen, in wie unbefangener Weise Kählbrandt die christologischen Standpunkte der beiden Theologen zusammenarbeitet, welche innerhalb der neueren Christologie auf den äußersten Enden stehen, Dorner und Thomasius. Obgleich — wie wir sahen — es beiden gemeinsam, daß sie die Einheit der Person mit Zurücksetzung der Zweinaturenlehre anstreben, so haben wir doch in Dorner den Hauptvertreter der Ansicht vom allmäligen Werden des Gottmenschen, in Thomasius den Verfechter der Logoskenose. Dort ein theogonisches, hier ein theopaschitisches Moment. Dort erscheint der Mensch als allmälig gottwerdend; hier Gott zum Menschen geworden, um schließlich wieder ganz und actu Gott zu sein.

Prüfen wir näher, was Kählbrandt befähigt, also — sit venia verbo — auf zwei Sätteln zu reiten, und welche Argumente, aus Schrift und Glaubensanalogie er für die eine und die andre Anschauung anführt.

Kählbrandt stellt zuerst den Satz in den Vordergrund, daß Gottmenschlichkeit die vollkommenste Offenbarungsform Gottes sei. So weit K. die Wahrheit dieses Satzes in dem Sinne behauptet, daß „die heilige Selbstliebe Gottes, welche im trinitarischen Personenverhältniß ihren entsprechenden Ausdruck, ihre reale Befriedigung findet, bei Voraussetzung der Welt d. h. innerhalb der Zeitlichkeit das Ziel verfolge, jenes ewige Liebesverhältniß immer entsprechender und vollkommener in der Creatürlichkeit, näher in der Menschheit darzustellen" (S. 353) können wir ihm nur von Herzen beistimmen. Der Herr selbst deutet dieses Ziel der Selbstoffenbarung Gottes und seines Heilswerkes Joh. 17, 22 f. an. Aber doch ist der Ausdruck „Darstellung Gottes in creatürlicher Form" (S. 354) als Ziel der Gottesoffenbarung schon zweideutig. Kählbrandt fügt hinzu „Gottmenschlichkeit." Da haben wir also das theosophisch-mystische Zauberwort. Ziel und Zweck der Weltschöpfung ist die Menschwerdung Gottes. Von der Sünde soll ausdrücklich abgesehen werden fürs erste (S. 353). Schon die Schöpfung ist ihm eins mit der „Mittheilung seines Wesens an die Creatur" (S. 355). Schöpfung und Zeugung werden hier schon nicht mehr klar unterschieden. Ein emanatistischer Gedanke schleicht sich ein. Gottesbildlichkeit, nicht Wesensgleichheit mit Gott ist, unsrer Meinung nach, Charakter der Creatur, respective der creatürlichen Persönlichkeit des Menschen. Wenn Paulus Rom. 1, 20 f. die Erkennbarkeit Gottes aus der Creatur hervorhebt, so sagt er nicht — wie Kählbrandt vielleicht durch Luthers Uebersetzung irregeleitet behauptet (S. 355), daß „Gottes unsichtbares Wesen" in der Welt wirklich und voll zur Erscheinung komme, sondern er behauptet nur daß τὰ ἀόρατα αὐτοῦ, — (das Unsichtbare Gottes, hier eins mit dem γνωστόν in v. 19) — νοούμενα καθορᾶται, so zu sagen geistig, mit dem Innensinn erschaut werde. Er fügt auch hinzu, nur die δύναμις und θειότης (nicht θεότης wie Col. 2, 9) werde aus der Welt, als einem Spiegelbilde göttlicher Kraft und Weisheitsoffenbarung erkannt. Im Gegentheil, — grundheidnisch ist es, so sehr es wie hohe Weisheit klingt (v. 22: φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν), in irgend einem ὁμοίωμα εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου oder sonst in einer Creatur, Gottes Wesen finden oder verehren zu wollen. Wenn also auch der Mensch im besonderen Sinne als „Gottes Bild" bezeichnet wird (Gen. 1, 26; vgl. 2, 7) und auch der neue Mensch als der κατὰ θεὸν κτισθείς (Eph. 4, 24; Col. 3, 10; vgl. Jac. 3, 9 f.) hingestellt wird, wenn namentlich der Mann (Adam) von Paulus als Gottes „Bild und Ehre" charakterisirt wird (1 Cor. 11, 7 f.), — er ist und bleibt doch ἐκ γῆς χοϊκός (1 Cor. 15, v. 45 f.), ein Machwerk seiner Hände, eine hinfällige Creatur, die grade durch das: „Ihr werdet sein wie Gott" — in jene Versuchung gerieth, welche die modernen Christologen dem nach Gottgleichheit lüsternen Menschen vorhalten. Wir sind weit entfernt zu behaupten, daß Kählbrandt das will, — er behauptet mehr-

mals, auch im Gegensatz zu Beyschlag das Gegentheil (357). Aber er zieht die Gränze nicht scharf und präcise genug, wenn er ganz im Allgemeinen die Sohnwerdung des Menschen als Ziel der göttlichen Offenbarung hinstellt (S. 354). — Das soll nicht so viel heißen, wie „Vergottung". Beileibe nicht. Kählbrandt will von Beyschlagscher Theorie nichts wissen. Und doch rennt er straks hinein. Denn (S. 355) Christus ist (nach 2 Cor. 4, 4; Col. 1, 15; Ebr. 1, 3 u. a.) Bild Gottes; also unser Verhältniß zum Vater ein „analoges" mit dem des ewigen Sohnes zu ihm. — Und aus Röm. 8, 29 wird nun vollends der Schluß gezogen, daß wir als adoptirte υἱοὶ θεοῦ, mithin als seine Brüder, zu der nämlichen δόξα gelangen, „die Würde und Prärogative des Erstgeborenen zu besitzen." — Diese Meyerschen Worte hätte Kählbrandt sich nicht so rasch aneignen sollen, ohne sich erst durch den Zusammenhang der Stelle und der paulinischen Gesammtanschauung belehren zu lassen, daß der Mensch, auch als ein κατὰ θεὸν κτισθεῖς mit dem πρωτότοκος πάσης κτίσεως, in welchem πᾶν τὸ πλήρωμα θεότητος σωματικῶς wohnt (Col. 1, 15; 2, 9) nie auf eine Stufe gestellt wird. Zunächst heißt es nicht: „daß sie gleich sein sollen dem Ebenbilde ꝛc.", sondern der Apostel drückt das Verhältniß mit συμμόρφοι aus, mit Jesu die Gestalt (μορφή) theilend, und zwar die in menschlicher Form geoffenbarte Gottesgestalt. Das „ἐν πόλλοις ἀδελφοῖς" beweist außerdem, daß es sich hier nicht um Christi ewige υἱότης handelt, sondern um die υἱοθεσία derer, deren Fleisch und Blut er, um sie zu erlösen, angenommen (Ebr. 2, 11, οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν, vgl. v. 14 f.). Aber auch der Zusammenhang ist der panhyistischen Deutung, wenn wir sie so nennen dürfen, keineswegs günstig. Die πᾶσα κτίσις seufzt nach Erlösung (v. 22). Das Ziel — nicht Gottmenschlichkeit, sondern: υἱοθεσία (v. 23) resp. die herrliche Freiheit der Kinder Gottes. Bis dahin muß der „Geist", von welchem wir im Unterschied von der übrigen Ktisis die ἀπαρχή erhalten haben, unserer Schwachheit aufhelfen, derselbe Geist, von welchem Paulus kurz vorher (v. 14—16) den Menschengeist, als geschaffenen, aus-

drücklich unterschieden hatte. Aber Kählbrandt selbst scheint mit dem unbedingt nothwendigen Ziel unserer Gottmenschlichkeit nicht grade Ernst machen zu wollen, da er zugesteht, daß 1 Joh. 3, 2: das „wir werden ihm gleich sein" nicht auf die Gottheit der Vollendeten, sondern nur auf ihre Gottähnlichkeit in der herrlichen Gottesgemeinschaft sich bezieht. Wie kommt also Kählbrandt zu dem Sprung, gleich darauf zu behaupten: „das Ziel der göttlichen Offenbarungsthätigkeit von Anfang an sei: die Aufnahme des Menschen in das trinitarische Wesen Gottes." — Dann sollen „Gott und Mensch zur Einheit zusammengeschlossen sein gleich derjenigen, von welcher Christus bekennt: Ich und der Vater sind eins." Also: „Gottmenschlichkeit ist das Ziel aller göttlichen Offenbarungsthätigkeit."

Sonderbar, — die einzigen Schriftstellen, aus welchen mit einem gewissen Schein diese Behauptung noch erhärtet werden könnte, die beiden Stellen aus dem Johannesevangelium, die Beyschlag mit besonderer Vorliebe für seine Argumentation verwendet, sind von Kählbrandt nicht einmal berührt worden; — aber die panhyistische Behauptung ist fertig.

Wir wissen wohl, daß Paulus sagt, wir alle seien υἱοὶ θεοῦ, aber er fügt auch hinzu — im Gegensatz zur vorhergehenden Knechtsstellung unter dem Gesetz v. 25 — „durch den Glauben in Christo Jesu" und durch die Neugeburt — das Anziehen Jesu Christi, in der Taufe (Gal. 3, 26 f.). — Im Joh. Ev. ist Joh. 1, 12 dafür die Parallele: „ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Da ist erstens auf Seiten der Menschen die Empfänglichkeit (ἔλαβον), während Er der gebende ist (v. 9); zweitens erhalten sie von ihm Macht (ἐξουσία) Gotteskinder zu werden, also auf dem Wege des Processes das zu werden, was er von Anfang war; drittens sind sie es nur durch den Glauben an ihn, also Er der göttliche Erzeuger des Kindschaftsverhältnisses, wie der schließliche Vollender. Da tritt nun aber als allerdings schwierige Stelle Joh. 17, 22 in Parallele mit Joh. 10, 30 uns entgegen. Beyschlag zieht aus

dieſen beiden Stellen den Hauptbeweis für ſeinen theanthropologiſchen Monophyſitismus (S. 66 u. 77 a. a. O.). Sie ſollen darthun, daß „das Eins ſein mit dem Vater" bei Chriſto wie bei den Gläubigen nur in religiös-ethiſchem Sinne zu nehmen ſei, nur daß Chriſtus als Gottesſohn der in ſpecifiſchem Sinne gotterfüllte, der urbildliche, von Gott bevollmächtigte Menſch ſei. Dieſe ganze Argumentation wird zu Schanden an dem Zuſammenhange, in welchem beide Ausſagen ſtehen. Joh. 10, 26 f. ſpricht der Herr von ſeinen Schafen, die ihm folgen und ſeine Stimme hören. Von ſich aber ſagt er (vgl. Joh. 5, 24 f.; 17, 2 f.), daß Er ihnen gebe das ewige Leben. Das kann nur der, welcher von ſich bezeugt, daß Er perſönlich die Auferſtehung und das Leben ſei (Joh. 11, 25; 5, 21; 6, 40. 54). Die Macht dazu — namentlich zum Erweis dafür, daß niemand ſie aus ſeiner Hand reißen könne, führt er zurück auf den Vater, der größer ſei als Alles, d. h. Alles was in der Creatur die Seinen von ihm ſcheiden könnte. Von ſich aber bekennt er: ἐγὼ καί ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν (v. 30). Der Judaismus ſieht bei ſeinem abſtrakten Monotheismus darin eine Gotteslästerung, ganz ſo wie in dem eidlichen Bekenntniß ſeiner Gottesſohnſchaft vor Caiphas (Matth. 26, 64). Den erregten Juden, die ihn ſteinigen wollen, deducirt nun der Herr aus altteſtamentlicher Schrift (Pſ. 82, 6), daß der Gedanke, ein Menſch könne den Namen Gottes führen nicht gotteslästerlich ſei. Die Träger der theocratiſchen Selbſtoffenbarung Gottes, „zu welchen das Wort Gottes geſchah" — werden θεοί genannt. Wie ſollte nicht um ſo mehr (v. 36) der, welchen der Vater geheiligt und in die Welt geſandt — was zwar auch von den Trägern der altteſtamentlichen Theocratie, aber, wie aus der Vergleichung Jeſu hervorgeht, nicht in demſelben Sinne geſagt werden kann — ſich den Sohn Gottes nennen dürfen. Die ganze Argumentation hat alſo lediglich den Zweck, die allgemeine Berechtigung, einen Gottgeſandten mit göttlichem Namen zu kennzeichnen, zu erweiſen. Denn nur von ihm ſelbſt ſagt ſchließlich der Herr, daß Er im Vater und der Vater in ihm ſei (v. 38). Nur von ſich bekennt er (Joh. 14, 9), daß wer

ihn ſieht, den Vater ſehe, ſofern er der ſei, in welchem die Wahrheit, der Weg und das Leben perſönlich offenbar worden iſt (v. 6); nur für ſich verlangt er gleiche Ehre mit dem Vater (5, 23). — Mit einem Wort: in Chriſto, dem Gottmenſchen, haben wir die abſolute Offenbarungsform Gottes; aber nicht darf die etwa allen Kindern Gottes eignende Gottmenſchlichkeit als ſolche bezeichnet werden. Für dieſen panhyſtiſchen Gedanken iſt auch Joh. 17, 22 keine entſcheidende Inſtanz. Das geht ſchon aus v. 2 hervor, wo der Herr ebenſo wie Joh. 10, 26 ſagt, daß Er den Seinen das Leben gebe, den Seinen, welche wahrhaftig erkannt und geglaubt, daß er vom Vater ausgegangen ſei (παρὰ σοῦ ἐξῆλθον, was nur bei Vorausſetzung ſeiner perſönlichen Präexiſtenz beim Vater einen Sinn hat, da ja ſonſt alle Gottmenſchen als gottgeſandt bezeichnet wären (v. 14), es alſo keines ſonderlichen Glaubens Jeſu gegenüber bedürfte). Die Gläubigen aber ſollen unter ſich eins ſein und werden, in dem Sohne und Vater, ja: „gleichwie wir eins ſind (καθὼς ἡμεῖς ἕν ἐσμεν). Hier ſcheint die Alternative unvermeidlich, entweder das Verhältniß des Sohnes zum Vater auch als ein ethiſch bedingtes und vermittelтes zu faſſen, oder die Gläubigen in ein metaphyſiſches Verhältniß zu Gott ſchließlich eintreten, d. h. ſie Gottmenſchen werden zu laſſen. Gottmenſchlichkeit erſchiene dann allerdings als die vollendete Daſeinsform des Menſchen und auch Kählbrandt's zweiter Satz (S. 358) wäre bewieſen. — Allein es liegt der Grundgedanke in dem ganzen hoheprieſterlichen Gebet, das — was der Sohn im Vater hat von Ewigkeit, vor Grundlegung der Welt (v. 5. v. 14 ff.), das hat er den Seinen erbeten und mitgetheilt, nämlich die Liebesgemeinſchaft mit dem Vater in ihm. Es wird hier von dem Herrn nichts Anderes ausgeſprochen, als was auch die altlutheriſche Lehre von der unio mystica auf Grund der Schrift behauptet in Betreff der gratiosa inhabitatio S. S. Trinitatis in dem begnadigten Sünder. Wie wenig dadurch der Menſch perſönlich zum Gott oder zum Gottmenſch wird, iſt unter anderem auch daraus zu erſehen, daß Johannes der Apokalyptiker, während er Jeſum als A und O, als den Anfang

und das Ende, als den von Ewigkeit zu Ewigkeit lebendigen, als den anbetungswürdigen hinstellt (Apok. 1, 8, 17; 22, 13 u. f.), doch die vom Seher dem offenbarenden Engel gezollte Anbetung abweist (Apok. 22, 9), weil er ein σύνδουλος sei und das τῷ θεῷ προσκύνησον unbedingte Richtschnur für alle bleibt. Der Gottmensch ist anzubeten, aber nie eine Creatur, sei sie Engel, sei sie Mensch. Ein klarer Beweis, daß der Mensch als solcher nie ein Gottmensch werden kann, noch auch soll werden wollen, d. h. daß sein Ziel wohl ist ein Gottesmensch und Gotteskind durch Vermittelung Christi und zur Wiederherstellung der Gottesbildlichkeit in empfänglicher Liebe, welche aus dem Glauben an Christum den Versöhner geboren ist, — aber nie Gott gleich und wesenseins mit ihm zu werden. Dieses Streben und Gebahren der Gottgleichheit wird ja von Paulus gradezu als satanisches Charakteristicum des Antichristen gekennzeichnet (2 Thess. 2, 4).

Freilich hebt die Schrift hervor — worauf sich aber wiederum Kählbrandt nicht beruft — daß wir θεοῦ γένος sind (Act. 17, 23); ja der Apostel Petrus (2 Petr. 1, 4) stellt uns als verheißenes Ziel der Erlösung hin die κοινωνία θείας φύσεως. Aber beide Stellen beweisen entweder zu viel, oder gar nichts für den theanthropologischen Monophysitismus. Denn die erste spricht sogar dem heidnischen unwiedergeborenen Menschen „die Gottesart" zu, was offenbar auf die Gottesbildlichkeit in dem allgemein formalen Sinne sich bezieht, darauf also daß der Mensch erlösungsfähige Persönlichkeit ist, während (nach v. 24) Gott allein Herr des Himmels nnd der Erde ist, der selber jedermann Leben und Odem allenthalben giebt. Paulus hebt die Gottverwandtschaft des Menschen hier nur hervor, um daraus die Mahnung, daß sie den Herrn, in welchem sie leben, weben und sind, doch suchen sollen, ob sie — eben doch als ihren Herrn — ihn fühlen und finden möchten. — Ueber die θεία φύσις in der Petristelle läßt sich aber viel streiten. Wir acceptiren sie zunächst utiliter als einen Beweis dafür, daß der dogmatische Ausdruck „göttliche Natur" nicht schriftwidrig ist, sondern die Fülle göttlichen

Lebens und göttlicher Eigenschaften, dieselben als ein in sich geschlossenes Ganze gedacht, in sich befaßt [1]). Von Wichtigkeit ist aber hier der Ausdruck κοινωνοί. Der Mensch soll zur theilnehmenden Gemeinschaft, nie aber zur Einheit (ἕνωσις) mit der Gottesnatur oder dem göttlichen Wesen gelangen. Es bleibt eine stets receptive, wesentlich abhängige, wenn auch in der Liebesgemeinschaft zur Freiheit hindurchgedrungene Kindesstellung.

Noch eine Gruppe von Schriftstellen aus dem paulinischen Gedankenkreise könnte hier für den Theanthropismus angeführt werden, obgleich Kählbrandt auch auf diese nicht näher eingeht. Da Beyschlag aber ein Hauptgericht auf dieselben legt, dürfen wir sie nicht ignoriren (vgl. a. a. O. S. 176 ff. S. 201). Es sind die Stellen, in welchen es sich um die Gottesbildlichkeit Christi im engsten Zusammenhange mit seiner Menschheit handelt, im Ebräerbrief: Ebr. 1, 3. 8 f.; 2, 7 ff., in den paulinischen Briefen: 2 Cor. 4, 4; Col. 1, 15; 2, 9; und vor allem 1 Cor. 15, 47 f. Es ist wunderbar, wozu dogmatische Voreingenommenheit die Exegese verleiten kann. Der ganze Ebräerbrief ist so sehr ein Erweis der einzigartigen Stellung des Sohnes (über alle Engel erhaben), daß selbst Beyschlag zugeben muß, hier seien für die Präexistenzlehre die meisten Anhaltspunkte gegeben. Daß der „Sohn" als ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ mit den Menschen auf einen Boden, wenn auch eine Stufe höher, gestellt werde, kann doch kein vernünftiger Mensch aus Ebr. 1, 3 f. und 2, 7 f. schließen. Im Gegentheil, der Verf. des Ebräerbriefes läßt nach Ps. 45, 7 f. den Sohn als Gott an-

1) Auch die Concordienformel, — ein neuer Beweis dafür, daß sie durchaus nicht die beiden Naturen „in exclusivem Gegensatz" auffaßt, — weist auf die Bedeutung dieser Stelle hin, wenn sie sagt (Sol. Decl. 681, 34): „Cum apostolus Petrus (2 ep. 1, 4) testetur, quod nos etiam, in quibus Christus tantummodo ex gratia habitat, propter tantum mysterium divinae naturae participes fiamus in Christo: quantam existimabimus eam esse communicationem divinae naturae, de qua apostolus loquitur, quod videlicet in Christo tota Divinitatis plenitudo inhabitat corporaliter, ita quidem ut Deus et homo una sit persona.

geredet sein (1, 7), setzt ihn über alle Engel, und läßt ihn den Saamen Abrahams, Fleisch und Blut der Kinder (4, 15; 2, 14 f.) annehmen, also eben Mensch werden, weil er als Gottessohn noch nicht (wie Beyschlag vollkommen willkürlich behauptet) Mensch war. Ps. 8, 5 ff. wird allerdings auf Christum angewendet (2, 7 f.) aber wie aus v. 9 f. aufs deutlichste hervorgeht, lediglich im Hinblick auf seine Menschheit, die er in Leiden und Tod bewährt, auf daß er als ἀρχηγός die vielen υἱοὶ zur Herrlichkeit führe (2, 10; 5, 8; 12, 2). — Daß Christus aber, der bei Paulus εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου (2 Cor. 4, 4) genannt wird (Rom. 8, 29), und als πρωτότοκος πάσης κτίσεως in der That die Fülle der Gottheit (θεότης, nicht θειότης) in sich leibhaftig (σωματικῶς) wohnend hatte (Col. 1, 15; 2, 9) der δεύτερος ἄνθρωπος genannt, und Adam als sein τύπος hingestellt wird (1 Cor. 15, 47 mit Rom. 5, 14 zu vergleichen) beweist doch wahrlich weder die ewige Menschheit Christi, noch auch die Congruenz der Idee der Gottheit und Menschheit in dem Begriff der „Urbildlichkeit." — Im Gegentheil, die paulinische Anthropologie ist der stricteste Gegenbeweis gegen den pantheistischen Theanthropismus, sofern ja der erste Adam, also unzweifelhaft der wirkliche, geschichtliche, auch nach Gottes Bilde geschaffene Mensch ἐκ γῆς χοϊκός genannt wird, der zweite Mensch aber ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ. Warum? Weil er die Person ist, die ewig bei Gott war, der κύριος der Welt, als der, der alle Dinge trägt durch sein allmächtiges Wort. Und wenn uns verheißen ist (1 Cor. 15, 47 f.), daß wir, die wir jetzt das Bild des Irdischen, einst das Bild des Himmlischen tragen sollen, so ist das freilich allgemeine Schriftlehre. Denn wir werden ihm nach, zu der Herrlichkeit Christi verklärt werden, durch Gottes Allmachtswort und Kraft; aber wir sind nicht, noch auch werden wir sein Gottmenschen, wesensgleich mit Gott.

Daher weg mit dem verfänglichen und der Mißdeutung unterworfenen Ausdruck: die vollkommenste Daseinsform des Menschen ist die Gottmenschlichkeit. Sie ist, sie kann nie werden Daseinsform des Menschen, auch in Christo nicht. Denn auch in

ihm bleibt das Menschliche, als zeitlich angefangene, als assumirte, endliche und beschränkte Natur, unterschieden, ja ewig unterschieden, wenn auch nie geschieden von seiner Gottheit. In Christo ist zwar der Mensch Gott und Gott Mensch. Und für die Möglichkeit dieses Gedankens ist allerdings die Kählbrandtsche Argumentation, sowie die genannten Schriftzeugnisse von entscheidender Bedeutung. Sie beweisen durchgängig die Wahrheit des Satzes: **natura humana divinitatis capax** gegenüber der spröden reformirten Leugnung desselben. Allein nimmermehr darf gesagt werden: „daß der Mensch schließlich zu vollendeter Gottmenschlichkeit kommen müsse, und ohne Dazwischenkunft der Sünde gekommen wäre (S. 361 f. 368 ꝛc.) [1])." Ueberhaupt ist der Ausdruck: „persönliche Einheit mit Gott" (ἕνωσις) (S. 362) statt: Liebesgemeinschaft (κοινωνία) zu vermeiden, wenn auch mit jenem — wie Kählbrandt wiederholt thut — die υἱοθεσία bezeichnet werden soll.

Faßt man aber einmal die Einheit so innig, daß im Grunde der Mensch an sich schon den Keim der Gottheit, die Gottheit die Keime der Menschheit in sich trägt, dann begreift sich nicht, wozu noch eine besondere Kenose noth thut, damit Gott Mensch werde, damit der Gottmensch erscheine.

Kählbrandt geht so unvermittelt zur Behauptung der modernen Lehre von der κένωσις über, daß wir wohl füglich — namentlich nach den oben angeführten dogmatischen Gegenargumenten — sie

---

1) S. 368 geht Kählbrandt sogar so weit, von dem ersten Adam zu sagen, auch ihm wäre das πλήρωμα τῆς θεότητος bei normaler Entwickelung zu Theil, also — Adam ein Gottmensch geworden! — Wo steht denn geschrieben, daß das πλήρωμα τῆς θεότητος „schon ursprünglich dem Menschen überhaupt bestimmt war" (S. 319)? — „Mit der Schöpfung schon war der Anfang einer menschlichen Entwickelung gesetzt, deren Ziel der Sohn Gottes war (S. 373)." Wo steht das geschrieben? — Etwa, wie Martensen behauptet, Eph. 1, 10; Col. 1, 15 ff.? — Wir zweifeln daran, daß Kählbrandt das behaupten wird. Denn hier ist der ewige Heilsrathschluß und die in Christo verwirklichte ἀνακεφαλαίωσις immer nur im Zusammenhange mit der Sünde und der „Erlösung durch sein Blut" ausgesprochen.

eben so unvermittelt abweisen können. Er mag die scharfe Gegenbeweisführung bei seinen theanthropologischen Freunden, Dorner, Beyschlag ꝛc. suchen. Einen Schriftgrund für dieselbe führt er ohne dies nicht an [1]). Die Stellen, welche S. 377 dafür angeführt werden, daß der Herr während des Standes der Erniedrigung nicht im Besitz der Allmacht gestanden (Joh. 5, 19. 30; Matth. 28, 18) beweisen nur, daß der Sohn als Mensch seine Macht geübt habe im Gehorsam gegen den Vater, daß er die δόξα die ihm von Anfang eignete (Joh. 1, 14) und die er auch in seinen Wundern zu Tage treten ließ (Joh. 2, 11), in den Dienst seines Heilsberufs stellte, daß er als Mensch — wie Kählbrandt mit Recht hervorhebt — im Glauben die Wunder wirkte, ja durch Leiden Gehorsam lernte und als Mensch durch diesen Gehorsam vollendet und verherrlicht ward, so daß seine Todesstunde zugleich seine Verklärungsstunde ward. Daher ihm mit der Himmelfahrt (Matth. 28, 19), wie die Concordienformel mit Recht im Gegensatz zur horribilis et blasphema interpretatio hervorhebt (550, 39; 690, 70), die Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ward, zum vollen ungehinderten Gebrauch und Manifestation, bis auf die Zeit seiner Wiederkunft, wo diese seine Machtfülle aller Welt offenbar werden wird. Daß er aber die göttliche Macht auch in der Niedrigkeit besessen, beweist nicht bloß die Versuchungsgeschichte, die sonst keinen Sinn hätte, sondern auch sein ganzes Selbstzeugniß, sofern er sich die Macht zuschreibt, sein Leben zu nehmen oder zu lassen (Joh. 10, 18; 12, 23 f.). Wie wenig Machtbesitz und Glaubensgehorsam sich ausschließen, zeigt z. B. Joh. 11, wo der Herr v. 25 sich die Auferstehung und das Leben

1) Der Schriftbeweis der Kenotiker ist — auch bei Thomasius — ein überaus dürftiger. Die Geß'sche biblische Argumentation scheitert namentlich — wie auch Thomasius gesteht — an Joh. 5, 29 f. — Phil. 2, 5 ff. läßt sich hier aber gar nicht anführen, da das Subject, von dem die Rede ist, unmöglich der λόγος ἄσαρκος sein kann. Vgl. Philippi a. a. O. IV, 1 S. 440 f. Beyschlag S. 247 ff., die in diesem Punkt ganz zusammenstimmen. Joh. 17, 5 wird aber in seiner Beweiskraft durch Joh. 2, 11 und 1, 14 limitirt

nennt, also die Fülle göttlicher Macht zuschreibt und doch v. 41 f. den Vater bittet („um des Volks willen"), daß er ihn erhöre und die Auferstehung bewirke. Da ist göttliche Macht und menschliche Armuth und Niedrigkeit in tiefster Verschmelzung, ein unbegreiflich seliges Geheimniß, vor Widerspruch bewahrt durch die Anerkennung eines lebendigen persönlichen Gottes, der die barmherzige Liebe ist und in dieser Liebe klein und arm werden kann für uns und unter uns, ohne seine Gottesfülle zu verlieren oder auf seine Gottesmacht zu verzichten.

Sind wir aber deshalb genöthigt, einfach bei der Concordienformel stehen zu bleiben und ihre christologische Grundanschauung lediglich zu wiederholen, resp. mit Gründen der Wissenschaft zu vertheidigen. Auf diesen Standpunkt stellt sich allerdings Philippi [1]) und wir müssen ihm, nebst Frank [2]) das Verdienst zugestehen, die Concordienformel gegen die ungerechten Verunglimpfungen der neueren Christologie gerettet zu haben. Aber gleichwohl ist, — wie beide auch in gewissem Sinne zugestehen, — nicht ausgeschlossen eine nähere, eingehendere Vermittelung der zunächst bekenntnißmäßig ausgesprochenen Glaubenssätze. Ja wir werden bei näherer Prüfung erkennen und Frank nur zustimmen können, daß auf einem Punkte — was die Auffassung des Unterschiedes zwischen status exinanitionis und exaltationis betrifft — „die Concordienformel durch ihre Unbestimmtheit Raum zu weiterer Untersuchung verstattet [3])". Zunächst wollen wir uns den unveräußerlichen Schatz, den dieses Bekenntniß uns wahrt, uns nochmals zum Bewußtsein bringen, um schließlich — wenn auch in Kürze — anzudeuten, wo die Fortbildungskeime ihrer Christologie liegen und wie sie verwerthet und fruchtbar gemacht werden können.

Darin sind alle, auch die schärfsten Gegner der Concordienformel, wenn sie überhaupt noch auf lutherischem Boden stehen wollen,

1) Vgl. Kirchl. Glaubenslehre IV, 1. S. 350 ff.
2) Frank, Theol der Concordienformel III., S. 317 ff.
3) Frank, Theol. der Concordienformel III., S. 219.

einig, daß im Stande der Erhöhung die menschliche Natur von der göttlichen derart durchdrungen und entschränkt zu denken sei, daß der einige verklärte Herr, der verherrlichte Gottmensch als allmächtig, allwissend, allgegenwärtig zu denken sei, auch nach seiner Menschheit. Freilich besitzt auch im Verklärungszustande die Menschheit die göttlichen Eigenschaften stets nur als mitgetheilte. Auch für die Erhöhung gilt das: propria non egrediuntur sua subjecta (Sol. Decl. 681, 32). Es ist nicht etwa die Gottheit Menschheit, die Menschheit Gottheit geworden. Dann müßte die Menschheit aufgehört haben die receptive, die Gottheit die mittheilende Natur zu sein; mit andern Worten: Christus wäre nicht mehr Mensch, nicht mehr unser Bruder, wir nicht von seinem Fleisch und Gebein und Glieder seines Leibes (Eph. 5, 30). Daher auch in Betreff der Ubiquitätslehre die Theologen der Concordienformel dieselbe wohl unterscheiden von der göttlichen Omnipräsenz, sofern Christus nach seiner angenommenen menschlichen Natur gegenwärtig sein könne und auch sei, wo er will (Concordienf. 692, 78; 695, 92), und die Herrschaft über Raum und Zeit bleibt auch in der verklärten Menschheit Jesu eine ihr per communicationem verliehene. Neque enim vel humana in Christo natura vel ulla alia creatura in coelo aut in terra eo modo omnipotentiae divinae capax est, ut per se omnipotens essentia aut natura fiat; hac enim ratione humana natura in Christo abrogaretur et in divinitatem prorsus transmutaretur. Quod sane et christianae nostrae fidei et omnium prophetarum et apostolorum doctrinae repugnat (F. C. S. Decl. 690, 71). — Daher bei Chemnitz die Betonung des particulae distinctivae auch für den Stand der Erhöhung (de duab. nat. p. 77). Wenn also schon in der Vollendung kein Monophysitismus geduldet wird, wie viel weniger im Stande der Erniedrigung, wo es gilt, die wahre Menschheit Jesu im Hinblick auf seine Entwickelung, sein Wachsthum, sein Leiden und Sterben zu wahren. Wie der Erhöhungsstand im Hinblick auf die Abendmahlslehre gegenüber den Reformirten besonders

entwickelt ward, so der Leidensstand zur Begründung der wahrhaften Versöhnung, welche ebensowohl die volle und wahre Gottheit, als die wirkliche Menschheit in der Einen unzertrennten Person fordert.

Wenn aber so die unterschiedenen Naturen im Gegensatz gegen jede doketische und pantheistische Vermischung (exaequatio und confusio naturarum) gewahrt worden (688, 63), wie ist die Einheit der Person wirklich möglich, wie eine wahrhaft menschliche Entwickelung, namentlich wenn die Concordienformel so entschieden behauptet, daß der Herr statim in sua conceptione, etiam in utero matris jene majestas divina besessen habe (679, 16) und es als horribilis et plasphema interpretatio (550, 39) hinstellt, erst im Moment der Verklärung die Machtfülle als eintretend zu denken.

Zwei tiefe und wahre Grundgedanken, die allezeit ihre große Bedeutung behalten und die Christologie der Concordienformel als eine lebensvolle und biblisch gesunde kennzeichnen, treten hier vermittelnd ein: 1) die personbildende Macht des Logos; 2) die natura humana divinitatis capax, — in Zusammenhang und Parallele mit der unio mystica der Gläubigen.

Die assumtio, die Menschwerdung, ist nicht so zu denken, als hätte der Logos sich mit irgend einem abgesehen von ihm und neben ihm existirenden Menschen vereinigt, sondern in unitatem personae hat er dieselbe aufgenommen. Die dona Dei, qualia sunt etiam in sanctis hominibus werden daher bestimmt unterschieden von dem, was die menschliche Natur in Christo von göttlichen Gaben empfangen hat. Es ist der Logos, der ewige Gottessohn selber, der im Schooße der Maria Mensch geworden, Fleisch und Blut angenommen hat. Mit dieser — um der Sünde willen nothwendigen Form der Menschwerdung ist nicht etwa eine Veränderung im Logoswesen und Leben eingetreten, sondern vom Augenblick der Empfängniß an ist ihm die menschliche Natur so geeint, daß er sie nunmehr als die seine durchdringt und trägt. Ist etwa deshalb, wie Beyschlag nicht müde wird zu behaupten, nach der Kirchenlehre die menschliche Natur Christi unpersönlich zu denken? Gewiß nicht. Ihr

wird menschliches Wissen und Wollen mit vollster Bestimmtheit zugeschrieben; nur entwickelt und bethätigt sich kein Moment des menschlichen Ichlebens ohne den Logos und seine die Menschheit tragende und verherrlichende Macht; — wie Hollaz sagt (Exam. III, 1. III. qu. 20): humana natura Christi non est persona, sed personata; nicht ἀνυπόστατος sondern ἐνυπόστατος ist sie zu denken.

Widerspricht aber diese Auffassung nicht dem Wesen der menschlichen Natur? Keineswegs. Sie als Creatur hat grade die Aufgabe sich dem Göttlichen gegenüber receptiv, anlehnend zu verhalten. Das liegt in dem „natura humana divinitatis capax". Nicht ihre Zerstörung wird durch die unio personalis bewirkt, sondern ihre Verherrlichung. „Auch in dem Bekenntniß der C. F. macht sich — (Frank a. a. O. III., S. 232), wenn schon noch verdeckter Weise, jenes mit Recht neuerdings so betonte speculative Princip geltend, daß das Unendliche und Endliche sich nicht schlechthin ausschließen, sondern letzteres der Ersteren fähig sei." Nur bleibt es wahr, daß das Bekenntniß gar nicht, weder bewußter noch unbewußter Weise von jenem speculativen Princip aus zu seinen confessionellen Aussagen über die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo gekommen ist, sondern „daß die einfache ethische Hingebung an die Thatsachen des Glaubens, wie sie der Schrift entnommen worden, folgeweise jenes speculative Princip heraustreten ließ." — Christus spricht sich selbst die göttlichen Gaben und Einwohnung Gottes zu, also dürfen wir nicht daran zweifeln, oder „dawider disputiren, quasi humna natura in Christo illorum capax esse nequeat."

Wie stehts nun aber mit der allmäligen Entwickelung, mit dem Kindeszustande Jesu? Wie läßt sich da die Einheit des Ich wahren? Ueberragt nicht — wie Thomasius sagt — die göttliche Machtfülle und Herrlichkeit weit den Kreis enger menschlicher Lebensbewegung. Beide neuerdings beliebte Auskunftsmittel — die Logosverwandlung, wie die successive Ineinsbildung — weist die Concordienformel entschieden ab. Jene durch den Satz, daß der natura divina nihil vel accessit vel decessit durch die ἐνανθρωπησις, da in

Gott nicht eine transmutatio falle (cf. 550, 39 u. f.); diese durch die wiederholte Behauptung (679, 26 f.; 688, 65; 693, 82. 85), daß schon im Mutterleibe die majestas divina ihm einwohnte. Uns scheint aber die Abweisung der Logoskenose eine viel entschiedenere zu sein, als die der allmäligen Durchdringung beider Naturen. Freilich will die C. F. ihrerseits nicht einmal den Versuch wagen, solch eine Entwickelung theologisch zu begründen. „Ist es — wie die Lehrer der Concordienformel meinten — nach den Schriftaussagen von der Person Christi und nach dem Glaubensbewußtsein der Kirche unmöglich, die Verbindung der zwei Naturen zur Einheit der Person als eine successiv sich vollziehende und allmälig sich verengende zu denken, so muß ja allerdings sofort mit der Menschwerdung die Participation der menschlichen Natur an der Majestät der göttlichen gesetzt werden und die Schwierigkeit der Vorstellung solcher Theilnahme sowie der wahrhaft menschlichen, nicht doketischen Entwickelung der menschlichen Natur Jesu bei solcher Theilnahme darf uns gar nicht hindern, sie selbst kraft der von Anfang an bestehenden Einheit zu setzen. Im schlimmsten Falle erhalten wir dann eine doppelte Thesis des Glaubens, welche zu behaupten wäre, auch wenn unsere wissenschaftlichen Mittel nicht ausreichten, die Ausgleichung zwischen beiden zu gewinnen. Erst müßte die Kirche sich dahin vergessen haben, die Artikel des Glaubens nach ihrem Gutmeinen und nach dem Maaßstabe der wissenschaftlichen Begreiflichkeit zu stellen, ehe sie dahin kommen könnte, die Einheit der gottmenschlichen Person und die dadurch bedingte Naturengemeinschaft [1]) auf irgendwelchem Punkte innerhalb des Lebens Jesu erst real werden zu lassen." [2])

Allein — auch in wissenschaftlicher Beziehung brauchen wir an dem Problem nicht zu verzweifeln. Die Concordienformel selber läßt noch Fragen offen, bei welchen die aus dem Schriftglauben geborene

1) Die Concordienformel sagt nie unitas naturarum, sondern immer nur unio und communio (679, 20. 23. 24. 25).

2) Vgl. Frank a. a. O. III, S. 199.

wissenschaftliche Forschung einsetzen und eine Fortbildung versuchen kann. Zwar ist positiv ausgeschlossen jede Reconstruction, welche sei es die unio personalis (resp. communio naturarum) als vom Act der Menschwerdung an daseiend verkennt oder negirt, sei es die distinctio naturarum durch irgend welche Verwandlungstheorie unmöglich macht. Jene beiden Postulate der persönlichen Einheit und der Realität zweier unterschiedenen Naturen bleibt conditio sine qua non, wenn wir nicht in rationalisirend deistischen Nestorianismus, oder in mystisch pantheistischen Monophysitismus hineinrennen wollen. — Aber der Punkt, den die Concordienformel offen läßt, ist die nähere Durchführung der Unterscheidung zwischen Stand der Erniedrigung und Stand der Erhöhung. Weil sie — im Interesse der Abendmahlslehre — bei der Gestaltung ihrer Christologie den gegenwärtigen Herren, wie er als der Erhöhte seiner Kirche alles in Allem erfüllend nahe ist, im Auge hat, unterläßt sie es, das mit Entschiedenheit von ihr behauptete menschliche Entwickelungsstadium näher von der verklärten Existenzweise zu unterscheiden. Es bleibt eben bei dem: secreto habuit und die majestas erscheint nur in statu humiliationis majore ex parte occultata et quasi dissimulata (693, 83. 85). Gegen die doketische Gefahr spricht sie sich zwar aufs entschiedenste aus, aber — unvermittelt. Es bleibt bei der nackten Behauptung der trotzdem vorhandenen realen Menschheit. Nur Eins gesteht sie zu, — wie auch Frank (III, S. 202) mit Recht hervorhebt, — daß ein Unterschied vorhanden sei zwischen Erniedrigung und Erhöhung in Betreff der Art und Weise, wie der menschlichen Natur Christi die göttliche Majestät zukäme. Der „vollständige Posseß und Gebrauch ist" ist noch nicht im Stande der Erniedrigung vorhanden (692, 78; 695, 92). Durch ihre Unbestimmtheit verstattet die Concordienformel in diesem Punkte Raum zu weiterer Untersuchung [1]). Frank erklärt diese „Unsicherheit des Bekenntnisses"

1) Frank Th. der Concordienformel III. S. 219. Vgl. auch S. 289: „Wie Christi desfalsige Wirksamkeit nach seiner Gottheit, wie sie an sich

aus der Thatsache, daß die Theologie der Concordienformel noch nicht dazu gelangt war, die Gemeinschaft, in welche durch die Personeneinheit von Anfang an die menschliche Natur mit der göttlichen getreten, der Erkenntniß nach in Einklang zu bringen mit der nicht minder schriftmäßigen Wahrheit: nämlich der Allmäligkeit der Entwickelung des Menschen Jesus, und insonderheit mit jenem Wiederempfang der göttlichen Herrlichkeit, welcher laut der Schrift (Joh. 17, 5) den Uebergang aus dem Stande der Erniedrigung und Entäußerung in jenen der Erhöhung bedingt. [1])

Soll jenem Mangel abgeholfen werden, so läßt sich keine andere Theorie denken als die einer allmäligen Auswirkung der vollen Idee der Gottmenschheit. Freilich muß die Thatsache der unio und communio naturarum mittelst der Enfarkose die Voraussetzung, den Ausgangspunkt bilden. Aber die volle communicatio idiomatum im Sinne des genus auchematicum kann erst am Schluß der Entwickelung eintreten, wenn die Menschheit Raum behalten soll, sich allmälig fortschreitend zu entwickeln. Darin hat Dorner ganz Recht [2]), zu sagen: so lange noch kein menschliches Bewußtsein da ist — im Kindheitszustande — kann auch kein gottmenschliches vorhanden sein, kann das menschliche noch nicht vom göttlichen voll und ganz durchdrungen sein. Auch gegen Philippi müssen wir uns entscheiden (wogegen Kählbrandt nicht ohne Berechtigung Widerspruch erhebt S. 348), wenn er in Christo nach erwachtem menschlichem Bewußtsein „ein doppeltes Selbstbewußtsein und eine doppelte Selbstbestimmung" setzt (IV, 1 S. 122 f.).

(während des stat. exin. und exalt.) sein möge, läßt die Concordienformel mit Recht dahingestellt sein und beschränkt sich darauf, dieselbe zu behaupten, wo Er nach seinem Wort als Mittler, Haupt, König und Hoheprieſter — also bei seiner Kirche und behufs der Vollendung seines Reiches jene menschlich vermittelten Acte üben zu wollen verheißen hat" (Sol. Decl. 692, 78).

1) Vgl. Frank a. a. O. III, S. 210 f.

2) Vgl. Jahrbb. für deutsche Theol. 1856. Bd. I, S. 396 f. und 1862 „über Jesu sündlose Vollk." S. 74. 97.

Aber Philippi — was Kählbrandt nicht hätte ignoriren sollen — corrigirt sich selbst, indem er (S. 222) sagt: „weil die doppelte Natur zu einer Person des Gottmenschen zusammengeht, so hat auch das göttliche wie das menschliche Selbstbewußtsein und Sichselbstbestimmen das Eine und selbige gottmenschliche Selbst zu seinem Inhalte." Es giebt in ihm also ein menschliches Wissen und Wollen im Unterschiede vom göttlichen, aber nicht ein menschliches Selbstbewußtsein als solches neben göttlichem Selbstbewußtsein. Das wäre Zerspaltung des Ich. Aber die Behauptung, daß das sich allmälig entwickelnde menschliche Erkennen und Wollen sich anlehnt an die personbildende Substanz und an das durchwirkende und bestimmende Ich des Logos hebt keineswegs die Freiheit der Menschheit Jesu oder ihre Versuchbarkeit auf (Kählbr. S. 349), begründet und ermöglicht vielmehr in gewissem Sinne beides. Grade weil der Mensch Jesus sich in „Abhängigkeit weiß" (ich kann nichts von mir selber thun Joh. 5, 19. 30), so ist er frei; und grade weil er als Mensch sich bewußt ist, die Machtfülle des Gottessohnes zu besitzen, sie aber aus freier Liebe in den Dienst des niedrigen Knechtsstandes zu stellen, ist er gebunden und versuchbar. „Die von der zurückgestauten Herrlichkeit wie mit steter Gefahr der Abstreifung bedrohte Menschenniedrigkeit an sich geschlossen zu halten, bis das Göttliche ins Menschliche ganz hineingelebt und das Menschliche ins Göttliche ganz aufnehmbar gemacht worden, — das ist die Selbstthat der sich entäußernden Liebe" (Zezschw. a. a. O. S. 350). Wie in unserm Leben der Organismus des Leibes sich allmälig erst zum adäquaten Organ des ihm inwohnenden gottesbildlichen Geistes entwickeln und ausgestalten muß, wie im Leben des Wiedergeborenen der bereits dem getauften Kinde eingesenkte neue Mensch, der nach Gott geschaffen ist, allmälig erst den ganzen Menschen erneuert, ja im Grunde die Todesstunde erst die Wiedergeburts- und Verklärungsstunde ist, da eine volle communicatio idiomatum zwischen Gottesbild und Weltbild in uns, — ein vollendetes genus majestaticum eintritt, so auch bei Christo, unseren vom Weibe geborenen wahrhaft menschlichen Herrn und Heilande. Die Menschheit

in ihm muß — ethisch und physisch, denn er war ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας erschienen (Röm. 8, 3) — zum adäquaten Organ der Gottheit ausgearbeitet und ausgestaltet werden, und das geschieht durch den ganzen Proceß der Selbstäußerung, so daß eben deshalb seine Todesstunde seine Verklärungsstunde ist (Joh. 12, 23 ff.), er erst durch das Leiden die Herrlichkeit, als die Manifestation der göttlichen Machtfülle wiedererhält (Joh. 17, 5), nicht zwar im Sinne des Besitzes (Joh. 2, 11), wohl aber des Vollgebrauchs derselben nach seiner Menschheit. So bewährt sich in dem „Rahmen menschlicher Gotteskindschaft die Gottessohnschaft Christi" [1]), bis in dem Moment der Verklärung die μορφὴ δούλου abgestreift wird, Wesen des Herrn und Erscheinung desselben sich decken, die „Idee der Gottmenschheit, — wie selbst Philippi zugesteht — ausgewirkt erscheint" [2]). Allerdings war die „Syntheſe" der göttlichen δόξα und der menschlich niedrigen Erscheinung — wie Zezschwitz richtig bemerkt (S. 375 a. a. O.) — in Christo allezeit vorhanden. „Selbst das Erscheinen des Gotteswesens fehlte nicht absolut. Von der Erscheinung

1) Zezschwitz a. a. O. S. 342.

2) Auch bei Philippi sehen wir darin einen Keimpunkt zu der sonst von ihm perhorrescirten Fortbildung des Dogma's. Vgl. a. a. O. IV, 1: S. 176: In der sessio ad dexteram ist die Idee der Gottmenschheit zur vollen Auswirkung gekommen, und es erübrigt nur noch die Offenbarmachung derselben (scil. durch die Wiederkunft). — S. 289: „Wie es in der Natur latente Kräfte giebt, welche — obgleich immer vorhanden — doch nur auf bestimmte Veranlassung und Sollicitation in die Erscheinung treten: so ruhten die Kräfte der Gottheit in dem Menschen Jesus verborgen, bis auf die vom Vater bestimmte Zeit ihres Hervorstrahlens. Wir könnten deshalb sagen, daß im Stande der Erniedrigung die Idee der Gottmenschheit sich noch nicht vollkommen ausgewirkt, sondern erst im Stande der Erhöhung das Ziel ihrer Vollendung erreicht habe, oder daß die Gottmenschheit zwar eine von Anfang an gesetzte, aber zunächst eine mehr keimartig gesetzte gewesen, welche erst später zu voller Blüthe und Entfaltung gelangt sei. Wir hätten dann ein Werden, nur freilich ein Werden auf Grund des vorhandenen Seins." — Wir stimmen dem vollkommen zu, vermissen bei Philippi bloß das Zugeständniß, daß er hiermit über den positiven Lehrgehalt der Concordienformel in einem nicht unwesentlichen Punkte hinausgeht.

der himmlischen Heerscharen bei seiner Geburt bis zur Verklärung auf Tabor durchbricht Herrlichkeitserscheinung seinen niedrigen Gang. Weil aber das Werk der Erlösung ohne völlig menschengleiche Erniedrigung nicht durchzuführen war, so wirkte die Erscheinung in Allmäligkeit sich aus," — namentlich auch „in der inneren Bereitung der Menschheit Christi zum Träger der vollendeten Herrlichkeit."

Wie steht es aber für diese Zeit mit dem Wesen des Logos und seinen göttlichen Eigenschaften? Hat er — wenn er doch das welterhaltende, alles durchdringende Princip, wenn er als Ich mit dem Vater ewig eins und doch von ihm unterschieden (Joh. 1, 3) in Christo Fleisch wurde (Joh. 1, 14) — seine Gottheit bewahren können, seine Machtwirkung trotzdem fortsetzen können? Ueberragt er dann nicht als darüberstehendes oder schwebendes Wesen (ἄνω Χριστός) die Person des Kindleins in der Krippe weit, weit, — so weit die Welten gehen? — Hier schürzt sich der Knoten zum schwersten, aber — wie mir scheint — doch zum herrlichsten Problem. Wir haben keinen Gott, der als der Absolute — „ein breit lang, ausgereckt Wesen" wäre. Die ganze Welt ist ihm zu eng, und der kleinste Punkt ist für seine Wohnstätte zu weit. Aller Himmel Himmel umfassen ihn nicht und — ein Kindesherz macht er zu seiner Wohnung. Alle Zeitäonen sind vor ihm wie ein Tag und im Nu des Augenblicks, in Punkt der Gegenwart vermag er sein ewiges Wesen zu offenbaren. — So braucht er also auch nicht sein allwaltendes und Alles durchdenkendes Wesen aufzugeben, um sich in menschlich Fleisch und Blut, in ein Kindesleben hineinzusenken. Es ist nicht Verwandlung, es ist nicht Depotenzirung, es ist nicht Beschränkung oder Entäußerung seiner Gottheit und ihrer Wesenseigenthümlichkeiten, — nein es ist einzig und allein die Concentration der Liebe, des Erbarmens, das alles Denken übersteigt. Seinem Willen gemäß will er sich für uns finden lassen nur und allein in dem Kindlein, in der Krippe von Bethlehem. Dort deckt sich Logos und Säugling, wie im Abendmahl Brod und himmlische Leiblichkeit. Wir haben in ihm nicht

mehr einen expandirten, sondern einen concentrirten Gott, für uns ist er nur dort, wo er sich hat offenbar machen wollen. Wir halten es nur für einen bedenklichen Beweis menschlichen Fürwitzes, die Art seiner Weltherrschaft während des Standes der Erniedrigung ergründen zu wollen, oder falls wir sie nicht verstehen, sie zu negiren. Wo er, der Logos, der alle Dinge trägt, sonst noch sein und wirken mag, wie er gleichzeitig die Welt regiert, wie das Ich, welches in Christo ein Menschenkind ward, mit seinem Denken und Wollen die Aeonen durchwaltet, das ist ein Stück vom geheimen Sein, von der inneren Majestät Gottes, die wir weder fassen können noch sollen, und die wir mit Luther gern als unerkennbar, als ein Stück der „heimlichen Majestät des verborgenen Gottes" fahren oder auf sich beruhen lassen, indem wir uns an den in Christo offenbaren Willen, an den „Gott geoffenbart im Fleisch" halten. Wir bekennen freudig mit Luther (vgl. Harnack Theol. Luthers I, S. 61 ff.): „Ich habe keinen Gott, weder im Himmel noch auf Erden, ich weiß auch sonst von keinem, außer dem Fleische, welches in dem Schooße der Jungfrau Maria liegt; — Gott ohne Fleisch ist nichts nütze." So bleibt es dabei: nec λόγος extra carnem nec caro extra λόγον. Die ganze Genesis aber und das Wie dieser Einheit wollen wir gern bei unserm kurzsichtigen Verstande mit Chemnitz in aeternam scholam differre.

Tartu Ülikooli Raamatukogu

II.

Aus dem Pfarrarchive zu St. Marien in Dorpat.

(Schluß).

Wenn Moritz in seiner angeführten Eingabe seine Parochie als zweite Dörptsche Stadtgemeinde hinstellt, so stützt er sich dabei ohne Zweifel namentlich auch darauf, daß der Rath der Stadt Dorpat, wie uns solches vom Consistorialrathe E. P. Körber, weiland Pastor zu Wendau, in seinen „Materialien zur Kirchen- und Prediger-Chronik der Stadt Dorpat" berichtet wird, 1850 entschied, der Pastor unserer Parochie Johann Fegesack (1551—1556) solle bis zu der Zeit, da Gott der Herr einen Pastor zu „unserer lieben Frauen," d. i. zu St. Marien bescheren werde, den ersten Grad unter den Pastoren haben, also von der Stadt durchaus als eigentlicher Stadtpastor angesehen werden. Weiter aber stellt unser Pastor sich hier auf das Protocoll der Kirchencommission vom Jahre 1809, welche durch den Landrath und Oberkirchenvorsteher von Pistohlkors, unter Assistenz des Collegien-Rathes Baron v. Nolken, Ass. nob., und des Consistorialrathes, Propst Roth, Ass. eccl., wie auch des Pastors Körber von Wendau, im genannten Jahre vom 9. September ab hier gehalten wurde. Im Protocolle dieser Commission heißt es ad qu. 4, die Stadt sei Patronus der Kirche. Dann aber steht weiter zu lesen: „der Herr Kirchenvorsteher Baron v. Bruiningk trug im Namen des Kirchspiels wegen des Compatronates an, er bäte, zu verschreiben, daß er dem Kirchspiele alle jura wegen des Compatronates vorbehalte, um so mehr als der Prediger hauptsächlich für die Landgemeinde wäre und selbige den ansehnlichen Theil (der Parochie) ausmache. Das Kirchspiel heiße übrigens auch nach der Kirche das Johannis-Kirchspiel." Hierbei deponirt der Abdelegirte Eines Edlen Rathes: „daß nach den Privilegien die Stadt Dorpat

das ausschließliche Patronatsrecht habe, und daß die ehstnische Gemeinde nur aus Vergünstigung Eines Edlen Rathes ihren Gottesdienst in dieser Kirche halten könne." Hier gerirt sich der Rath der Stadt Dorpat durchaus als Patronus unserer Parochie, stellt dieselbe also der anderen, von ihr ebenfalls patronisirten Parochie unserer Stadt ganz gleich hin. Behauptet der Rathsdelegirte aber zu gleicher Zeit, die Ehstnische Gemeinde, d. h. das Kirchspiel, habe in unserer St. Johannis-Kirche nur das Gastrecht, so widerspricht er da sich selbst, denn der Gastnehmer ist nicht Patron, der Patron nicht Gastnehmer. Zudem hätte die Stadt niemals den Pastor unserer Parochie für die gesammte Gemeinde vociren können, wenn sie nicht Patron der gesammten Gemeinde, also auch des Kirchspiels, gewesen wäre. Verlangt Moritz aber für unsere Parochie städtischen Theiles nicht nur eine Ehstnische, sondern auch eine Teutsche Gemeinde, so thut er das mit vollem Rechte, so fern unsere Parochie, nach allen vorhandenen Nachrichten, immer auch eine Teutsche Stadt-Gemeinde, gehabt hat, und erst in jüngster Zeit hinsichts ihres städtischen Theiles vocationsmäßig auf die Ehsten beschränkt worden ist.

Moritz' Behauptung, die St. Johannis-Kirche Dorpats gehöre mindestens den städtischen Gliedern unserer Paroche ebenso, wie den Gliedern der anderen, der Teutschen Parochie Dorpats, gründet sich ohne Zweifel darauf, daß der Polnische König Stephan Bathory 1582 der Stadt von den, noch in ihr vorhandenen Kirchen die zu St Marien zu Gunsten der Jesuiten nahm, die zu St. Johannis aber nach wie vor beließ, und daß in dem genannten Jahre nicht sowohl die Ehsten Gäste der Teutschen, als vielmehr die Teutschen Miteigenthümer der Ehsten zu St. Johannis wurden. Die, in unserer Stadt vielfach cursirende Tradition, die Ehsten seien 1582 Gäste der Teutschen zu St. Johannis geworden, hat in so fern gar keinen Sinn, als die Stadt Patron der Stadt- und der Land-Ehsten war, und es eine ganz sonderbare Begriffsverwirrung ist, Patronisirte Gäste und Patrone Gastnehmer zu nennen. Die, von Körber (am angeführten Orte) abgedruckte, hierher gehörige Königlich Polnische

Urkunde besagt ausdrücklich, die Ausübung der christlichen Religion Augsburgischer Confession werde in Dorpat Allen in der Kirche zu St. Johannis, und zwar nur in dieser, gestattet. Wollte man hiergegen sagen, den Ehsten habe der Polnische König das Lutherthum ausdrücklich verboten, es habe hier also damals gar keine Lutherische Ehsten gegeben, so übersähe man die Unterlegung, welche der Rath unserer Stadt 1616 am Martinstage dem Römischen Bischofe machte und in welchem des Ehstnischen Pastors Bartholdus Gilde (1611—1616) Fürsorge für die „Ehsten" gerade hervorgehoben und befürwortet wird. Spricht Moritz aber nicht nur von stadtehstnischen, sondern auch von landehstnischen Anrechten an die St. Johannis-Kirche unserer Stadt, so ist seine Argumentation hier jedenfalls die, daß unsere Parochie nicht zu den landischen, sondern zu den patrimonialen gehört, sofern sie ein städtisches Landkirchspiel in sich begreift. In den „Bemerkungen über die Donationen in Livland" vom Consistorialrathe Dr. v. Jannau zu Lais finden wir ebenso wenig ein Dörptsches als ein Pernausches „Kirchspiel", eben weil diese beiden Kirchspiele, gleich denen des Rigaschen Patrimoniums, nicht zum „Lande", sondern zu den verschiedenen „Städten" gehörten, und als solche eine eigene von der landischen strenge geschiedene Kategorie bildeten. Hatte die Stadt Dorpat in alten Zeiten eine eigene Landvogtei, so besaß sie viel Land und Leute um Dorpat her, und mußte eben deßhalb auch mindestens ein Patrimonialkirchspiel haben, nämlich das unserer Parochie. Als solches ward und wird dieses Kirchspiel denn auch sehr bezeichnend von Teutschen und Ehsten nicht ein, sondern das Kirchspiel schlechtweg genannt. Es stand und steht nicht als das eine den anderen Landkirchspielen, sondern als Kirchspiel Dorpats der Commune Dorpats, als Dorpat Land Dorpat Stadt gegenüber. Selbst heute noch nennt der Ehste unsere Parochie nicht bei ihrem Eigennamen, der Teutsche aber bezeichnet sie nur als die Ehstnische. Sie ist Dorpats Kirchspiel. Das Richtige möchte daher sein, nicht zu sagen, die St. Johannis-Kirche Dorpats habe ursprünglich dem Kirchspiele Dorpat gehört, sondern umgekehrt,

das Kirchspiel Dorpat sei ursprünglich der Stadt Dorpat angehörig gewesen. Bei den, mit der Reformation eingetretenen Besitzveränderungen wurde das Kirchspiel Dorpat aus einem bischöflich ein städtisch patronisirtes. Daß dieses Kirchspiel mit der Zeit sehr anders geworden und angewachsen ist, und jetzt viel mehr ritterlichen und bäuerlichen, als städtischen Landbesitz in sich schließt, ändert an den rechtshistorischen Grundlagen desselben ganz und gar nichts, denn der Sohn bleibt Sohn, und der Vater bleibt Vater, der Sohn werde auch noch so groß und reich, und der Vater dagegen auch noch so klein und arm.

Ueberaus wichtig ist das, was Moritz in seiner Unterlegung von der Organisation unserer Parochie sagt. Die Parochie steht als ausgebildeter stadtgemeindlicher Organismus da. 8 städtische Vormünder umgeben den Pastor, und haben an den landischen nur ihre Gehilfen für den landischen, schon sehr gut organisirten, und zu Moritz' Zeiten in Schulsachen namentlich aufblühenden Theil der Parochie, und die städtische Gemeinde ist einstweilen bis auf 4,000 Glieder angewachsen. Nicht minder ist der landische Theil derselben auf über 6,000 Glieder angewachsen, und die St. Johannis-Kirche Dorpats wird zu klein, um neben der ersten oder Teutschen auch die zweite oder Ehstnische Stadtgemeinde in sich beherbergen zu können. Für die zwei Gemeinden werden zwei Kirchen erforderlich, zumal da das Kirchspiel auch nach immer größerer Selbstständigkeit ringt, und mit den alten Rechten der Stadt auch die Bande der Parochie zu durchbrechen sucht.

Die, in unserem Archive befindlichen „Kirchenconventsprotocolle" besagen, daß 1818 die Stadt Dorpat sich geweigert habe, unserer Parochie das zum Gottesacker nöthige Land von sich aus herzugeben. Der Convent vom 14. Mai des genannten Jahres, resolvirt: „da die Stadt Dorpat bisher die Plätze zu den Kirchhöfen gegeben habe (früher bei der Station und an der Narvschen (Petersburger) Straße, später am gegenwärtig noch als Gottesacker dienendem Orte), sich jetzt aber dessen weigere, so werde der Herr Kirchenvorsteher von den versammelten Herren Eingepfarrten erbeten, Eine Erlauchte Gou-

vernementsregierung zu ersuchen, es möge dieselbe die Stadt Dorpat anhalten, von dem an den (bisherigen) Kirchhof stoßenden Kirchenlande einen neuen Platz zum Kirchhofe anzuweisen." Am 21. October desselben Jahres verfügt der Convent, nachdem er ein Schreiben des Oberkirchenvorsteheramtes, dem die Sache einstweilen ist übergeben worden, über die Weigerung des Rathes, Land zum Gottesacker herzugeben, vernommen: durch den Kirchenvorsteher refutirend zu unterlegen, „der hiesige Kirchhof sei auf dem der St. Johannis-Kirche gehörigen Kirchenlande angelegt, könne auch auf demselben füglich erweitert werden, indem dieses Kirchenland so groß sei, daß die Stadt den Dörptschen Einwohnern von demselben Plätze auf Grundzins vertheilt habe, und dem ohnerachtet noch 60—70 Lof auf diesem Lande aussäe. Ueberdies sei die Landgemeinde (das Kirchspiel) stets im Besitze des Rechtes gewesen, auf dem Kirchhofe der Stadtgemeinde ihre Todten zu beerdigen u. s. w. Das Oberkirchenvorsteheramt möge daher die Stadt veranlassen, dem entsprechend zu handeln." An diesen, für das Kirchspiel verloren gehenden Streit schließen sich die Weiterungen in Bezug auf die Erbauung einer neuen Kirche für unsere Parochie an. Unser, für unser Land durch alle Zeiten hin denkwürdiger Generalgouverneur Marquis Paulucci hat Dorpat besucht, und für Dorpat Stadt und Land nur eine Kirche gefunden. Sofort macht er es sich zur Aufgabe, diesem schreienden Uebelstande Abhilfe zu schaffen. Er regt den Bau einer neuen Kirche an. Dieser liegt, dem historischen Rechte nach, der Stadt ob, dem großen, und nicht armen Kirchspiele gegenüber aber erscheint es nicht mehr als billig, daß die Stadt nicht angehalten werde, den Kirchenbau von sich aus und allein zu vollführen. So stellt die Stadt denn auch Anforderungen an das Kirchspiel. Diesen Anforderungen gegenüber verfügt der Convent am 15. August 1819 zu erklären, „daß die landische Gemeinde sich in verjährtem Besitze des Rechtes befände, die Kirche — frei von allen Beiträgen zur Reparatur und zum Kirchenwein (also überhaupt kostenfrei, da, nach anderen Notizen auch die Salarirung des Organisten früherhin vom Lande

nicht gezahlt worden ist) — zu benutzen; ebenso auch die Stadt von jeher verpflichtet gewesen sei, die Begräbnißplätze für die Landgemeinde herzugeben, wogegen die Landgemeinde einen ungleich hohen Beitrag zur Besoldung der Prediger und der Kirchenbeamten gebe." Weiter wird hier gesagt: „daß ein Transact existire, durch welchen die Verhältnisse der Stadt und der landischen Gemeinde festgesetzt worden, welcher bei dem großen Brande, der im Jahre 1775 die Stadt Dorpat verwüstet, und sowohl das Haus des Predigers als das Kirchenarchiv in Asche verwandelte, verloren gegangen sei, sich aber im Archiv Eines Edlen Rathes befinden müsse; — daß also Ein Edler Rath, sobald er glaube, mehr prätendiren zu können, diesen Transact produciren möge." Der Marquis Paulucci wendet sich darauf an den Herrn Oberkirchenvorsteher und Landrath v. L. und an den Staatsrath Baron v. N. mit der Aufforderung, „die zweckdienstlichen Maßregeln zur Erbauung einer neuen Kirche — die vorn herein für unsere Parochie bestimmt wird — vorzuschlagen," weil die bisherige Einrichtung, nach welcher „in der St. Johannis Kirche sich nicht allein die Herren Kirchspielseingepfarrten und die ehstnische Landgemeinde, sondern auch die teutsche und ehstnische Gemeinde der Stadt versammelten, der Inconvenienzen so viele habe, daß die Abstellung derselben ein wichtiger Gegenstand der Berathung werde." Der Convent vom 11. October beschließt nun, auf den Kirchenbau einzugehen, und sagt: „Obgleich nach dem General-Kirchen-Commissions-Protocolle vom Jahre 1717 die unteutsche Gemeinde die St. Johannis-Kirche von Grund auf erbauet (als Arens' neue Kirche?), sodann aber im Jahre 1719 zur Hauptreparatur (Bauvollendung?) ein Beträchtliches beigetragen (Arens' Ausgaben?), also nicht allein aus diesen Umständen ein Miteigenthum an die St. Johannis-Kirche besitze, sondern auch mittelst Resolution des Kaiserlichen Hofgerichtes vom 29. April 1736 in diesem Rechte geschützt worden, und die Landgemeinde sich daher mit allem Fuge dem Beitrage zu einer neuen Kirche entziehen könnte, so erscheine dennoch, bei der großen Vermehrung der teutschen Gemeinde sowohl als der ehstni-

schen, die Erbauung einer neuen Kirche nothwendig, und die landische Gemeinde ist deshalb nicht abgeneigt, von sich aus eine neue Kirche zu erbauen, jedoch unter folgenden ausdrücklich festgesetzten Bedingungen: 1) daß von Seiten der Stadt unentgeltlich ein dazu schicklicher Platz erblich abgetreten werde, 2) daß die Stadt Dorpat, entweder durch eine Personalsteuer, oder aus der Kirchencasse, einen eben so großen jährlichen Beitrag als die Landgemeinde für die ehstnische Stadtgemeinde zahle, 3) daß die Direction des Baues gänzlich der Landgemeinde überlassen, und der von der Stadt dazu zu contribuirende Beitrag blos als Entschädigung für die Rechte der Landgemeinde an die St. Johannis-Kirche angesehen werde, auch die Landgemeinde nicht verpflichtet sei, sich bei diesem Baue städtischer Meisterleute zu bedienen, 4) daß aber bei künftigen Reparaturen die ehstnische Stadtgemeinde, nach Verhältniß der Seelenzahl zu selbigen beitrage, 5) daß bei künftigen Predigerwahlen nicht die Stadt allein diese Stelle besetze, sondern nur für jedes eingepfarrte Stadtgut Eine Stimme, und für die ehstnische Stadtgemeinde (ebenfalls) Eine Stimme exercire." Sofort bewilligt nnn das Land eine jährliche Zahlung von 15 R. pro Haken = 1597½ Rubeln. Der Bau soll aber nicht beginnen, bevor das verzinste Geld auf 50,000 R. angewachsen. Zudem sollen Se. Majestät der Kaiser um 20,000 R. angegangen, und in der Stadt freiwillige Beiträge gesammelt werden. Für den Fall, daß diese Bedingungen die nöthige Bestätigung finden, subscribiren drei Eingepfarrte sofort 4,000 R., 500 R. und 300 R. Diese Stipulationen wurden vom Marquis Paulucci „pure bestätigt." Aber 1821 schon trat eine Verzögerung des Baues ein, weil der Rath sich über den, vom Lande proponirten Wahlmodus bei Besetzung der Pfarre noch nicht erklärt, und dem Convente, der innerhalb der innern Stadt in der Nähe des Scharrens am Embach bauen wollte, nur diesem nicht convenirende Bauplätze angeboten hatte. Am 9. September übergiebt Landrath v. Liphart dem Convente einen Kostenanschlag, der muß aber fürerst ad acta gelegt werden. Weiter giebt derselbe am 19. December desselben Jahres

zu Protocoll, daß Se. Majestät der Kaiser 5,000 R. zum Kirchenbau geschenkt, und das bereits angelegte Gesammtcapital schon 13,400 R. betrage, vom Rathe aber waren noch nicht die nöthigen Erklärungen eingegangen, und so mußte noch gewartet werden. Auf dem Convente vom 31. Januar 1822 nun wurde eine Erklärung des Rathes verlesen, nach welcher derselbe „auf das Patronatsrecht der neu zu erbauenden Kirche Verzicht geleistet habe," und verfügt, die 1820 am 11. Oktober stipulirte Zahlung der Kirchspielsgüter sofort eintreten zu lassen. Nun aber konnte das Land wieder nicht die, von der Stadt geforderte Renuntiation aller seiner Ansprüche an die St. Johannis-Kirche leisten, weil es einstweilen in Sachen des Gottesackers an die Gouvernementsregierung gegangen war, und deren Entscheidung zuvor abgewartet werden mußte. Am 20. December dieses Jahres finden wir die Bausumme durch die Kirchspielszahlungen bereits auf 18,300 R. angewachsen. 1823 mahnt der Marquis Paulucci von Neuem, den Bau in Angriff zu nehmen, und da wird denn im Februar die Materialanfuhr durch die Kirchspielsbauern für den nächsten Winter, die Einforderung des von der Stadt zu zahleuden Geldtheiles, und die Erwählung des Baucommitte's beschlossen. Bauherren werden der Kreisdeputirte von Liphart, der Landrichter und Ritter v. Brasch, und der Kirchenvorsteher Capitain Baron von Tiesenhausen. Im Mai gehen neue Baumahnungen durch das Oberkirchenvorsteheramt ein, und im October wird die Repartition des von den Bauern anzuführenden Materials gemacht. Der Marquis mahnt im November wieder, und im December wird der Bauriß dem Convente vorgelegt. Des gelinden Winters wegen aber muß der Bau von 1824 auf 1825 verlegt werden, weil nicht genug Material so rasch angeführt werden kann. 1824 restiren dazu die bereits fällig gewordenen Stadtbeiträge mit über 3,000 R. und der Convent wagt's vor Eingang derselben und vor Sicherung der von der Stadt jährlich zu leistenden Zahlung von 1,700 R. nicht den Bau zu beginnen. 1825 wird von den Edelherren das stipulirte Geld weiter eingezahlt, von den Bauern das repartirte Material

angeführt. 1827 zeigt der Bauherr von Liphart an, die Stadt sei hinsichts der Baugelder immer noch in Restanz, und der Convent beschließt am 11. Januar daher die einstweilige Suspendirung der Landzahlungen. Solches wird der Gouvernementsregierung mitgetheilt. Im August desselben Jahres notificirt die Gouvernements-Regierung, die Stadt sei gesonnen, die an sie gemachten Geldansprüche in deren Höhe zu ignoriren, so fern sie behaupte, nur 250 R. zu schulden, nicht aber die vorangegebenen Summen. Da geht der Convent im December von Neuem an die Gouvernementsregierung, denn nur, wenn die Stadt eben so viel beitrage wie das Land, könne gebaut werden. 1828 wird der Landrath und Ritter v. Samson Präsident des Baucomittés. Da beschließt der Convent, in Abwesenheit des verreisten Pastors, am 7. Juli, da die Stadt ihre Verpflichtungen nicht erfüllt, vielmehr nur, ohne alle Personalbesteuerung, freie Gaben gesammelt, und diese auch noch nicht eingezahlt habe, auch das Land von den seinen bis auf Weiteres loszusprechen, und bei dem „seit mehr als hundert Jahren bewährten Nutzungs- und Miteigenthumsrecht an die St. Johannis-Kirche verbleiben zu wollen." Das vom Lande gesammelte Geld wird indeß auf Zinsen deponirt, „damit die Stadt Dorpat, wenn selbige etwa einmal eine neue Kirche für die Stadt-Gemeinde sollte erbauen wollen, dieses Geld als Beitrag dazu verwenden könne," das angeführte Material aber zur Umzäunung des neuen Gottesackers verbraucht. Dissentirend ließ hiergegen v. L. verschreiben, er stimme dem Herrn Präsidenten bei, und proponire, in Uebereinstimmung mit demselben, die Stadt dazu zu vermögen, daß sie für 4 Jahr je 1597½ R. nachzahle, und noch 3 Jahr dieselbe Zahlung leiste, das Land aber dazu, daß es seine bereits gesammelten Summen und noch 2 Mal 1597½ R. hergebe, und bitte„ dem zu adstipuliren. Der Convent ging jedoch hierauf nicht ein, sondern verblieb bei seinem Beschlusse, weil er das Princip der einmal stipulirten Parität aufrecht erhalten zu müssen meinte. Einstweilen war der Baron von der Pahlen an die Stelle des Marquis v. Paulucci gesetzt worden, und hatte

sich in der, von seinem Vorgänger begonnenen hiesigen Bausache an das Landrathscollegium gewandt. Von diesem ging nun durch das Oberkirchenvorsteheramt eine neue Mahnung an die hiesigen Kirchenvorsteher ein, welche dem Convente am 16. August 1830 mitgetheilt wurde. Der Convent erklärte, auf den ursgrünglichen Stipulationen, die von Marquis Paulucci „pure" bestätigt worden seien, verharren zu müssen. Dabei verblieb's, um so mehr als der Rath Dorpats nach des Pastors Moritz' Tode nur von sich aus die erledigte Stelle wieder besetzte, und der Gottesackerstreit so endete, daß das Land von Rathshof 2 Lofstellen auf Erbpacht zu demselben nehmen, also der Stadt nachgeben mußte, wenn es nicht von den Landes- an die Reichs-Behörden gehen wollte, was eben nicht in seinen Interessen, und daher auch nicht in seiner Intention lag.

So schien 1830 das unter Marquis Pauluccis Auspicien begonnene Werk wieder untergehen, und unsere Stadt nach wie vor für alle ihre Lutheraner nur eine einzige Kirche behalten zu sollen. Es war aber das nur Schein, und 1832 schon wurde die Erbauung einer zweiten Lutherischen Kirche für Dorpat wieder angeregt. Auf dem Convente vom 18. April wurde die in Rede stehende Sache in diesem Jahre in neue Berathung gezogen, und der die Stadt vertretende Bürgermeister Helwig versprach dem Lande, das auf den Stipulationen vom 11. October 1820 verharrte, und wieder darauf hinwies, wie die Stadt die von derselben geforderte Bausumme durch eine Besteuerung ihrer wohlhabenden Einwohner leicht beschaffen könne, daher belieben möge, die genannten Stipulationen den Ständen der Stadt nochmals vorzulegen. Einstweilen hatte unsere Gemeinde die St. Johannis-Kirche wegen, an derselben zu machender Reparaturen verlassen, und interimistisch in das, in unserer Stadt belegene Bethaus der Herrnhuter Societät hinüberziehen müssen, und dem Convente vom 2. Mai 1833 wurde nun eine Predloschenie des Barons von der Pahlen durch Schreiben des Ober-Kirchenvorsteheramtes mitgetheilt, nach welchem die Stadt erklärte, sie verweigere, als Eigenthümerin der St. Johannis-Kirche, unserer Gemeinde, so weit sie eine landische sei, die Rück-

kehr in diese Kirche, und trenne sich gänzlich vom Lande, wolle daher auch die Stadtehsten, die sie von ihrer Seite allein zu unserer Parochie rechne, von den landischen Gemeindegliedern ablösen, daß es daher nun nöthig sei, zu erwägen, ob und wie die Stipulationen von 1820 auszuführen sein, und die Stadt- und Landehsten eine Kirche für sich erhalten mögen. Der Convent beschloß, im Principe auf den Stipulationen von 1820 stehen zu bleiben, der Stadt aber doch auch den Vorschlag zu machen, darein zu willigen, daß die Baukosten, und ebenso auch die Gelder zur Salarirung des Pastors und der untergeordneten Kirchendiener auf die Stadt- und Landehsten je nach der Gemeindegliederzahl repartirt würden. Beiderseitige Deputirte sollten diese Proposition in Erwägung ziehen. Das Ende der nunmehr folgenden Berathungen war der am 2. November 1833 zwischen Stadt und Land in Bezug auf unsere Parochie abgeschlossene Transact.

Nach diesem Transacte, welcher gegenwärtig die obrigkeitlich anerkannte Rechtsbasis für das Verhältniß von Stadt und Land zu einander in Bezug auf unsere Parochie bildet, ist die neue St. Marien-Kirche Dorpats im Weichbilde unserer Stadt von dem Kirchspiele unserer Parochie erbaut worden. Zu diesem Baue sind aber verwandt worden erst die seit 1821 angesammelten, und im Landgerichte deponirten Summen, und dann die, durch Repartition auf die Gemeindeglieder beschafften Gelder. Letztere sind so beschafft wordeu, daß angenommen wurde, die städtischen und die landischen Gemeindeglieder verhielten sich zu einander wie 1/4 zu 3/4. Nach einer, im hiesigen Archive befindlichen, vom Baucommissarius Landrath Baron Bruiningk gemachten Berechnung sind auf den Bau verwandt worden in Summa 80, 218 Rbl. 64 Kop. B. A. Außerdem hat das Altarblatt, nach einer von Pastor Gehewe hinterlassenen Berechnung, gekostet 405 Rbl. 58 Kop. S. M., die Orgel aber 1960 Rbl. S. M. Darnach hätte unsere Kirche im Ganzen — den Banco-Rubel zu 25 Kop. S. M. gerechnet — 22, 360 R. 24 Kop. S. M. gekostet. Unserem Transacte gemäß ist die gesammte Materialanfuhr zum Kirchenbaue von den Kirchspielsbauern ohne alle und jede Vergütung geleistet, dessen ungeachtet aber der Stadt, welche 1/4 der verausgabten Baarsumme an Geld gezahlt hat, für ihre Ehsten das Miteigenthum an unsere Kirche für immerwährende Zeiten zur Abhaltung ihres Gottesdienstes eingeräumt worden. Reparaturen an unserer Kirche sind zu 3/4 vom Lande, und nur zu 1/4 von der Stadt zu tragen, und soll die Stadt die hierzu nöthigen Gelder den sogenannten Schalen, d. h. den Becken, mit welchen die städtischen Kirchenvormünder in Dorpat umherzugehen, und freie Beiträge zur Kirchencasse einzusammeln hatten, und de jure noch haben, und der, zum 4ten Theile der Stadt gehörigen Kirchencasse, der sogenannten Kirchenlade, entnehmen. Reichen die Schalen- und Becken-Gelder nicht hin, so soll die Stadt das Fehlende auf die Stadtehsten repartiren. Das, auf einem, der Teutschen St. Johannis-Gemeinde unserer Stadt zugesprochenen Kirchengrunde belegene Küster- und Parochialschulhaus wird von unserem Transacte für Eigenthum der neuen St. Marien-Kirche erklärt, als solches aber nur von dem Lande reparirt, wogegen die Stadt nur die Grundzinszahlung erläßt, und Betheiligung der Stadt neben dem Lande bei Neubauten zukünftiger Vereinbarung überlassen bleibt. Punct 7 unseres Transactes sichert dem Pastor unserer Parochie vom Lande die üblich gewordenen Emolumente nach wie vor zu, verwahrt die Stadt aber dagegen, daß die, von ihr dem damaligen Pastor gezahlten „206 Rbl. B. A. Gagen-, Ehrenwein- und Miethgelder" und die ihm „an Zuschuß zu den Miethgeldern auf sechs Jahr zugesicherten 400 Rbl. B. A." zu einem pastoralen „Rechte" erhoben werden. Punct 8 deliberirt die Stadt von allen weiteren Verpflichtungen in Bezug auf unsere Parochie, nur soll sie, wenn ein neuer Gottesacker beschafft werden müsse, den vierten Theil der Beschaffungskosten tragen. Punct 9 giebt der Stadt bei der Pastorenwahl den vierten Theil der Wahlstimmen, also bei Getheiltheit der Landstimmen de facto den Ausschlag, und die Berechtigung, dem stadtehstnischen Theile der Gemeinde einen (dritten), an der Verwaltung der Kirchenmittel participirenden Kirchenvorsteher zu ordnen, von welcher Berechtigung sie bisher nur ein Mal Ge-

brauch gemacht hat, als der verstorbene Rathsherr Musso städtischer Kirchenvorsteher zu St. Marien war, während sie, seit Helwigs Zeiten, sonst immer ihren Oberkirchenvorsteher, den Justizbürgermeister, als dritten, d. i. städtischen Kirchenvorsteher hat hier fungiren lassen. Punct 10 lesen wir: „Die ehstnische Landgemeinde verzichtet vom 31. December 1838 ab auf die bisherige Benutzung der St. Johannis-Kirche. Auch willigt die Landgemeinde darein, daß die Stadt die Zinsen des auf c. 4,800 Rbl. B. A. angewachsenen, zum Kirchenbau bestimmten Capitals, welches bei dem Dörptschen Landgerichte deponirt ist, vom heutigen Tage an Ein Jahr lang allein zu genießen, und zur Deckung ihres Theiles der Baukosten, so weit solche reichen, anzuwenden berechtigt sei. Am 31. December 1838 ist die ehstnische Landgemeinde verpflichtet, unaufhältlich die St. Johannis-Kirche zu räumen, und das Kirchspiel gehalten, für jeden Monat, den die (einstweilen aus dem Bethause der Herrnhuter Societät in ihre alten Räume heimgekehrte) Gemeinde länger in selbiger verbleiben sollte, eine Entschädigung von 187 Rbl. B. A. an die Johannis-Kirche zu zahlen, weshalb denn auch bei Vertorgung des Baues dem Unternehmer desselben diese Bedingung zur Pflicht gemacht werden soll." Punct 11 überläßt die Wahl des, „aus der Bausumme anzukaufenden Platzes" für die neue Kirche dem Lande. Punct 12 handelt von der Unterlegung dieses Transactes an den Generalgouverneuren, welche die obrigkeitliche Bestätigung desselben zur Folge gehabt hat.

Den Bestimmungen dieses Transactes gemäß wurde nun an den Bau gegangen, und zu Ende des Jahres 1841 stand derselbe vollendet da, obgleich die Ehsten nur verdrossen an demselben gearbeitet hatten, weil ihnen der erwählte Platz in dem sogenannten Bergtheile unserer Stadt ein gar sehr ungelegener war, weil der Altar nicht nach Osten hingestellt worden war, weil bei der Grundsteinlegung keine kirchliche Feier stattgefunden hatte, weil unter dem Baue der fast schon vollendete Thurm eingestürzt war, und von Neuem hatte aufgerichtet werden müssen, weil von den Bauern es alsbald war

erkannt worden, daß der neue Bau zu St. Marien seinem räumlichen Inhalte nach noch weniger der Größe der Gemeindegliederzahl entsprechend sei als der alte zu St. Johannis, und weil die alte Kirche, in der unsere Parochie über 300 Jahr ihrem Gotte gedient hatte, ohne alle und jede Entschädigung wie des landischen so auch des städtischen Theiles derselben hatte verlassen und aufgegeben werden müssen. Am 11. Januar 1842 wurde die neue Kirche, der man den Namen „St. Marien" gab, vom General-Superintendenten R. v. Klot feierlich eingeweiht, und in gottesdienstlichen Gebrauch genommen. Wie Moritz vergeblich gegen die, von der Stadt aufgebrachte officielle Bezeichnung unserer Parochie als der „Ehstnischen" eingetreten war, und nur das erreicht wurde, daß man sie zu der der Teutschen und Ehsten des Kirchspiels, und der Ehsten der Stadt Dorpat zu St. Marien ausgestaltete, wie er vergeblich gegen die ständische Zertheilung der Lutherischen Teutschen Dorpats eingetreten war, und nur das erreichte, daß mit den Standesgränzen zugleich die Parochialbande von Denen durchbrochen wurden, die man nicht zwingen konnte, de facto als das hinzutreten, was sie de jure sein sollten, nämlich Glieder der ersten oder Teutschen Gemeinde Dorpats, wie er vergeblich gegen die Belastung der städtischen Kirchenvormünder mit der Einsammlung von, auf anderem Wege beschaffbaren und zu beschaffenden Geldern zum Besten der Kirche eingetreten war, und nur das erreicht hatte, daß zu seines Nachfolgers Zeiten statt der „Schalen," die in der Stadt umher getragen werden mußten, ein „Becken" gesetzt wurde, das man, mit des Pastors Einwilligung, in seine Amtsstube hinstellte, damit die, sich zum heiligen Abendmahle meldenden Stadtehsten mit ihren, hierbei dargebrachten Liebesgaben nicht nur ihren Pastor, sondern auch die, für ihre Kirche sorgende Stadt bedächten, — so war er auch vergeblich dafür eingetreten, daß unsere Parochie in ihrem historisch gegebenen Bestande, d. h. als Patrimonialpfarre Dorpats erhalten werde, und erreichte für die, ihm folgende Zeit nur das, daß Dorpat neben seiner ersten Gemeinde auch noch eine andere, wenn auch nur als eine, in der landischen

St. Marien-Kirche hospitirende stadtehstnische behielt. Mit der, am genannten Tage eingeweihten und in gottesdienstlichen Gebrauch genommenen neuen St. Marien-Kirche kehrte Dorpat auf seinen Stand von 1525 zurück, und hatte wieder 2 Lutherische Kirchen: und zwar wieder die zu St. Marien und die zu St. Johannis, aber die zu St. Marien war nicht mehr die erste und Teutsche, sondern die zweite und Ehstnische, und nicht mehr die der Stadt, sondern die des Landes, die zu St. Johannis aber ebenso das umgekehrte Alte.

Sehen wir die Entwickelung an, in welche unsere Parochie 1582 eintritt, und welche mit dem Jahre 1842 abschließt, so haben wir da, nach unserem Archive, für unsere Parochie nur 260 Jahre des Unglückes. Nach einander verliert sie: 1) 1582 den alleinigen Besitz unserer St. Johannis-Kirche, in welche neben ihr die alte St. Marien-Parochie übersiedelt; 2) ihr Pfarrhaus, denn der Pastor Marcus Schütz erhielt schon 1680 Hausmiethgeld; 3) ihren Pfarrhof sammt Inventar und Bauern, welche 1712 noch von Johann Arens nachgewiesen werden; 4) ihre besonderen Stühle in der St. Johannis-Kirche; 5) ihre, dem Pastor geleisteten Tage; 6) ihre, dem Küster gehörigen Gärten; 7) die Bestreitung ihrer Ausgaben für Kirchen-Wein und Oblaten durch die Stadt; 8) die Besoldung ihres Organisten durch die Stadt; 9) die Beschaffung ihres Gottesackers durch die Stadt; 10) ihre zinstragenden Kirchengrundstücke; 11) die Berechtigung, ihre Teutsch werdenden Glieder bei sich zu erhalten; 12) ihren Mitbesitz der, nur von der Stadt patronisirten St. Johannis-Kirche. Dafür gewinnt sie nichts als die, aus dem Transacte von 1833 hervorgegangene neue St. Marien-Kirche sammt allen, diesem Transacte bereits entwachsenen und ohne Zweifel noch erwachsenden Verwickelungen zwischen der Stadt und dem Lande Dorpat. Um so mehr muß daher Moritz' Eintreten für die Integrität seiner Gemeinde von uns als gerechtes anerkannt und hochgeschätzt werden.

An Moritz' Stelle trat Karl Heinrich Constantin Gehewe (oder ursprünglich Geheber) von 1831—1856, vorher Pastor zu Ringen im Werroschen Sprengel unseres Landesministerii,

noch von der Stadt allein vocirt. Zu seiner Zeit wächst unsere Parochie in Bezug auf die Zahl ihrer Gemeindeglieder sehr, und das Land beginnt mehr und mehr für das, seinem Patronate unterstellte Kirchspiel zu sorgen. Das Kirchspiel erhält einen eignen Gottesacker, es erbaut die neue Kirche zu drei Vierteln, es normirt und fixirt die landischen Emolumente des Pastors, es vermehrt die Zahl der Dorfsschulen auf 14, und gesellt denselben eine Parochialschule zu u. s. w Zu Gehewes Zeiten ruft auch der Hilfsverein unserer Stadt, eine, durch Gehewe von seinen Gemeindegliedern dazu gesammelte Summe so auf's Beste verwendend, die erste, für die armen Ehstenkinder Dorpats bestimmte sogenannte Knabenindustrieschule ins Leben, die neuerdings in das Alexanderasyl des genannten Hilfsvereins aufgenommen worden ist, und der später die „Marienhilfe," und die „Beckmannsche" Schule durch eben denselben Verein, und jüngst die „Rettungsschule" durch den Oberpastor Schwarz zu St. Johannis gefolgt sind.

Anlangend das numerische Wachsen der Gemeindeglieder unserer Parochie, namentlich zu Gehewes Zeiten, so finden wir, Teutsche, Landehsten und Stadtehsten neben einander hinstellend, an Gebornen 1830: 4+358+138=**500**; 1840: 17+402+180=**599**; 1850: 22+366+205=**593**; 1860: 49+474+282=**805**. Confirmirte haben wir 1830: 0+74+18=**92**; 1840: 71+366+54 =**391**; 1850: 94+258+98=**441**; 1860: 111+173+71=**355**. Copulirte stehen 1830: 0+87+47=**130**; 1840: 0+125+73 =**125**; 1850: 21+85+37=**143**; 1860: 18+112+71=**202**. Verstorbene haben wir 1830: 0+320+157=**477**; I840: 0+243 +225=**468**; 1850: 15+268+273=**556**; 1860: 37+342+226 =**703**. 1860 aber communiciren schon im Verlaufe des Jahres 1038 als Teutsche, 10,290 als Landehsten, und 6,435 als Stadtehsten, in Summa also 17,764 Individuen. Die letzten 9 Jahr von 1857—1865 incl. ergeben die Durchschnittszahl von c. 18,450 Communicanten. Rechnen wir nun in einer Livländischen Land-Parochie ⅔ Mal so viel Gemeindeglieder als sie im Jahre Communicanten hat, so ist unsere Parochie bis 1865 auf 12,300 Gemeinde-

glieder angewachsen. Haben wir aber seit 1857 in der Stadt mehr als ½ Mal so viel Communicanten wie auf dem Lande, und ergab die Revision von 1857 für das Land über 10,000 bäuerliche Einwohner, so müssen wir, da die Landischen seit 1857 immer c. 10,000 Communicanten stellen, auf die Stadt mindestens 5,000 Ehsten rechnen. Zählen wir dazu denn noch 1,000 Teutsche, so hat unsere Parochie gegenwärtig 16,000 Gemeindeglieder. Der landehstnische Theil unserer Parochie ist in gewöhnlicher Weise, der stadtehstnische aber ganz ungewöhnlich durch das Uebersiedeln unserer Bauern vom Lande in die Stadt gewachsen. Was sodann die Teutschen unserer Parochie anbelangt, so schlug der zu Moritz' Zeiten aufgestellte Kanon, daß der Teutsche Dorpats zur ersten oder Teutschen, und nur der Ehste zur zweiten oder Ehstnischen Gemeinde unserer Stadt zu gehören habe, aus einem Nach- in einen Vortheil für unsere Parochie um, denn der Durchbrechung der alten Parochialbande in unserer Parochie folgte die in der anderen Parochie unserer Stadt, und während Moritz etliche Teutsche der Schwestergemeinde hatte abgeben müssen, gewann Gehewe Hunderte von derselben. Die hierdurch in unserer Parochie entstehende, numerisch recht große Teutsche Gemeinde wirkte bedeutend mit dazu, unsere Stadtehsten zu germanisiren, und unserer Parochie trotz dem, daß zu Gehewes Lebzeiten schon viele seiner Teutschen zur neu gebildeten Universitäts-Gemeinde, noch mehr aber nach seinem, 1856 erfolgten Tode während der Vacanz zur gegenwärtigen St. Johannisgemeinde übertraten, eine ziemlich beträchtliche Teutsche Gemeinde nach wie vor zu erhalten.

Was aber weiter die bessere Sorge für die Landehsten unserer Parochie seit Gehewe betrifft, so hat sie manchen schweren Kampf schon durchgemacht, und wird noch manchen schweren Kampf durchmachen müssen. War und ist doch seit dem Transacte von 1833 hier Alles neuzugestalten, denn hatte bis 1833 die Stadt an der Spitze gestanden, so trat nun dagegen das Land an deren Stelle, und der Stadt mag's nicht verdacht werden, wenn sie sich nur allmälig daran gewöhnte, nicht mehr Patron der, über 300 Jahr von ihr patro-

nisirten Parochie zu sein, noch dem Lande, wenn es sich erst nach und nach in das ihm Neue, seine kirchliche Selbstständigkeit hineinlebte. Auf dem Convente vom 29. Mai 1844 sieht das Land unsere Parochie dennoch schon ganz und gar als landische an, und spricht in dem, von ihm dem Oberkirchenvorsteheramte einzureichenden Berichte von der in der Stadt belegenen Kirche und Schule als von seinen Besitzthümern. Darüber entspinnen sich Weiterungen zwischen Stadt und Land, die Gouvernementsregierung entscheidet aber in ihrer Resolution vom 31. Juli des genannten Jahres sub No. 5388, „daß das Dörptsche Landkirchspiel als Eigenthümer der Dörptschen esthnischen St. Marien-Kirche, welche dasselbe in der Stodt Dorpat erbaut hat, so wie der esthnischen Küsterat- und Schul-Gebäude, welche der Kirche als Eigenthum zugewiesen worden, — bei Aufrecherhaltung des Kircheneigenthumsrechtes der Stadt Dorpat an die St. Marien-Kirche, und des Eigenthumsrechtes der Stadt Dorpat an den Grund und Boden, auf welchem die Küsterats- und Schul-Gebäude stehen — anzuerkennen sei, daß — bei Aufrechterhaltung des Rechtes der Stadt Dorpat, zu den zwei Kirchenvorstehern aus dem Land-Kirchspiele einen aus der Stadt zu erwählen — die esthnische St. Marien Kirche in Dorpat unter der Oberverwaltung und Jurisdiction des Dörpt-Werroschen Ober-Kirchen-Vorsteher-Amtes quoad externa ecclesiae zu erhalten und zu belassen sei, — dergestalt, daß die drei Kirchenvorsteher gemeinschaftlich die Interessen der Kirche zu vertreten, über den Zustand der Kirche dem (landischen) Ober-Kirchen-Vorsteher-Amte zu berichten, demselben ordnungsmäßig Rechnung über die Kirchenmittel abzulegen, bei der Wahl und Besetzung des Küster- und Schulmeister-Amtes zu verfahren, und solche dem (landischen) Ober-Kirchen-Vorsteher-Amte zur Bestätigung vorzustellen, auch überhaupt (seine Kirchenvorsteher anlangend) gleich wie alle anderen Kirchen-Vorsteher sich den Vorschriften des Ober-Kirchen-Vorsteher-Amtes gesetzlich zu conformiren haben werde." Ebenso läuft der 1855 im April sich zwischen Land Stadt erhebende Streit in Sachen der, vom Lande gewährten, von

der Stadt aber verweigerten Bitte der neugebildeten Universitätsgemeinde unserer Stadt um Einräumung der St. Marien-Kirche zu ihren Gottesdiensten darauf hinaus, daß von der Gouvernementsregierung endlich das Veto der Stadt als unberechtigt verworfen wird, und hatte die Universitätsgemeinde sich auch inzwischen, weil sie die St. Johannis-Kirche nicht mehr, die St. Marien-Kirche aber noch nicht dazu gewinnen konnte, mit ihren Gottesdiensten in den, zur Bibliothek ausgebauten Altarraum der Dom-Ruine zu St. Dionysii begeben, also daß ihr die gouvernementale Entscheidung keinen Nutzen mehr brachte, so ist diese Entscheidung für unsere Parochie doch immerhin von großer Bedeutung. Allerdings berichtet der Convent vom 1. März 1856 dem Oberkirchenvorsteheramte noch, „der Dörptsche Magistrat und das Kirchspiel Dorpat" genössen „das Recht, Candidaten zur (Pastoren-) Wahl vorzuschlagen", in Folge des Conventes vom 14. Januar 1857 wird aber doch Gehewes Nachfolger vom Lande, als dem Patrone, und der Stadt, als dem „Compatrone" zum Pastor der Teutschen und Ehsten des Landes, und der Ehsten der Stadt vocirt. So gewinnt das Land, de jure über die Stadt gestellt, auch de facto immer mehr die Oberhand, und dem landischen Theile unserer Parochie gereicht das nur zum Segen, denn sie wird nun immer mehr in einen und denselben Entwickelungsgang unserer, im Ganzen durchaus erfreulich fortschreitenden Landkirchspiele hineingezogen. Aber auch dem städtischen Theile unserer Parochie bringt das Segen, denn die kirchlich gesinnten Einwohner unserer Stadt erheben sich nun in erfreulicher Christenliebe, um die Stadtehsten ebenso zu fördern, wie die Landischen gefördert werden, und rufen die vorerwähnten Schulen und andere, den städtischen Gliedern unserer Parochie heilsame Anstalten, wie in jüngster Zeit noch die „vereinigte kirchliche Armenpflege Dorpats", ins Leben.

Die beiderseitigen Bemühungen tragen reiche Frucht. Von 1857 ab schreitet der immer inniger und thätiger werdende kirchliche Sinn der Gemeindeglieder unserer Parochie erfreulich fort. Da

werden die, von ihnen an ihren Pastor gestellten Anforderungen so groß, daß er denselben durchaus nicht mehr, in auch nur annäherungsweise genügendem Maße nachzukommen vermag. Zunächst wird unserer Parochie nun dadurch geholfen, daß der Werrosche Sprengel unseres Landes-Ministerii seinen Vicar dem Pastor unserer Parochie überläßt, am 16. Januar 1861 aber schon werden auf dem Kirchenconvente dem Pastor vom Lande 300, von der Stadt aber 200 Rbl. behufs eines, von ihm anzustellenden Adjuncten bewilligt, und noch im selben Jahre tritt der erste Adjunct als zweiter Pastor dem ersten helfend an die Seite. Wurde indeß nun auf kirchlichem Gebiete mit doppelter Kraft gearbeitet, so trug der Acker nun auch doppelte Frucht, und sehr bald mußten die Pastoren daran denken und darauf hinwirken, die, im Laufe der Zeiten übergroß gewordene Gemeinde zu theilen, und so jedem der beiden Pastoren ein gesondertes Arbeitsfeld zu schaffen. Noch hat keine der, in dieser Hinsicht gemachten Propositionen den erwünschten Erfolg gehabt, über kurz oder lang muß und wird das, mit Gott begonnene Werk aber doch seinem Ziele entgegengeführt werden. Dazu sollen auch diese Mittheilungen mitwirken. Sie geben getreu wieder, was unser Archiv sagt. Damit sagen sie aber auch, daß es an der Stadt Dorpat sei, freundlich väterlich ebenso für ihre Ehsten zu sorgen, wie das Land für die seinen gesorgt hat. Können und werden nun die Behauptungen unseres Archivs durch entgegenstehende Urkunden entkräftet, und ist es nicht sowohl der Stadt, als des Landes Sache, eine Parochie von c. 16,000 Gemeindegliedern mindestens in zwei zu zerlegen, so werden die gemachten Mittheilungen auch in diesem Falle wirken, was sie wirken sollen, denn es werden sich dann alle Freunde der Lutherischen Kirche Livlands zu der nöthigen Bitte und Mahnung an das Land Dorpat zusammenthun, und das Land Dorpat wird solcher Bitte und Mahnung ein offenes Ohr und Herz entgegentragen. Im ersteren Falle könnte fürerst dadurch geholfen werden, daß den Ehsten Dorpats einstweilig die St. Johannis-Kirche wieder miteingeräumt würde. Im letzteren Falle würde das Land von der Stadt Dorpat sofort

eine, einen Neubau sehr erleichternde bedeutende Betriebssumme erhalten, denn die Stadt müßte dann ja volle drei Viertel des Werthes der gesammten kirchlichen Besitzthümer unserer Parochie dem Lande auszahlen. Gotte sei die Sache befohlen, und er walte es in Gnaden, daß Dorpat bald nicht mehr mit einer Gemeinde von 16,000 Gliedern unter einem Pastor und dessen Adjuncten dastehe!

Zum Schlusse möge hier nun nur noch ein kurzer Ueberblick über die vorhandenen materiellen Mittel stehen. Der Pastor unserer Parochie hat gegenwärtig vom Lande 204 Lof Roggen, 204 Lof Gerste und 202 Lof Hafer, 904 Pfd. Flachs, 452 Hühner und 113⅓ Faden Holz, dazu für seine Lebenszeit 508 Griest Heu, 200 Rbl. Hausmiethgeld und endlich die, freilich sehr niedrig stehenden Accidentien (d. h. für eine Taufe 3 Kop., von jedem Confirmanden 3½ Kop., für jede Proclamation 30 Kop., für jede Copulation 22 Kop., von jedem Communicanten 1 Kop., für die Beerdigung eines Erwachsenen 12 Kop. und für die eines Kindes 3 Kop.), von der Stadt aber, und zwar nach der, in diesen Mittheilungen am betreffenden Orte gemachten Angabe, nur einstweilig, 60 Rbl. Salar, und 115 Rbl. Hausmiethgeld, und dazu die, ebenfalls sehr niedrig stehender Accidentien (d. h. für eine Taufe 12 Kop., für eine Trauung 43 Kop., und für die Beerdigung eines Erwachsenen 30 Kop. und eines Kindes 12 Kop.) im Jahre. Der Adjunct dagegen hat vom Lande 300 Rbl., und von der Stadt, nach der neuesten freundlichen Bewilligung 350 Rbl. im Jahre, welche 350 Rbl. aber der Stadt durch die, bei der Communicantenanmeldung einfließenden Gelder zurückerstattet werden. Allerdings gehen nun an Accidentien viel freie Liebesgaben ein, so daß der Pastor unter Umständen eine gute, ja sehr gute Einnahme im Jahre haben kann, aber auf freie Liebesgaben lassen sich nicht bestimmte Rechnungen basiren, vielmehr muß die bestimmte Rechnung jedem Pastor sein, wenn auch nur nothdürftiges, Auskommen sichern. Dem Pastor analog stehen sich hier der Küster und der Kirchendiener. Das Kircheninventar endlich ist ein sehr geringes, wenn man die Orgel und das Altarbild, die hier oben schon aufgeführt wurden, von

den übrigen Gegenständen abzieht. Dessen ungeachtet muß ein Kirchspiel, das 300 Werst an Areal, und über 10,000 Personen zu Gemeindegliedern hat, doch wohl ganz selbständig hintreten können, und einer Stadtgemeinde, die inmitten von c. 5,000 Gliedern welche meist Arbeiter und Dienstboten sind, eine Menge von Armen- und Kranken-Häusern und Gefängnissen hat, muß doch ein eigener Pastor bestellt werden!

Zum Schlusse sei hier aus unserem Archive noch das hinzugefügt, daß unsere Parochie neuerdings durch Verfügung des Livl. Evangl. Luther. Consistorii d. d. Riga Schloß 1866 November 14. Nr. 1872 „in Bezug auf die Sprengels-Synoden (welche jeder Livländische Propst alljährlich vor der provinciellen Pastoralsynode Livlands mit seinen Diöcesanen zu halten hat), und die Schulrevisionen (welche in unserer Parochie, ebenso wie in allen übrigen landischen nach einmal festgesetztem alphabetischen Turnus von der Kreislandschulbehörde durch den weltlichen und den geistlichen Revidenten, gehalten werden), dem Werroschen Sprengel" zugezählt, vom Dörptschen also abgetrennt worden ist. Im Uebrigen bleibt unsere Parochie, gleich denen zu St. Jakobi in Riga und zu St. Elisabethen in Pernau, integrirender Theil des sogenannten Generalsuperintendentensprengels, d. h. der direct dem Livländischen Generalsuperintendenten untergegebenen Pfarren. Integrirender Theil dieses Sprengels konnte und kann unsere Parochie aber nur in so fern bleiben, als sie ursprünglich patrimoniale Pfarre der Stadt Dorpat war, und als solche bis 1834 unter dem Dörptschen Stadtconsistorio, nicht aber unter dem Livländischen Landesconsistorio, ihrem Ober-Consistorio, stand, und 1834, wo das Kirchengesetz von 1832 hier eingeführt wurde, eben weil sie nicht zu den landischen (ritterschaftlichen) Pfarren zählte, der directen Fürsorge des Livländischen Generalsuperintendenten anheimzugeben war. Als Ober-Consistorium hatte das Livl. Consistorium unsere Parochie auch unter sich, als Landes-Consistorium aber nicht, denn unsere Parochie stand als patrimoniale Dorpats unter dem Dörptschen Stadtconsistorio. Die angeführte Verfügung

des Livl. Consistorii hat ihren Grund darin, daß die zu unserer Parochie gehörigen Ehsten nicht den, im Dörptschen Sprengel herrschenden Revalschen, sondern den im Werroschen üblichen Dörptschen (richtiger: Werroschen) Dialect des Ehstnischen sprechen, und in Kirche und Schule nur Dörpt-Ehstnische Bücher gebrauchen. Bleibt unsere Parochie aber in allen übrigen, nicht die Sprache tangirenden Dingen, nach wie vor, dem Generalsuperintendenten direct untergeben, so steht sie von 1525 ab bis auf den heutigen Tag nicht als landische (ritterschaftliche), sondern als patrimoniale da, und die gesammte Geschichte derselben kennt keine andere Stellung unserer Parochie zum Kirchenregimente, als nur die einer patrimonialen Pfarre. Der Landtheil unserer Parochie hat sich im Laufe der Zeiten der Stadt entzogen, und die Stadt hat diese Entziehung nicht nur nicht gehindert, sondern geradezu befördert. Hat nun aber das Land mit den Rechten der Stadt über das Kirchspiel auch die diesen Rechten entsprechenden Pflichten überkommen, so möchte es unläugbar sein, daß das Land nur für das Land, und nur die Stadt für die Stadt zu sorgen, d. h. dahin zu wirken hat, daß der Stadttheil unserer Parochie ebenso zu voller Selbstständigkeit gebracht, weiter zu einer besonderen Parochie erhoben werde, wie der Landttheil derselben bereits dazu gebracht und erhoben worden ist, es sei denn, daß die Stadt alle ihre Rechte und Pflichten in Bezug auf die städtischen Glieder unserer Parochie dem Lande cedire, wie sie die in Bezug auf die landischen Glieder derselben diesem bereits cedirt hat, und das Land eine solche Cession annehme. Wie dem aber auch sei, hoffen dürfen und müssen wir, daß dem städtischen Theile unserer Parochie bald in der einen oder anderen Weise, von der Stadt oder dem Lande, werde geholfen werden. Dorpat Stadt und Land können und werden nicht länger mehr mit einander nur **eine** Parochie mit 16,000 Gemeindegliedern bilden wollen!

III.

Luthers Lehre vom Worte Gottes,

in ihren Hauptmomenten dargestellt

von

Gisle Johnson, Professor in Christiania.

(Aus dem Norwegischen übertragen von H. N. Hansen, Pastor in Winterhausen). [1])

„Μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.“
Hebr. 13, 7.

Die Lehre vom Worte Gottes ist unläugbar eines derjenigen Momente der christlichen Wahrheit, welche in den kirchlichen und theologischen Verhandlungen unserer Zeit an der Tagesordnung vorne an stehen. Jede Zeit im Lebenslauf der streitenden Kirche auf Erden hat ihre besondere Aufgabe zu lösen innerhalb der großen That, welche die ganze Gemeinschaft im Lauf der Zeiten berufen ist auszuführen. Auf die Frage, in welcher Richtung und auf welche Weise unsere Zeit an dieser gemeinsamen Arbeit der Kirche Theil zu nehmen hat, welchen eigenthümlichen Beitrag sie zu erstatten hat zu dem Wachsthum des ganzen geistlichen Leibes, hört man nicht selten die Antwort, die Hauptaufgabe der Kirche in unsern Tagen sei die, zu einem recht klaren Bewußtsein über sich selbst als solche zu gelangen. Wie es in der alten morgenländischen Kirche der Gottesbegriff

1) Diese Abhandlung ist „Theologisk Tidsskrift for den Evangelish-Lutherske Kirke i Norge. Christiania 1865. VIII. Bd. II. Hefte“ entnommen, eine Zeitschrift, die wir hiemit bestens empfohlen haben wollen.

war, in der alten abendländischen Kirche der Begriff der Sünde und in der Reformationszeit der Versöhnungsbegriff, welcher die geistigen Kräfte der Kirche in Bewegung setzte und durch diese Bewegung auch wirklich zu einer dogmatischen Bestimmtheit entwickelt wurde, in welcher jedes dieser Momente als die reife Frucht der vorhergehenden Entwickelung und daher auch als der jedenfalls relativ adäquate Ausdruck der Glaubensgewißheit der Kirche hervortritt: so soll es nun der Kirchenbegriff sein, den unsere Zeit berufen ist, der Unklarheit und Unbestimmtheit, in welcher er bis dahin geruht hat, zu entheben. Die Richtigkeit dieser Auffassung unserer Zeit und ihres Berufs wird es nun gewiß erlaubt sein ein wenig zu bezweifeln. Es giebt jedenfalls Etliche, die nicht ganz so hohe Gedanken über die produktive Kraft dieser Zeit auf dem Gebiete des geistigen Lebens haben und die deshalb der Meinung sind, daß sie sich etwas mehr herunter halten, sich eine bescheidenere Aufgabe stellen dürfte, — die da meinen, daß das kirchliche Glaubensleben, zu dessen Früchten doch unläugbar die Entwickelung des kirchlichen Lehrbegriffs gehört, in unsern Tagen noch zu jung, zu schwach, zu arm sei, um Etwas hervorbringen zu können, das in irgend einer Weise an die Seite dessen sollte gestellt werden können, was in ihrer Zeit einem Athanasius, einem Augustin, einem Luther die epochemachende Bedeutung in der Geschichte der Kirche und ihres Lehrbegriffs gegeben hat. Doch, wie es sich hiermit auch verhalten mag, das läßt sich doch nicht verkennen, daß die Zeit wenigstens ein ganz besonderes Interesse hat für die Aufgabe, die man so ihr anweisen zu können gemeint hat. Man braucht nur einen Blick in die kirchlichen und theologischen Verhandlungen der Zeit zu werfen, um gleich zu entdecken, daß es kaum Etwas giebt, das in dem Grade die Geister beschäftigt und die Federn in Bewegung setzt, als gerade die Fragen von der Kirche, ihrem Wesen, ihren Gnadenmitteln, Funktionen und Aemtern, ihrem Cultus, ihrer Verfassung und Disciplin. Aber unter diesen vielen verschiedenartigen unter den Kirchenbegriff fallenden Fragen nimmt wiederum die Frage vom Worte Gottes eine hervorragende Stelle ein. Jedenfalls unter uns (in Norwegen), innerhalb unserer nordisch-lutherischen Kirche, wird man in der späteren Zeit kaum irgend ein kirchliches Thema aufweisen können, das in dem Grade die Aufmerksamkeit sowohl der Theologen als der kirchlich interessirten Laien in Anspruch genommen hat, als gerade die Lehre vom Worte Gottes. Abgesehen von dem negativen, feindlichen Verhalten, worin der erklärte Unglaube zu jeder Zeit zu Allem, was Gottes Wort heißt, steht, haben in unsern Tagen verschiedene kirchliche Erscheinungen, auf der einen Seite namentlich der Baptismus und auf der andern vornehmlich der Grundwigianismus, die verschiedenen hierher gehörenden Fragen in neue Bewegung gebracht. Es wird gefragt nach der Bedeutung und Bestimmung des Wortes Gottes, nach seiner gnadenvermittelnden Kraft, nach seinem Verhältniß zu den Sacramenten; es wird gefragt, wo dieses Gnadenmittel zu finden sei, nach dem Verhältniß des mündlichen Wortes zu dem schriftlichen, nach dem Verhältniß der heiligen Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung. Ueber die große und durchgreifende Bedeutung dieser Fragen für die Kirche kann natürlicherweise nur eine Meinung sein. Sie befindet sich hier gegenüber einer Bewegung, die sie unmöglich unbeachtet vorüber gehen lassen kann.

Unter den vielen wichtigen Aufgaben, die unter solchen Umständen der Kirche vorliegen dürften, wird es immer eine der nächstliegenden bleiben, daß sie sich auf sich selbst besinne. Wozu sie sich auch zu einer gewissen Zeit berufen halten mag, sei es um einen neuen Schritt vorwärts auf dem Wege der Glaubenserkenntniß zu machen, oder für's Erste nur „festzuhalten, was sie hat," die schon gewonnene Erkenntniß zu bewahren gegen Verirrungen, welche diese zu verdunkeln oder zu vernichten drohen, — jedenfalls wird zuerst und zuvörderst von ihr gefordert werden, daß sie wisse, was sie im Glauben besitzt, daß sie sich klar bewußt sei, auf welcher Entwickelungsstufe ihre Glaubenserkenntniß sich befindet, was sie in dieser Beziehung betrachten kann und muß als ihre Ausbeute derjenigen Entwickelung, die sie schon durchlaufen hat. Was so namentlich

die Lehre vom Worte Gottes betrifft, wird unsere Kirche niemals, ohne sich selbst zu verläugnen und aufzugeben, von der Voraussetzung einer „tabula rasa“ ausgehen können, niemals vergessen können, daß sie auch im Hinblick auf diesen Punkt schon die Wahrheit gefunden hat, wenn sie auch keineswegs sich einbilden darf, dieselbe so erfaßt zu haben, daß sie nicht nöthig hätte hinfort nach einer vollkommneren Aneignung derselben, einem tieferen Eindringen in dieselbe zu streben. Die Lehre vom Worte Gottes steht in einer so wesentlichen und innerlichen Verbindung mit der Lehre von der Erlösung in Christo, daß man nicht mit dieser im Reinen sein kann, ohne damit auch in allem Wesentlichen mit jener im Reinen zu sein. Indem die lutherische Kirche sich darüber vergewissert hält, daß sie in dem Artikel, welcher für sie „der erste und vornehmste“ ist, und von welchem sie „nicht weichen kann, es falle Himmel und Erde,“ die evangelische Wahrheit in ihrem Mittelpunkt durch Gottes Gnade ergriffen hat, weiß sie auch, daß das Licht, welches von dieser ihrer Grundlehre ausstrahlt, hinreichend ist, um sie davor sicher zu stellen, daß sie auch in der Lehre vom Worte Gottes nicht ganz und gar in Finsterniß tappe. Sie hat auch in diesem Stück einen festen Grund, um darauf zu stehen, auch hier eine jedenfalls in ihren Grundzügen bestimmt ausgeprägte Lehre, welche sie die ihrige nennen kann und muß. In ihrem guten Bekenntniß besitzt sie nun schon seit 300 Jahren nicht nur die unwandelbare Grenzlinie, innerhalb welcher Alles, was sie für eine weitere Entwickelung ihrer Lehre soll anerkennen können, sich zu halten hat, sondern zugleich die lebenskräftige Wurzel, aus welcher jede solche Entwickelung hervorwachsen muß, und mit welcher daher auch Alles, was immer mit der Forderung als eine Verbesserung der Lehre der Kirche anerkannt zu werden, hervortreten mag, seinen organischen Zusammenhang und seine wesentliche Uebereinstimmung nachzuweisen hat. Was die Kirche in diesem ihrem Bekenntniß faktisch dargelegt hat und hinfort als ihren Glauben und ihre Lehre vom Worte Gottes darlegt, das ist es, worüber sie gegenüber der oben erwähnten Bewegung zuerst und vornehmlich sich zu besinnen hat,

worüber sie zum vollen klaren Bewußtsein gelangen muß. Einen wenn auch noch so geringen Beitrag dazu zu geben, ist die Absicht des gegenwärtigen Versuchs einer Darstellung der Lehre Luthers vom Worte Gottes.

Ein ausführlicherer Nachweis darüber, welche Bedeutung die Lehre Luthers im Ganzen haben muß und daher auch immer gehabt hat und stets behalten wird für die Kirche, die in ihm ihren „Kirchenvater“ sieht, darf hier für überflüssig erachtet werden. Giebt es Jemanden, dessen die lutherische Kirche als ihres „Führers“ zu gedenken hat, als eines, der ihr „das Wort Gottes verkündigt hat,“ so ist es gewiß der Mann, dessen Namen zu tragen sie darum sich nicht schämt, weil sie in ihm das auserwählte Werkzeug erkennt, durch welches es Gott in seiner Zeit gefallen hat sein Wort aus der Verborgenheit hervorzuziehen und es der Kirche in seinem vollen, reinen und klaren Lichte vorzuhalten. Luthers Lehre ist allerdings nicht die Lehre der lutherischen Kirche, aber sie ist doch die Wurzel, aus welcher der eigenthümliche Lehrbegriff dieser Kirche in derjenigen Gestalt, in welcher er gegenwärtig vor uns liegt, historisch entsprungen ist. Nicht jedes Wort aus dem Munde Luthers hat die lutherische Kirche als adäquaten Ausdruck ihres christlichen Glaubens sich angeeignet, aber was sie in der Wirklichkeit als ihr christliches Glaubensbekenntniß ausgesprochen hat, das hat sie aus dem Munde dieses ihres Lehrers empfangen und als die reife Frucht seines Glaubenskampfes und seiner Glaubensarbeit sich zugeeignet. Aber im Bereiche der Geschichte gilt es, daß ein jedes Phänomen in seiner historischen Genesis, im Zusammenhang mit seinem Ursprung erkannt sein will; wer die Frucht recht erkennen will, muß auf die Wurzel, aus welcher sie entsprang, zurückgehen. Darum wird auch die lutherische Kirche erst dann sich selbst in ihrem Bekenntniß recht verstehen, wenn sie dieses in dem Lichte, das Luthers Lehre über sie verbreitet, betrachtet, wenn sie das Bekenntniß in seinem innern, organischen Zusammenhange mit dieser erkennt. Gilt aber dieses von dem Lehrbegriff unserer Kirche im Ganzen, so gilt es nicht weniger der Lehre vom Worte Gottes. Wie

bekannt, haben die Bekenntnißschriften unserer Kirche in Betreff dieses Moments des Glaubensinhaltes sich nicht mit der Vollständigkeit und Bestimmtheit ausgesprochen, wie über die meisten andern „Glaubensartikel." Desto größer muß daher gerade auch das Bedürfniß sein, zur Quelle zurück zu gehen, die einzelnen, spärlichen Aussprüche der Bekenntnißschriften mit der umfassenden, in allen Richtungen durchgeführten Betrachtung des Gegenstandes zusammenzuhalten, die für uns in Luthers Privatschriften liegt. Und giebt es in unserm lutherischen Glauben irgend einen Punkt, worüber die Lehre Luthers einiges Licht verbreiten dürfte, so wird es wohl gerade dieser sein. Hat er uns wirklich „das Wort Gottes verkündigt," dann wird er wohl auch gewußt haben, sowohl was Gottes Wort ist, als wo man es finden kann.

Indem wir nach diesen einleitenden Bemerkungen zu einer Darstellung der Lehre Luthers vom Worte Gottes übergehen, wollen wir zunächst untersuchen, was er überhaupt meint und versteht mit dem Ausdruck „Gottes Wort," was er lehrt vom Wesen und von der Bedeutung des Wortes, von seiner Bestimmung, Kraft und Wirkung.

Der Ausdruck „Gottes Wort" findet sich bei Luther in mehr als einer Bedeutung gebraucht, als Bezeichnung für mehrere, unter sich ganz verschiedene Gegenstände. Ehe wir inzwischen näher hierauf eingehen, wollen wir zuerst sehen, welche Bedeutung er überhaupt dem Worte beilegt. Um anschaulich zu machen, was die Schrift mit dem Ausdruck „Wort Gottes" bezeichnen will, weiset er öfter hin auf die Analogie des menschlichen Wortes, auf den Begriff und die Bedeutung des Wortes im Allgemeinen. Im Begriff des Wortes liegt nach Luther, daß es ein Ausdruck dessen ist, was der Geist denkt, will und fühlt, ein Bild, gleichsam ein Abdruck des Herzens dessen, der redet, ein Zeichen dessen, was in seinem Innern wohnt und sich bewegt. Jedes Wort ist ihm „ein Zeichen, das Etwas bedeutet." In dem menschlichen Wort erkennt man das Herz des Menschen. „Alle Welt bekennt, daß kein Bild dem Herzen so eben gleich und gewiß ist, als die Rede des Mundes, gleich als wäre das

Herz wesentlich im Wort." „Mein Wort, das ich rede, ist nichts Anderes, denn ein Siegel und Bild meines Herzens, daß wer mich höret reden, der siehet, was ich im Herzen habe. Es ist so ein Zeichen, das nicht trügt, wenn anders Einer nicht daran denket zu lügen." Ja selbst der Gedanke des Herzens ist eigentlich schon ein Wort, ein inneres Wort, in welchem das äußere Wort seinen Grund und seine Voraussetzung hat. „Wenn ein Mensch bei sich selber etwas bedenkt, so hat er ein Wort oder Gespräch mit sich selber, davon Niemand weiß, denn er allein, bis so lange dasselbe Wort des Herzens in ein mündlich Wort oder Rede gefaßt wird, das der Mensch herausspreche, was er im Herzen gedacht und darüber mit ihm selber lange disputiret hat: alsdann wird's von Andern gehört und verstanden, sonst nicht." In dem ausgesprochenen äußern Wort tritt also das innere Wort, der Gedanke des Herzens, in einer für Andere zugänglichen Gestalt hervor; der in sich selbst unsichtbare Geist wird in ihm gleichsam sichtbar; es ist ein Mittel, das vollkommenste Mittel für die Selbstdarstellung oder Selbstoffenbarung des Geistes, das adäquateste Organ der Selbstmittheilung des einen Herzens an das andere. [1]) Aber als ein solcher Ausdruck für das, was sich im Herzen bewegt, ist es im Besitz einer eigenthümlichen Wirkungskraft. Das Wort eines Menschen, besonders eines großen, mäch-

1) Luthers Werke. Erl. Ausg. Bd. 15. S. 139: „Mein Wort, das ich rede, ist nichts anders, denn ein Siegel und Bild meines Herzens, daß, wer mich höret reden, der siehet, was ich im Herzen habe, wie Christus saget Matth. 12, 34: Weß das Herz voll ist, deß gehet der Mund über; denn es kann sich Niemand endlich erhalten, daß er nicht rede von dem, was sein Herz dichtet. Darum, wenn man eines Menschen Worte höret, so spricht man: Ich sehe wohl, was dieser im Sinne hat; item: Ich höre am Gesange wohl, was du für ein Vogel bist, daher auch Christus saget Matth. 12, 37: Aus deinen Worten wirst du Recht gesprochen, und aus deinen Worten wirst du verdammt werden. Also ist es ein Wahrzeichen, das nicht treugt und gewiß ist, wo Einer sonst nicht denket zu lügen.... Nun ist es ein groß Ding um des Menschen Geist; noch kann ich ihn sehen durch das Wort, welches das Herz von sich giebt und sich abmalet in eines Andern Herzen." Vgl. Bd. 10. S. 168 ff. Bd. 45. S. 299. 298.

tigen Fürsten, dringt durch mit Gewalt. Es ist kräftig und vermag, trotz seinem unansehnlichen äußern Hervortreten, große und merkwürdige Dinge auszurichten. [1])

Was nun so von der Bedeutung des Wortes im Allgemeinen und zunächst als eines menschlichen Wortes gilt, das hat auch seine volle Gültigkeit, wo die Rede vom Worte Gottes ist. Auch den himmlischen Geistern können wir durch das Wort in das Herz sehen. „So tief kann ich schöpfen und gründen aus dem Wort, daß ich nicht allein Menschen, sondern auch Engel und Gott selbst erkenne." [2])

Zunächst und vornehmlich gilt das Angeführte von Gottes ewigem, unerschaffenen Worte. Wenn Johannes den eingebornen Sohn des Vaters „Gottes Wort" nennt, so sollen wir nach Luther dabei an ein inneres Gespräch in Gott denken, das sein Analogon in dem Gespräch hat, welches ein Mensch ohne Aufhör mit sich selbst in seinem Herzen führt, namentlich dann, wenn es von Liebe oder Zorn, Freude oder Schmerz bewegt wird. Dann ist schon in uns Menschen ein „starkes, gewaltiges Gespräch." Unser Herz ist ganz eingenommen und erfüllt von dem betreffenden Affekt. Wie hoch und groß das Wort des Herzens ist, läßt sich nicht fassen oder aussprechen. Der Mensch selbst vermag nicht sein Herz auszuschöpfen. Dennoch ist dieses menschliche Wort nur ein schwaches, unvollkomme-

1) Luth. W. Erl. 45. S. 302: „Eines Menschen Wort, sonderlich eines großen, mächtigen Fürstens, dringet durch mit Gewalt. Er ist ein sterblicher Mensch, wie ein Ander; gleichwohl das schlechte Wort, das aus seinem Munde gehet, erschallet in seiner Unterthanen Ohren und ist kräftig, daß sie sich darnach richten und thun, was er durch sein Wort gebeut, daß du sagen könntest: Er sprach's, so geschah's. Und ist doch der Mund, woraus das Wort gehet, kaum eines Fingers breit und soll doch so viel schaffen und ausrichten, daß sich Jedermann darnach richtet und hält."

2) Luth. W. Erl. 15. S. 139: „Solches (s. oben Anm. 1) sehen wir auch an den himmlischen Geistern (Luk. 2, 14).... Durch das Wort können wir ihnen in das Herz sehen.... So tief kann ich schöpfen und gründen aus dem Wort, daß ich nicht allein Menschen, sondern auch Engel und Gott selbst erkenne."

nes, dunkeles Abbild vom Worte in Gott. Dieses nimmt Gott ganz ein, ist so groß und vollkommen als Gott selbst, ja ist selbst Gott, wenn auch zugleich persönlich verschieden von Gott, wie das ausgesprochene menschliche Wort und der, welcher es ausspricht, nicht eine und dieselbe Person sind. Gerade als ein solches Wort Gottes ist der Sohn zugleich das „Ebenbild Gottes." Wie das Wort eines Menschen ein Bild seines Herzens ist, so auch das Wort Gottes, nur daß bei Gott das, was bezeichnet wird, auch ganz und wesentlich im Zeichen oder im Bilde ist; in Gott bringt das Wort das ganze Wesen mit sich. Dieses unerschaffene Wort Gottes ist dasjenige, durch welches Gott im Anfang die Welt schuf und sie fortwährend trägt und erhält bis an's Ende. Dieses ewige Wort Gottes war es, welches in der Fülle der Zeit Fleisch wurde und unter uns wohnete. Durch dieses ward die Welt geschaffen; durch dieses ist sie auch erlöst worden. [1])

1) Luth. W. Erl. 15. S. 136 ff.: „Da nennet er (Joh. 1, 1) das Kind so in der Mutter Schooß lieget, ein „Wort," das da im Anfang der Kreatur sei bei Gott gewesen, also, daß dieß Kindlein so groß sei, daß Himmel und Erden mit Allem, was drinnen ist und nur genennet mag werden, durch Nichts denn durch das Kind gemachet ist, und nicht allein dadurch gemachet, sondern auch ohne Unterlaß dadurch erhalten wird, ja, daß auch eben die Mutter, die ihn trägt, säugt und windet, des Kindes Geschöpfe ist, und kein Blutstropfen an ihr ist, den Er nicht schaffe und erhalte.... Und eben dasselbige Wort ist Fleisch worden und durch Sich selbst geschaffen und in die Welt gebracht. Das ist das Hauptstück und die Summa dieses Evangelii. Erstlich aber müssen wir sehen, warum Ihn Johannes ein „Wort" heißet, welches je ein geringer Name nach der hohen ewigen Majestät in unseren Ohren ist. Die Schrift nennet Christum nach der Gottheit einmal „Gottes Sohn," einmal „Gottes Wort," item „Gottes Bild und Gleichniß."... Hier nimmt nun Joh. das dritte Gleichniß und nennet Ihn ein „Wort," welches viel köstlicher ist denn alle andere, ohne daß jene grob sind und besser eingehen. Mein Wort, das ich rede, ist nichts Anders, denn ein Siegel und Bild meines Herzens (s. oben).... So hat nun Gott der Vater ein Wort bei Sich, da Er spricht bei Sich selbst; dasselbige ist so gar Eins mit Ihm, daß Nichts in Gott ist, das nicht auch in das Wort falle, also, daß wenn wir das ansehen werden, so werden wir das vollkommene Wesen des Vaters sehen. Aber in dem leiblichen Wort fehlet es auch noch an der Gleichniß. Mein Wort bleibet bei mir, das Herz

Doch Luther kennt auch ein geschaffenes Wort. „Was ist nämlich, fragt er, die ganze Schöpfung Anderes, als ein Wort Gottes? Gott redet nicht grammatische Worte, sondern wahre und wirkliche Dinge. Was bei uns ein Laut ist, ist bei Gott eine Sache. So sind Sonne und Mond, Himmel und Erde, Petrus und Paulus, ich und du allesammt Gottes Wort oder richtiger Sylben oder Buchstaben in Vergleich mit der ganzen Schöpfung. Wir reden auch, aber nur grammatisch, d. h. wir geben den schon geschaffenen Dingen Namen. Aber Gottes Grammatik ist eine andere; wenn Er sagt: „Sonne, scheine!“ so steht die Sonne gleich da und scheint.“ Also sind Gottes Worte Dinge, nicht bloße Worte, und so kann denn auch von der ganzen Schöpfung gesagt werden, daß sie geschaffen ist ein

folget nicht heraus, sondern ist nur ein Zeichen, den Gedanken ähnlich. Wenn aber Jemand also reden könnte, daß sich mit dem Worte das Herz herausgäbe und eitel Herz daraus würde, so hätte es beides Ein Wesen. Also prediget die Schrift von göttlicher Natur und Wesen, wie es im Himmel zugehet bei Gott selbst, daß Sich der Vater durch's Wort abmalet, also, daß eben dieselbige einige Natur und Wesen von Ihm gehet, welches wir auch sehen werden in jenem Leben.... So hat nun Joh. solcher Weise gebraucht, daß er unseren Herrn Christum nach seiner göttlichen Majestät ein „Wort“ heißet als nach dem Höchsten, das Er ist und thut, und giebt Ihm so hohen Preis und Titel, daß durch dasselbige alle Dinge gemacht sind.... Und wie die Welt durch's Wort geschaffen ist, also ist sie auch durch's Wort erlöset, doch also, daß das Wort in der Erlösung ist Fleisch oder Mensch worden.“ — Vgl. 45. S. 298 ff: „Wir haben auch ein Wort, sonderlich des Herzens Wort, wie es die heiligen Väter nennen; als, wenn ein Mensch bei sich selber Etwas bedenkt... (s. oben Anm. 1). Wie nun ein Mensch ein Wort, Gespräch oder Gedanken mit sich selber hat, er redet ohn Unterlaß mit sich selber, ist voller Wort und Rathschläge, was er thun oder lassen wolle...: also hat Gott auch in Ewigkeit in seiner Majestät und göttlichem Wesen ein Wort, Rede, Gespräche oder Gedanken in seinem göttlichen Herzen mit Sich selber, allen Engeln und Menschen unbekannt. Das heißt sein „Wort,“ das von Ewigkeit in seinem väterlichen Herzen inwendig gewest, dadurch Gott geschlossen hat Himmel und Erden zu schaffen.... Aber so weit ein armer elender Mensch, der Erde und Staub ist, unter Gott ist, und Gott unermeßlich höher denn er ist, als ein Herr und Schöpfer aller Kreaturen: so weit reimet sich auch nicht die Gleichniß des Worts eines sterblichen Menschens mit dem Wort des ewigen, allmächtigen Gottes. Es ist ein großer Unterschied zwischen den Gedanken, Disputationen und Wort des menschlichen Herzens und Gottes. Denn Gott ist nicht geschaffen oder gemacht, wie wir Menschen geschaffen sind, sondern ist von Ewigkeit. Niemand hat Ihm sein Wort gegeben.... Er hat Alles von Ihm selber. Darum ist diese Gleichniß, von unserm Wort genommen, sehr dunkel und finster; aber gleichwohl giebt unser Wort, wiewohl es nicht mit jenem Wort zu vergleichen ist, einen kleinen Bericht, ja Ursache der Sachen nachzudenken und desto leichter zu fassen, auch die Gedanken und Spekulation des menschlichen Herzens gegen diesem göttlichen Wort zu halten und zu lernen, wie Gottes Sohn ein „Wort“ sei. Denn wie ich bei mir selber ein Wort rede oder Gespräch halte, das Niemand höret, Niemand davon weiß denn ich allein, und beschließe in meinem Herzen, was ich thun will, und dasselbige heimliche, inwendige Wort des Herzens ist doch so ein stark, gewaltig Gespräche, daß, wenn ich's herausredete, wie ich's gedenke, etlich tausend Menschen gnug daran zu hören hätten; ja, solch Wort alle Ohren und Häuser erfüllet, man kann's auch nicht alles aussprechen, was Einer im Sinne gedenket, noch das er im Herzen fürhat, sonderlich wenn das Herz mit Liebe oder Zorn, Freude oder Leid entbrannt ist. Ist es rechte Liebe, so ist das Herz desselbigen Menschen so voller Gedanken der Liebe, daß er sonst Nichts siehet, höret, fühlet, ja oft nicht weiß, wo er ist.... Diesem Bilde nach gehet Gott auch in seiner Majestät, in seiner Natur schwanger mit einem „Wort“ oder Gespräch, das Gott in seinem göttlichen Wesen mit Sich selber hat, und seines Herzens Gedanken ist. Dasselbe ist so erfüllet und groß und vollkommen, als Gott selber. Niemand siehet, höret und begreifet dasselbige Gespräch, denn Er allein. Er hat ein unsichtbar und unbegreiflich Gespräche. Das Wort ist vor allen Engeln und vor allen Kreaturen gewesen; denn hernach hat Er durch dieß Gespräche und Wort allen Kreaturen das Wesen gegeben. In dem Gespräche, Wort oder Gedanke ist Gott gar brünstig, daß Er sonst nicht Anders dafür gedenket.... Derhalben lasse sich Niemand irren, da Joh. so schlicht und geringlich den Sohn Gottes ein „Wort“ heißet; aber nicht ein solch Wort, das ich aus meinem Munde rede, das balde in die Luft fähret und vergehet, welches ein schlechtes Wort ist. Auch nicht ein solch Wort, das mein Herz mit mir redet, welches höher und größer ist, denn das außer dem Herzen ist.... Das Wort des Herzens ist oft so groß und stark, daß es das Herz gar einnimmt, und daß man's nicht ausreden kann.... Kann ich nun meine Gedanken, wie ich's im Herzen habe, nicht ausreden, viel tausendmal weniger werde ich begreifen können noch aussprechen das Wort oder Gespräche, das Gott bei Sich selber in seinem göttlichen Wesen, in dem Schrein seines Herzens hat. Und zwar, wer der Sachen nachdenket, muß bekennen, daß eines Menschen Wort... dringet durch mit Gewalt (s. oben).... Vielmehr mußt du gedenken, daß wenn die ewige, allmächtige, göttliche Majestät ein Wort mit sich selber redet oder ein Gespräche hält, daß da Himmel, Erden, alle Kreaturen, sichtbar und unsichtbar stehen, wie auch im 33. Psalm geschrieben stehet. Weil aber Gott keinen Mund hat und kein leiblich Wort

Wort Gottes, hervorgebracht durch das ewige, unerschaffene Gottes Wort. Aber auch insofern kann die Schöpfung ein Wort Gottes genannt werden, als sie in ihrem Bestehen ein faktisches Zeugniß von ihrem Schöpfer ablegt. „Gottes Thaten sind nicht stumm, sondern reden zu uns und stellen uns gleichsam den Willen Gottes vor Augen, daß wir ihn sehen und betrachten sollen." Die ganze Schöpfung ist eine „Maske Gottes," worin Er sich eingehüllt hat und worin wir hier in der Welt, wo er nicht mit uns von Angesicht zu Angesicht handelt, Ihn allein sehen können. In allen,

rebet, so muß das Wort vor allen Kreaturen gewesen sein." — 10, S. 165 ff.: „Ist das Wort vor allen Kreaturen gewest und alle Kreaturen durch dasselbige worden und geschaffen, so muß es ein ander Wesen sein, denn Kreatur. Und ist's nicht worden oder geschaffen als die Kreatur, so muß es ewig sein und keinen Anfang haben.... Was nicht Kreatur ist, muß Gott sein; denn außer Gott und Kreatur ist Nichts oder kein Wesen. So haben wir aus diesem Text Mosis (Gen. 1, 1—3), daß das Wort Gottes muß ein ewiger Gott und nicht eine Kreatur sein. Weiter: Es mag das Wort, und der es spricht, nicht eine Person sein; denn es leidet sich nicht, daß der Sprecher selbst das Wort sei.. . So schleußt nun Moses, daß hier zwo Personen sind in der Gottheit von Ewigkeit, vor allen Kreaturen, und eine von der andern das Wesen hat, und die erste von Niemand denn von ihr selbst.... Wer kann hier nicht begreifen, wie in der Gottheit müssen zwo Personen sein und doch nur eine Gottheit?... Als groß der ist, der da spricht, so groß müssen wir auch sein Wort achten. Es ist ein Wort, das Er in sich selbst spricht, und in Ihm bleibet, nimmer von Ihm gesondert wird.... Gott spricht also sein Wort von Sich, daß seine ganze Gottheit dem Wort folget und natürlich im Wort bleibet und wesentlich ist. Siehe, da sehen wir, wo der Apostel seine Rede her hat, da er Christum nennet „ein Bild göttlichen Wesens" und „einen Schein göttlicher Ehren" (Hebr. 1, 3). nämlich aus diesem Text Mosis, der da lehret, daß Gott von Sich spricht ein Wort, welches mag nichts Anders sein, denn ein Bild, das Ihn zeichnet. Sintemal ein jeglich Wort ist ein Zeichen, das Etwas bedeutet. Aber hier ist, das bedeutet wird, natürlich im Zeichen oder im Wort, welches im andern Zeichen nicht ist; darum nennet er es recht ein wesentlich Bild oder Zeichen seiner Natur.... Das menschliche Wort bringet nicht wesentlich oder die Natur des Herzens mit sich, sondern nur bedeutlich oder als ein Zeichen.... Aber hier in Gott bringet das Wort nicht allein das Zeichen oder Bild, sondern auch das ganze Wesen mit sich und ist eben so voller Gott, als der, des Bild oder Wort es ist.... Darum ist das Wort Gottes über alle Worte, ohn Gleichen in allen Kreaturen."

auch den allerkleinsten Kreaturen, ja auch in ihren Gliedern scheinet und siehet man öffentlich Gottes Allmacht und große Wunderthaten; auch in den kleinsten und geringsten Kreaturen hat die göttliche Majestät sich so abgemalet, daß unsere Vernunft Ihn sehen, greifen und fühlen muß als einen Schöpfer der Welt, auch als einen Erhalter aller Kreaturen. Ja selbst von der göttlichen Dreieinigkeit ist eine „Spur" in der Schöpfung zu finden. Darum bedurfte Adam vor dem Falle keines Buchs; denn „er hatte das Buch der Natur; er erkannte Gottes Werke ohne irgend eine Unterweisung." [1])

1) L. opp. lat. ed. Erl. 1, 28: Monendum hic etiam illud est, illa verba: „Fiat lux," Dei, non Mosi verba esse, hoc est, esse res. Deus enim vocat ea, quae non sunt, ut sint, et loquitur non grammatica vocabula sed veras et subsistentes res, ut, quod apud nos vox sonat, id apud Deum res est. Sic sol, luna, coelum, terra, Petrus, Paulus, ego, tu etc. sumus vocabula Dei, imo una syllaba vel litera comparatione totius creaturae. Nos etiam loquimur, sed tantum grammatice, hoc est, jam creatis rebus tribuimus appellationes. Sed grammatica divina est alia, nempe, ut, quum dicit: „Sol splende," statim adsit sol et splendeat. Sic verba Dei res sunt, non nuda vocabula. Atque hic fecerunt discrimen verbi increati a verbo creato. Verbum creatum est factum per verbum increatum. Nam qui est aliud tota creatura, quam verbum Dei a Deo prolatum seu productum foras? Verbum autem increatum est divina cogitatio, jussio interna, manens in Deo et idem cum Deo et tamen distincta persona. Sic Deus se nobis revelat, quod sit dictor, habens apud se verbum increatum, per quod mundum et omnia creavit facillimo opere, dicendo scilicet, ut non plus negotii Deo sit in creatione, quam nobis in appellatione." — 2, 256: „Opera Dei non muta sunt, sed loquuutur nobis et quasi oculis exponunt voluntatem Dei spectandam." — L. ad Gal. 2, 6. E. 1, 143: „Est autem larva Dei tota creatura. Insuper non agit Deus nobiscum in hac vita facie ad faciem, sed velatus et larva indutus." — Luth. W. Erl. 57. 109: „In allen, auch den allerkleinesten Kreaturen, ja auch in ihren Gliedern scheinet und siehet man öffentlich Gottes Allmacht und große Wunderthaten." — 62, 467: „Müssen wir nicht selbst bekennen, daß die göttliche Majestät sich auch in den kleinesten und geringsten Kreaturen abgemalet hat, daß unsre Vernunft Ihn muß sehen, greifen und fühlen als einen Schöpfer der Welt, auch als einen Erhalter aller Kreaturen, der Alles giebt reichlich zu genießen? O unsre leidige Blindheit und großen Unglauben, daß wir Solches nicht sehen und gläuben, ja auch nicht für Gottes Gaben erkennen, noch Gott jemals dafür danken!" — 43, 244: „Christus machet die Vogelin zu Meistern und Lehrern, daß ein ohnmächtiger Sperling zu unsern großen, ewigen Schanden im Evangelio stehen muß

Außer dieser allgemeinen Offenbarung, die Gott also in seiner Schöpfung uns von seiner göttlichen Majestät gegeben hat, giebt es inzwischen auch noch eine andere, besondere Offenbarung. Was für den Menschen vor dem Falle zureichend war, ist für ihn nicht länger zureichend, nachdem die Sünde störend und verderbend in sein Dasein eingegriffen hat. Obgleich Gott in seinen Geschöpfen Sich als Schöpfer und Erhalter der Welt geoffenbaret hat, so sehen und glauben wir es doch nicht. Wäre Adam nicht gefallen, so würde der Mensch Gott in allen Seinen Geschöpfen erkennen, loben, lieben und preisen, also, daß er auch in den geringsten Blumen Gottes Allmacht, Weisheit und Güte sehen würde; aber „nach dem Falle kennt die Welt weder Gott, ihren Schöpfer, noch Seine Geschöpfe.“ [1]) Daher ist nun eine neue

als des allerweisesten Menschen Doctor und Prediger.“ — L. opp. lat. 5, 304 sq.: „Qui cognoscit Deum, etiam creaturam novit, intelligit et amat, quia divinitatis vestigia sunt in creatura. Quum in principio crearet Deus coelum et terram, primum vestigium Patris erat substantia rerum, postea accessit forma, tertio bonitas. Istam differentiam in creaturis observant soli pii, impii non agnoscunt; neque enim Deum nec creaturas norunt, multo minus usum earum. Pertinet autem ad usum rei Spiritus Sanctus. Qui usum rei videt, Spiritum Sanctum videt; qui formam rei sive pulcritudinem cernit, Filium videt. Qui substantiam et durationem rerum considerat, videt Patrem. Haec tria non possunt separari, snbstantia, forma et bonitas. Avarus vero tantum videt in pecunia substantiam, figuram, pondus; non autem, quod sit vestigium Filii, animadvertit, nec usum rei, hoc est, ad quid prosit, cogitat, nimirum ad gloriam Dei principaliter, deinde ad utilitatem proximi. Impii non cernunt bonitatem rerum, tametsi substantiam et formam aliquo modo adspiciunt.“ — L. W. Erl. 57, 128: „Adam durfte keines Buchs, denn er hatte das Buch der Natur.“ — L. opp. lat. E. 1, 142: „Nos definiemus, originalem justitiam dici, quod homo fuit justus, verax, rectus, non solum corpore, sed magis animo, quod agnovit Deum, quod obedivit Deo cum summa voluptate, quod intellexit opera Dei, etiam non admonitus.“

1) L. W. E. 57, 232: „Die Welt nach dem Falle Adams kennet weder Gott, ihren Schöpfer, noch seine Kreaturen, lebet dahin ärger denn ein Vieh, ehret und rühmet Gott nicht. Ah, wie würde ein Mensch, wenn Adam nicht gesündigt hätte, Gott in allen Kreaturen erkannt, gelobet und geliebet und gepreiset haben, also, daß er auch in den kleinsten Blümlein Gottes Allmacht, Weisheit und Güte bedacht und gesehen

Selbstoffenbarung Gottes nothwendig geworden, eine göttliche Gnadenoffenbarung, und eine solche ist denn wirklich auch uns gegeben worden in dem Worte Gottes als dem Gnadenmittel, wodurch Er uns von der Sünde und ihrem Elend erlösen will, als ein Mittel, durch welches Seine Gnade uns persönlich theilhaftig machen will der Erlösung, die Er durch Jesum Christum der Welt bereitet hat. [1]) Wie jenes Wort Gottes, das uns gegeben ist in der von Gott erschaffenen Welt, so steht auch Gottes Wort als Gnadenmittel im innigsten Zusammenhang mit dem ewigen, unerschaffenen, persönlichen Worte Gottes, das in Christo Fleisch geworden und unter uns gewohnet hat. So wie Gott nun für uns gar nicht zu finden ist außer in Christo, in Seinem Fleisch, so ist nun auch Christus, das für uns Fleisch gewordene Wort Gottes, mit all seiner Gnade und Gabe für uns nur zu finden in und durch das Gnadenmittel des Worts. „Gott hat Christum nicht anders mögen in die Welt austheilen, Er mußte ihn in's Wort fassen und also ausbreiten und Jedermann vortragen; sonst wäre Christus für Sich selbst alleine und uns unbekannt blieben; so wäre Er denn für Sich selbst allein gestorben.“ Christus am Kreuz mit all seinem Leiden und Sterben nützt uns Nichts; es muß noch etwas Anderes dazu kommen, und das ist das Wort. „Ob Christus tausendmal für uns gegeben und gekreuzigt würde, wäre es alles umsonst, wenn nicht das Wort Gottes käme und theilete es aus und schenkte mir's.“ Die Sündenvergebung, welche Christus ein Mal uns am Kreuze erworben hat, bleibt

hätte!“ — Vgl. 62, 467. Opp. lat. E. 5, 304 sq. — L. W. E. 46, 90: „In Summa, wir sind also gräulich durch die Sünde verderbet, daß wir von unser ersten und natürlichen Erkenntniß Gottes Nichts wissen.“

1) L. W. E. 6, 296: „Solchen Schatz (die Vergebung der Sünden) theilet die christliche Kirche aus, nicht allein im Wort, durch die Absolution und öffentliche Predigt, sondern auch durch die Taufe und im Abendmahl des Herrn Christi. . . . Weil nun die Kirche den Befehl hat, Vergebung der Sünden auf diese Weise auszutheilen, soll Niemand solche Gnadenmittel verachten.“

beim Worte, uns „ausgetheilt, geschenkt, angeboten und gegeben." Gottes Wort ist also das Mittel, wodurch Christus und die Frucht Seiner Versöhnung, die Vergebung der Sünden, „in der Welt ausgetheilt" wird, den Einzelnen angeboten und mitgetheilt wird, wodurch die objektiv vollbrachte Erlösung das subjektiv-persönliche Eigenthum der Einzelnen wird. [1]) In dieser innerlichen Verbindung, die so

1) L. W. E. 47, 297: „Gott wirst du im Himmel noch in der Höll und Merr nicht finden, außer Christo.... Es gehört hieher eine demüthige und ledige, hungrige und durstige Seele, die an den Worten hange und Gott nirgends denn in Christo suche, der in der Krippen liegt oder wo Er sonst ist, am Kreuz, in der Taufe, Abendmahl oder im Predigtamt des göttlichen Wortes oder bei meinem Nächsten und Bruder; da will ich Ihn finden." Vgl. S. 391: „Ich weiß nirgend keinen andern Gott zu finden, weder im Himmel noch auf Erden, denn in dem Fleische Christi; es ist auch sonst nirgend Zucker und Wein, denn in diesem Wasser, wissen sonst von keinem Zucker und Wein. Er hat uns nicht wollen seine Gottheit blos geben; das war unmöglich. Denn Gott hat gesagt: „Es wird Mich Niemand sehen und leben;" dabei bleibt's. Darum muß sich Gott verbergen, verkriechen und verdecken, auf daß wir ihn fassen und angreifen können. Er muß Sich verstecken in's Fleisch und Blut, in's Wort und äußerliche Predigtamt, in die Taufe, in's Sakrament und Abendmahl... und sonst in ander Bildniß Sich verhehlen, da Er denn sein Wort hinzugethan hat, auf daß wir Ihn erkennen können. Da ist denn das Wort nicht ein bloßer Schall, das Brod nicht schlecht Brod, der Wein nicht schlecht Wein, Taufe nicht alleine schlecht, gemein Wasser. Es bleibet wohl Wasser, Brod und Wein, aber nicht allein, sondern es heißet nun sein Brod, sein Wort, sein Wasser, sein Fleisch und sein Blut." Vgl. 11, 140. — 29, 284 ff.: „Christus am Kreuze mit alle seinem Leiden und Tod hilft nichts, wenn's auch aufs allerbrünstigest... erkannt und bedacht wird... es muß alles noch ein anders da sein. Was denn? Das Wort, das Wort thuts. Denn ob Christus tausendmal für uns gegeben und gekreuzigt würde, wäre es alles umsonst, wenn nicht das Wort Gottes käme und theilet's uns und schenket mir's und spräche: Das soll dein sein, nimm hin und habe dir's... Von der Vergebung der Sünden handeln wir auf zwo Weise. Einmal, wie sie erlangt und erworben ist; das andermal, wie sie ausgetheilt und geschenkt wird. Erworben hat sie Christus am Kreuze, aber Er hat sie nicht ausgetheilt oder gegeben am Kreuze. Im Abendmahl hat Er sie nicht erworben; Er hat sie aber daselbst durch's Wort ausgetheilet und gegeben, wie auch im Evangelio, wo es gepredigt wird. Die Erwerbung ist einmal geschehen am Kreuze; aber die Austheilung ist oft geschehen, vorhin und nachher von der Welt Anfang bis an's Ende. Denn weil Er beschlossen hatte sie einmal zu erwerben, galt's bei Ihm gleichviel

zwischen dem ewigen, persönlichen Worte Gottes und dem Gnadenmittel des Wortes Statt findet, sieht Luther auch einen Grund warum Johannes gerade dieses „Bild des Wortes" als Bezeichnung des eingebornen Sohnes Gottes gebraucht hat; der Apostel hat damit andeuten wollen die Herrlichkeit und Kraft der mündlichen Predigt des Evangelii, daß hier mit dem Worte Gott selbst im Munde des Menschen ist, wodurch das mündliche Wort Gewalt bekommt, Tod, Sünde, Hölle und alles Unglück zu ersäufen und zu vertilgen, und die Seelen aus der Macht des Teufels zu reißen und in das ewige Leben zu setzen. [1])

Das Eigenthümliche am Worte Gottes in dieser letztgenannten Bedeutung, am Worte als Gnadenmittel, besteht nach Luther zunächst im Allgemeinen darin, daß es ein Mittel ist, wodurch Gott

Er theilet sie aus zuvor und hernach durch ein Wort. Will ich nun meine Sünde vergeben haben, so muß ich nicht zum Kreuze laufen, denn da finde ich sie noch nicht ausgetheilet, sondern zum Sacrament oder Evangelio, da finde ich das Wort, das mir solche erworbene Vergebung am Kreuz austheilet, schenket, darbeut und giebt.... Es liegt Alles am Wort."

1) L. W. E. 15, 140: „Warum hat St. Johannes eben solcher Gleichniß des Wortes gebraucht und nicht einer andern, als des Glänzen der Sonne oder Ebenbildes? Zum ersten darum, daß er uns zurückweisete in die Schrift des alten Testaments, darauf er sich auch gründet, dieselbe zu eröffnen und erklären. Zum andern, daß er damit einwickelte und anzeigete die Herrlichkeit nnd die Kraft der mündlichen Predigt des Evangelii. Denn... wo das mündliche Wort gehöret wird und in's Herz fället, folget damit eine solche Gewalt, die Tod, Sünde, Hölle und alles Unglück ersäuft und vertilget. Darum rühmet sich Gott, Er sei selbst in unserem Munde, wenn wir reden (2 Mos. 4, 12. Ps. 81, 11). Nun ist eine wunderliche Rede, daß Gott mit dem Wort in des Menschen Mund sei, daraus man Nichts höret, denn eine arme vergängliche Stimme; noch muß Er darinne sein, soll Er in uns Sünde, Tod und Hölle würgen und vertilgen. Denn Solches zu thun, da gehöret ja eine große Stärke zu, ja allein göttliche Kraft, welche nicht anders kann zu uns kommen, denn in und durch das Wort. Darum hat es auch St. Paulus so hoch gepreiset Röm. 1, 16, also daß wir mit dem Munde könnten ein solch Wort reden, dadurch die Seelen aus des Teufels Reich gerissen werden und in das ewige Leben gesetzet."

selbst uns sein Wesen und seinen Willen offenbart. Gottes Wort ist ein „Zeugniß," das Gott über sich selbst giebt, ein Ausdruck dessen, was in Seinem Herzen wohnt und sich bewegt. Wo dies ist, da ist auch Gott zugegen, da „läßt Er Sich hören," da „redet Er mit uns" als ein Lehrer mit seinen „Schülern." In diesem „läßt er sich herunter in eines jeglichen Christen oder Predigers Mund," auf daß wir, indem wir das Wort seines Dieners hören, „Ihn selbst hören" sollen; der Mund, die Zunge, die Stimme gehört allerdings dem menschlichen Organ an, aber das Wort ist eigentlich Wort der göttlichen Majestät selbst. „Wo du höreſt das Evangelium recht gelehret werden, da kannst du kühnlich sagen: Heute habe ich Gott selbst gehöret." In diesem seinem Wort, das Gott uns gegeben hat, offenbart er uns, „was wir von Ihm wissen, meinen, glauben und was uns zu Ihm versehen sollen." In diesem thut Er uns kund sein Wesen und seinen Willen, sein Herz gegen uns sowohl als die Forderung seines Willens an uns. „Sollen wir Gott in seinem göttlichen Wesen und wie Er gegen uns gesinnet ist, recht und wahrhaftig erkennen, so muß es durch sein Wort geschehen. Durch dieses erleuchtet und unterweiset Er uns über seine „Wohlthaten gegen uns, über das, was Er schon für uns gethan hat, und was Er nach diesem Leben noch mit uns thun will"; aber „wer sein Werk recht erkennet, der mag an seiner Natur, Willen, Herz und Muth nicht feihlen. Aber in demselben Worte zeigt Er uns auch, was sein heiliger Wille von uns fordert, wie unser Leben und unser Wandel ein „rechter Gottesdienst" sein soll, an dem Er Wohlgefallen haben kann." [1])

1) L. W. E. 45, 319: „Wir sollten dem lieben Gott herzlich dafür danken, daß Er durch sein Wort mit uns redet und seinen gnädigen väterlichen Willen und göttliches Wesen offenbaret." — 39, 154: „Wo Gottes Wort gehet, da wohnet Er in aller Welt, läßt Sich hören und redet mit uns allen." — 46, 301: „Uns Menschen ist kein ander Weg fürgeschrieben, dadurch wir vom Tode zum Leben kommen mögen, denn das Zeugniß Gottes d. i. das göttliche Wort. Dem Wort sollen wir folgen nnd es ihm gar befehlen, denn in der Predigt des göttlichen

Doch es ist damit nicht genug, daß das Wort Gottes uns so wirklich Gott erkennen lehrt. Es gilt Luthern zugleich als die einzigste Quelle aller wahren Kenntniß von Gott, als das einzigste Mittel, wodurch wir zu irgend einer rechten Erkenntniß seines Wesens und Willens gelangen können. Gott kann nicht recht erkannt werden, außer von denen, die sein Wort haben, dadurch Er Sich selbst

Wortes läßt Er Sich hören." — 49, 85: „Gott läßt sich herunter in eines jeglichen Christen oder Predigers Mund und sagt: Willst du Mich hören, so höre dieses Wort... Darum, wo du höreſt das Evangeliun recht gelehret werden... da kannst du kühnlich sagen: Heut hab ich... Gott selbst gehöret.... Die Zunge, Stimme ꝛc. sind wohl des Menschen, aber das Wort ist eigentlich der göttlichen Majestät selbst." — 47, 223 ff: „Wir heben an zu erkennen, daß es eine unaussprechliche Gabe sei, daß Gott mit uns redet, und wir zu den Ehren kommen, daß wir Gottes Schüler und discipuli seien.... Lieber, laß das ein Schatz sein, daß Gott mit dir in dein leiblich Ohr redet, und feihlet allein daran, daß wir diese Gabe nicht erkennen. Denn ich höre wohl die Predigt, aber wer redet? Der Pfarrherr? Nicht also, du höreſt nicht den Pfarrherrn. Die Stimme ist wohl sein, aber das Wort, das er führet oder redet, das redet mein Gott." — 57, 162 ff.: „Sein Wort hat Er uns gegeben, darin Er reichlich offenbaret hat, was wir von Ihm wissen, halten, glauben, und was wir uns zu Ihm versehen sollen.... Sollen wir Gott in seinem göttlichen Wesen und wie Er gegen uns gesinnet ist, recht und wahrhaftig erkennen, so muß es durch sein Wort geschehen." — 41, 184: „David hat Gottes Wort, dadurch er auch erleucht und gelehret zu erkennen Gott und seine Wohlthat." — 45, 256: „Das ist fürwahr das Größeste im Himmel und auf Erden, daß man Gott recht erkenne. Die Mutter Gottes lehret es hie (Luc. 1, 50 ff.) fast wohl.... Wie mag man Ihn besser erkennen, denn aus seinen eigenen Werken? Wer sein Werk recht erkennet, der mag an seiner Natur, Willen, Herz und Muth nit feihlen." — 13, 221: „Gottes Wort.... offenbaret und zeiget uns, was Gottes des Vaters Wille sei. Erstlich, daß Er seinen eingebornen Sohn in die Welt gesandt habe, für unsere Sünde mit seinem Tod Gott zu versöhnen ꝛc. Zum andern, wenn wir nun solche Gnade und Seligkeit empfangen haben, so will Er, daß wir auch darnach leben sollen, Gott gehorsam sein und thun, was uns befohlen." — 4, 335 ff.: „Wer Gottes Wort hat und fleißig höret, der hat großen Vortheil. Zum ersten, aus Gottes Wort lernt man Gottes Willen erkennen, wie Er gegen uns gesinnet sei, und was Er mit uns nach diesem Leben machen wolle.... Zum andern lernen wir auch aus dem Wort, wie unser äußerlich Leben, Stand und Wesen, im Wort gefasset und durch das Wort geheiliget, ein rechter Gottesdienst sei, da Gott ein Wohlgefallen an habe."

offenbaret hat. Ohne das Wort kann man weder von seinem göttlichen Wesen noch von seinem Willen etwas Gewisses sagen oder wissen." Gott erkennen ist „nichts Anderes, denn Gottes Wort hören; denn ohne das Wort weiß Niemand etwas von Gott." Allein durch dieses wissen wir Etwas von „Gott und den göttlichen Dingen," wie von „dem rechten Wesen, das vor Gott gilt." [1]) Der Grund ist der, daß Gott auf eine andere Weise sich uns nicht offenbaren will. „Gott will allein durch sein Wort erkannt werden, und nach seinem Worte, darin Er sein göttlich Wesen und Willen geoffenbaret hat." „Ohne Wort will Er sich in deinem Herzen nicht offenbaren." „Außer seinem Wort will Er von uns unbegriffen, ungesucht und ungefunden sein." [2]) Und was Er so auf keine andere Weise uns mittheilen

1) L. opp. lat. E. 13, 138: „Impossibile est, ut homines sine verbo Dei certo recte de Deo sentiant, cogitent, praedicent aut colant." — ib. p. 132: „Ubi ergo non est verbum Dei, ibi non est vera notitia Dei, ... ibi impiae sunt ignorantiae, imaginationes, opiniones de vero Deo." — L. W. E. 16, 212: „Gott kann nicht recht erkannt noch angebetet werden, denn von denen, die sein Wort haben, dadurch Er Sich selbst offenbaret hat. Denn ohn sein Werk kann man weder von seinem göttlichen Wesen noch von seinem Willen nichts Gewisses sagen noch wissen." — 5, 118: „Was heißt Gott erkennen? Anders nichts, denn Gottes Wort hören. Ursach: ohne das Wort wird Niemand von Gott etwas wissen." — 40, 51: „Es gilt bei den Christen Gottes Wort hören und glauben, durch welches wir allein haben und erlangen, was wir von Gott und göttlichen Sachen wissen." — 43, 317: „Allein das Wort zeigt uns das rechte Wesen, das vor Gott gilt."

2) L. opp. lat. E. 13, 137: „Solo uno verbo voluit suam voluntatem, sua consilia deformari nobis, non nostris conceptibus aut imaginationibus." — L. W. E. 48, 333: „Gott will aus keiner Vernunft, sondern allein durch sein Wort erkannt werden." — 46, 36: „Gott will erkannt sein nach seinem Wort, darin Er sein göttlich Wesen und Willen geoffenbaret hat." — 5, 43: „Gott will sich ohn das Wort in deinem Herzen nicht offenbaren. Sollst du Ihn sehen und erkennen, so muß es allein durch das Wort und die äußerlichen Sacramente geschehen; sonst will der heilige Geist sein Werk nicht führen." — 23, 105: „Gott hat mit uns Nichts zu thun, noch wir mit Ihm, ohn das einige Mittel, welches ist sein Wort, dadurch wir seinen Willen erkennen und uns darnach zu richten haben. Wer einen Gott hat ohn sein Wort, der hat keinen Gott, ... denn Er will von uns außer seinem Wort mit unserm Dichten und Nachdenken unbegriffen, ungesucht, ungefunden sein."

will, das auf irgend einem andern Wege zu erreichen, steht auch nicht in unserer Macht. „Menschliche Vernunft und Natur kann Gott in seiner Majestät nicht begreifen." „Unsere eigene Weisheit und Gedanken lehren uns nicht seinen Willen recht erkennen." Hätten wir es treffen können mit unserer Vernunft, so wäre es nicht vonnöthen gewesen, daß Er sich hätte lassen vom Himmel hören und das Wort klingen lassen und Alles in das Wort gefasset und gebunden. [1])

Wie man sieht, hängt diese Lehre Luthers von dem Worte Gottes als dem einzigsten Mittel der Selbstoffenbarung Gottes und der einzigsten Quelle aller wahren Gotteserkenntniß auf das Innigste zusammen mit seiner Anthropologie, seiner Betrachtung des Menschen, der von Natur in einem Zustande geistlicher Finsterniß, geistlicher Blindheit und Unwissenheit sich befindet, sofern es auf die Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge ankommt. Erst bei einem näheren Eingehen auf diesen letzten Punkt wird daher auch seine Lehre vom

1) L. W. E. 57, 162: „Menschliche Vernunft und Natur kann Gott in seiner Majestät nicht begreifen; darum sollen wir nicht weiter suchen noch forschen, was Gottes Wesen, Wille und Natur sei, denn sofern Er's uns befohlen hat. Sein Wort hat Er uns gegeben, darin Er reichlich offenbaret hat, was wir von Ihm wissen, halten, glauben, und was wir uns zu Ihm versehen sollen: nach demselben sollen wir uns richten, so können wir nicht irren. Wer aber von Gottes Willen, Natur und Wesen Gedanken hat außer dem Wort, will's mit menschlicher Vernunft und Weisheit aussinnen, der machet ihm viel vergeblicher Unruhe und Arbeit und feihlet weit." — 13, 121: „Sollen wir Gottes Willen thun, so müssen wir gewiß wissen, was derselbige sei, und wie er gethan werde; das lehret uns nicht unsere eigene Weisheit und Gedanken. ... Darum müssen wir hievon allein Gottes Wort hören, das offenbaret und zeiget uns, was Gottes des Vaters Wille sei" ... (s. oben). — 36, 262: „Hätten wir's können treffen mit unserer Vernunft, so wäre es nicht vonnöthen gewesen, daß Er Sich hätte lassen vom Himmel hören und das Wort klingen lassen und Alles in das Wort gefasset und gebunden." — 15, 148: „Niemand siehet Nichts, keine Vernunft versteht Nichts, wo das Wort nicht leuchtet. ... Die Vernunft hat wohl ein Licht, aber wenn das das rechte Licht wäre, so dürfte dieses Licht nicht in die Welt kommen sein."

Worte ihre nothwendige nähere Bestimmung und rechte Begränzung empfangen.

Luther ist keineswegs blind für den hohen Werth und die große Bedeutung der menschlichen Vernunft. Er sieht in ihr eine „sehr große und unschätzbare Gabe Gottes," unter allen Dingen in diesem Leben das „Vornehmste und Beste, ja etwas Göttliches." Auch sie ist ein Licht, ein herrliches Licht; das Licht der Vernunft ist „viel vortrefflicher als das Licht der Sonne;" sie ist „mit ihrer Weisheit ein Himmel voller Licht und Sterne." Sie ist es, die wesentlich den Menschen von allen übrigen Geschöpfen unterscheidet und ihn zu einem Herrn über die ganze Erde macht; sie ist „eine Sonne und gleichsam ein Gott, dazu von Gott gesetzt und gegeben, daß sie Alles ordnen und regieren soll, was diesem Leben angehört." [1])

1) L. W. E. 52, 320: „Vernunft ist auch ein Licht und ein schönes Licht." — Opp. lat. E. 23, 324. 327: „Ut solis lumen praeclarum et admirabile est, sic et rationis lumen; et quidem multo praeclarior lux est ratio quam solis, immo ratio est coelum quoddam plenum luce, stellis, cum sua sapientia.... Ratio maximum et inaestimabile est donum Doi, nec ea, quae in rebus humanis sapienter constituit et invenit, contemnenda sunt.... Potest regna et respublicas condere, legibus utilibus ea sepire et stabilire, bonis consiliis, salutaribus praeceptis moderari et gubernare, multa praescribere ad conservationem rerum publicarum et societatis humanae utilissima." — Opp. lat. Jen. (1612) 1, 445, b: „Sane verum est, quod ratio omnium rerum res et caput et prae ceteris rebus hujus vitae optimum et divinum quiddam sit. Quae est inventrix et gubernatrix omnium artium, medicinarum, jurium, et quidquid in hac vita sapientiae, potentiae, virtutis et gloriae ab hominibus possidetur. Ut hinc merito ipsa vocari debeat differentia essentialis, qua constituatur homo differre ab animalibus et rebus aliis. Quam et Scriptura sancta constituit talem dominam super terram, volucres, pisces, pecora, dicens: Dominamini etc. (Gen. 1, 28). Hoc est, ut sit sol et numen quoddam ad has res administrandas in hac vita positum. Nec eam majestatem Deus post lapsum Adae ademit rationi, sed potius confirmavit. Tamen talem sese majestatem esse nec ea ipsa ratio novit a priore, sed tantum a posteriore" („aus der Schrift"). — L. W. E. 49, 229: „Dazu hat Gott die Vernunft gegeben, daß sie soll herrschen auf Erden, das ist, daß sie Macht hat, Gesetz und Ordnung zu machen von Allem, so dieses leibliche Leben belanget, mit Essen, Trinken, Kleidern, item äußerliche Zucht halten und ehrlich leben. Solche Herrschaft ist nicht allein der Christen, sondern allermeist der Heiden und Türken."

Aber auf dieses Gebiet ist denn auch das Licht der Vernunft wesentlich eingeschränkt. Sie hat wesentlich „nur mit dem zu thun, was unter uns ist," nicht mit dem, „das über uns ist." „Wie schön und herrlich sie auch ist, so gehört sie doch allein in das Reich der Welt; dieses hat Gott ihr untergeben, und hier hat er Witz genug gegeben, um leibliche Dinge zu regieren." Wo es nur „diese Welt" gilt und die „leiblichen, weltlichen, zeitlichen, vergänglichen, bürgerlichen, äußern Dinge," da ist das natürliche Licht hinreichend, da bedarf er keines andern Lichts, denn der Vernunft, da lasse man sie rathen! Sobald aber die Rede von Gott ist und den göttlichen Dingen, von des Menschen ewiger Seligkeit, von „dem Wege, der aus Sünde und Tod zur Gerechtigkeit und Leben führen soll," da „weiß und versteht die Vernnnft Nichts," da zeigt sich, daß das Licht der Vernunft nicht „das rechte Licht" ist, daß sie im Gegentheil „stockstarblind," ganz und gar „todt und blind," ihr ganzes Licht „eitel Finsterniß" ist. [1]) Und darüber darf man sich auch nicht wundern.

1) L. W. E. 35, 250: „Die Vernunft, wie schön und herrlich sie auch ist, so gehört sie doch in das Weltreich allein; da hat sie ihre Herrschaft und Gebiete. Aber im Reiche Christi, da hat allein Gottes Wort die Oberhand." — S. 381 ff.: „Das Weltreich hat Gott in die Vernunft gefasset, und da hat Er Witz genug gegeben, leibliche Sachen zu regieren.... Darüber darf man nicht die heilige Schrift um Rath fragen.... Die Vernunft gehet mit demjenigen um, was unter uns ist, und nicht, was über uns ist." — 7, 335 ff.: „Du mußt hie scheiden Gott und den Menschen oder ewig und zeitlich Ding. In zeitlichen Dingen und die den Menschen angehen, da ist der Mensch vernünftig genug, da darf er keines andern Lichtes, denn der Vernunft. Darum lehret auch Gott in der Schrift nicht, wie man Häuser bauen, Kleider machen, heirathen, kriegen, schiffen oder dergleichen thun soll, daß sie geschehen; denn da ist das natürliche Licht genugsam dazu. Aber in göttlichen Dingen, das ist, in denen, die Gott angehen, daß man also thue, daß es Gott angenehm sei, und damit selig werde, da ist die Natur doch stockstar und gar blind, daß sie nicht mag ein Haar breit anzeigen, welches dieselbigen Dinge sind." — Opp. lat. E. 5, 14: „Ubi non est superius verbum, quod nos gubernet, rationem recte sequimur. Loquor autem de civilibus: nam quod ad spiritualia attinet, abunde patefecit omnia in verbo suo Deus. Subjecit autem externa et corporalia rationi, nec opus est ad ea (simpliciter loquendo) Spiritus Sancti admonitionibus." — L. W. E. 47, 337 ff.: „In äußerlichen und

Selbst innerhalb des Bereichs der natürlichen und zeitlichen Dinge ist ja unser Erkennen und Wissen sehr unvollkommen; nicht einmal die einfachsten täglichen Funktionen unsers eigenen Leibes sind wir im Stande uns recht zu erklären. Aber „wenn wir nicht können recht begreifen oder verstehen, wie es zugeht, daß der Augapfel siehet, oder wie deutliche, vernehmliche Worte gehört und geredet werden, wenn die Zunge im Munde bewegt wird, wie sollten wir denn mit unserer Vernunft begreifen und erforschen können den heimlichen Rath der göttlichen Majestät?“ [1])

weltlichen Sachen, da lasse man der Vernunft ihr Urtheil. Denn da kannst du wohl ausrechnen und gedenken, daß die Kuhe größer sei denn das Kalb.... Nu darinnen beweis deine Klugheit, da sei Meister und ein fein Geselle und brauche deiner Kunst! Aber allhie, wenn es dahin kommt, wie man solle selig werden im himmlischen Wesen, und in Sachen des Glaubens, da thue die Vernunft zu, halt stille, misse nicht nach der Vernunft.... Da zähme die Vernunft und sprich: Ich weiß es nicht; ich will nicht rechnen, messen, sondern stille halten und hören! Denn es ist übermäßlich und der Vernunft unbegreiflich.“ — 45, 366: „Es mag die Vernunft ihr Licht hoch heben und rühmen, auch klug damit sein in weltlichen, vergänglichen Sachen; aber sie klettere bei Leibe damit nicht hinauf in den Himmel, oder man nehme sie zu Rath in dieser Sache, so die Seligkeit belanget. Denn da ist die Welt und Vernunft gar starblind, bleibt auch in Finsterniß, leuchtet und scheinet in Ewigkeit nicht.“ — 15, 148: „Niemand siehet Nichts, keine Vernunft verstehet Nichts, wo das Wort nicht leuchtet.... (s. oben). Vernunftlicht lehret dich wohl sehen, zählen und rechnen, daß ein Ding größer und mehr als ein anderes ist; aber gegen diesem, das Christus ist, der unser Herz und Gewissen erleuchtet, ist Alles, was in uns ist, Blindheit und Finsterniß; ergreifest du das Wort nicht, so bleibest du ewiglich todt und blind.“ — 52, 320: „Vernunft ist auch ein Licht und ein schönes Licht. Aber den Weg und den Fuß, der da soll aus den Sünden und aus dem Tod gehen zur Gerechtigkeit und zum Leben, kann es nicht weisen noch treffen, sondern bleibt in Finsterniß“ — 12, 383: „Die menschliche Vernunft ist Nichts denn todt und blind vor Gott.“ — 58, 366: „Die Vernunft ist vor dem Glauben und Erkenntniß Gottes, ehe ein Mensch neu geboren wird, eitel Finsterniß, weiß und verstehet Nichts in göttlichen Sachen.“ Vgl. noch 9, 84. 10, 369. 12, 90 ff. 47, 158. 162. 50, 174. 51, 400 ff. 52, 87 ff. 58, 219. Opp. lat. 1, 180.

1) L. W. E. 57, 109 ff.: „Weil wir nicht können recht begreifen oder verstehen, wie es zugeht, daß der Augapfel siehet, item wie deutliche

Ihren Grund hat diese Thatsache, diese Untüchtigkeit des Menschen, Gott und die göttlichen Dinge zu erkennen, in dem sündlichen Verderben der menschlichen Natur, an welchem auch die Vernunft ihren Theil hat. Auch sie ist, wie alle andern Geschöpfe, „der Eitelkeit unterworfen.“ „Es ist mit dem natürlichen Licht, wie mit allen andern Gliedern und Kräften des Menschen. Wer zweifelt daran, daß der Mensch sei durch das ewige Wort Gottes in allen seinen Kräften? Aber dennoch ist kein Gutes in ihm, das ist, alle seine Gedanken und Sinne mit allen Kräften sind nur zu dem Bösen geneigt. Also auch das natürliche Licht; wiewohl es wesentlich so helle ist, daß es weiß, es soll nur Gutes gethan werden, so ist's doch so verkehrt, daß es nimmer recht trifft, was da gut ist, sondern was ihm gefällt, das heißt es gut.“ „Wie kann man das eine rechte, eine gute Vernunft nennen, die Gott haßt, die voll ist von Unwissenheit über Gott und Abgekehrtheit von seinem Willen, die Gottes bitterster Feind ist?“ Der natürliche Mensch hat eben so wenig eine „reine Vernunft“ als einen „reinen Willen.“ [1]) Ja, es ist damit

vernehmliche Worte gehört und geredet werden, wenn die Zunge im Munde bewegt wird, welche doch natürliche Dinge sind, wie sollten wir denn den heimlichen Rath der göttlichen Majestät können begreifen und erforschen mit unser Vernunft?“ — 9, 22: „Wie kommen doch wir elenden, armen Menschen dazu, die wir nicht wissen, wie unser eigen Reden, Lachen oder Schlafen zugehe, welche natürliche Werke wir doch täglich treiben und fühlen, und wollen dennoch von Gott reden, wie es in seinem göttlichen Wesen stehe, ohn Gottes Wort, allein aus unserem eigenen Kopf? Ist das nicht Blindheit über alle Blindheit, daß ein Mensch, der nicht das geringste Werk, so er an seinem Leibe täglich siehet, kann aussprechen, sich noch unterstehet, das zu wissen, das außer und über alle Vernunft ist, und davon allein Gott selbst kann reden?“ — Vgl. 2, 242. 4, 134. 144. 46, 284 ff. 314. 61, 69 ff.

1) L. W. E. 58, 367: „Die Vernunft ist der Eitelkeit unterworfen, wie alle andere Kreaturen Gottes, nämlich dem Narrenwerk.“ Vgl. 10, 183. — Opp. lat. E. 19, 61: „Nolunt (sophistae) agnoscere, se nihil nisi peccatores esse, sed contendunt, rationem habere suum lumen integrum, et si quid vitium sit in natura, inferiorem tantum portionem corruptam esse, sed superiorem portionem habere inexstinguibilem et puram lucem. Hoc si quis de civilibus actionibus affirmaret, aliquo

nicht genug, daß das wahre Wesen und der Wille Gottes gänzlich vor unserer Vernunft „verborgen und unbekannt“ ist, sondern, abgekehrt von Gott und „vom Teufel besessen,“ wie sie ist, vermag sie nicht einmal die Wahrheit zu erkennen, wenn sie von außen ihr entgegentritt, wenn sie durch das Wort Gottes dem Menschen offenbaret wird. Die Vernunft ist ein „eigensinniges“ und widerspenstiges Ding, die „Erzfeindin Gottes und seiner Wahrheit,“ und will daher sein Wort weder hören noch annehmen; sie ist „des Teufels Hure und kann nicht, denn lästern und schänden Alles, was Gott redet und thut.“ [1]) Sie „urtheilt nur nach dem, was sie sieht; was sie

modo verum esset, sed non simpliciter; nam in illis quoque sentimus, quantum per peccatum ademtum sit naturae. Sed quum de cognitione Dei et peccati seu humanae naturae agitur, nihil minus verum est. Ergo relinquitur, solius divinae revelationis esse per verbum cognoscere, quod simus peccatores, et quod Deus sit justus.“ — 1, 180: „Philosophi disputant, rectam rationem esse causam omnium virtutum. Haec quidem non nego esse vera, quum transferuntur ad res rationi subjectas, ad gubernandas pecudes, aedificandam domum, conserendum agrum. Sed in rebus superioribus non sunt vera. Quomodo enim recta ratio dici potest, quae odit Deum?.. Quando igitur dicunt: „Ratio deprecatur ad optima,“ dic tu: ad optima politice, h. e., de quibus ratio potest judicare. .. Caeterum, quum plena sit ignorationis Dei et aversionis a voluntate Dei, quomodo potest in hoc gradu bona dici? Notum autem est, quum praedicatur notitia Dei et hoc agitur, ut ratio restituatur, tunc qui optimi sunt et melioris, ut sic dicam, rationis et voluntatis, hi tanto acerbius evangelium oderunt. In theologia itaque sic dicamus, rationem in hominibus esse inimicissimam Dei.“ — L. W. Walch. 18, 6: „Die Natur hat weder eine reine Vernunft, noch einen reinen Willen.“

1) L. W. E. 15, 239: „Hier will Glaube zugehören.... Darum bleiben auch diese theuren Worte vor der Vernunft so verborgen und unbekannt; denn sie ist vom Teufel besessen von Anfang der Welt her, da sie im Paradies wollte Gott werden:... darauf verharret sie noch immer und ficht wider diese Worte, und wiederum diese Worte wider sie.“ — 57, 278: „Die Vernunft, so vom Teufel besessen ist, thut großen Schaden in Gottes Sachen, und je größer und geschichter sie ist, desto größern Schaden thut sie. Wie wir an weisen, klugen Weltleuten sehen, die mit ihrer Vernunft mit Gottes Wort nicht übereinstimmen; ja je verständiger und klüger sie sind, je mehr und hoffärthiger sind sie wider Gottes Wort.“ — 63, 382: „Wenngleich die Wahrheit so rein und hell wird gepredigt und so gewaltiglich beweiset, daß, wenn eine Kuh Vernunft

nicht sieht, kann sie auch nicht begreifen,“ und „was sie nicht begreifen kann, das will sie auch nicht leiden.“ Aber nun gehört Alles, was Gott in seinem Worte uns offenbaret, Sein Wesen, Wille und seine Werke, zu den Dingen, die nicht in eines Menschen Herzen aufgekommen sind, die keine menschliche Vernunft versehen oder begreifen kann; Niemand kann Gott in Seiner Majestät begreifen, alle Seine Werke sind unerforschlich und unaussprechlich, und es ist nicht möglich auch den geringsten Artikel des Glaubens durch menschliche Vernunft zu begreifen.“ Daher bleibt auch nichts Anderes für die Vernunft übrig, als sich „von der Wahrheit, wie von eitel Thorheit wegzuwenden.“ Sie wird entweder „alle Artikel des Glaubens als unmögliche, lügenhaftige, thörichte, ungereimte, abscheuliche, ketzerische und teuflische Dinge verwerfen,“ oder, wenn sie des Wortes Gottes nicht ganz loswerden kann, es nicht geradezu verläugnen darf, es doch jedenfalls umdeuten, verwandeln und verdrehen nach eigenem Gutdünken und eigenen Gedanken, denn unsere Vernunft sieht Alles durch ein gefärbtes, rothes oder blaues Glas; das kann sie nicht von den Augen thun, darum Alles, was sie ansiehet, das muß auch roth, blau oder grün sein.“ [1]) Eine nothwendige Folge dieses Verhaltens,

hätte, würde sie es greifen oder tappen können: noch sind die Menschen so verdüstert, daß sie es nicht allein nicht hören wollen, sondern auch gerne und fürsätzlich dawider toben. Aus dem kann und muß man merken, daß die menschliche Vernunft von ihr selbst allein Solches nicht thue, sondern der böse Geist helfe dazu, und zeige sich hierin, was für einen großen Gehorsam er habe in der Welt, weil er diese hohe, edle, feine Kreatur so gar gewaltiglich regiert, wohin er will“ (Eph 2, 2. 2 Kor. 4, 4). — 29, 241: „Die Vernunft ist des Teufels Hure und kann nicht, denn lästern und schänden Alles, was Gott redet und thut“ (Vgl. 16, 142). — 10, 216 ff.: „Dieß Evangelium (Matth. 23, 34 ff) lehret, wie ein halsstarrig Ding es sei um das natürliche Licht, eigen Dünkel und Vernunft... Die eigensinnige Vernunft höret weder Wort, Schrift noch Erleuchtung, wie es Gott mit ihr versuchet.“ — 58, 326: Die Vernunft ist eine Erzfeindin des Glaubens.“ — 44, 156: „Die Vernunft ist straks wider den Glauben.“ Vgl. 59, 53. 61, 85.

1) L. W. E. 13, 159: „Die Menschen urtheilen allein nach der menschlichen Vernunft; die V. allein nach dem, das sie siehet; was sie

worin so die Vernunft des natürlichen Menschen zum Worte Gottes und der darin geoffenbarten Wahrheit steht, ist daher auch, daß die

aber nicht siehet, mag sie nicht begreifen." — 46, 291: „Die V. fasset und begreifet Nichts denn leibliche Dinge." — 51, 87: „Menschen-Weisheit und Vernunft kann nicht höher noch weiter kommen, denn richten und schließen, wie sie vor Augen siehet und fühlet oder mit Sinnen begreifet." — 33, 76: „Was die V. begreifen kann, da hat sie zu Lust; was sie aber nicht fassen kann, das will sie nicht leiden." — 62, 135: „Eine solche Närrin ist die Vernunft, daß sie ihr nur gefallen läßt, was ihres Dinges und ihr gemäß ist, und was sie verstehen und begreifen kann." 57, 108: „Alle Werke Gottes sind unausforschlich und unaussprechlich, keine Vernunft kann sie aussinnen ... Niemand kann Gott in seiner Majestät begreifen." — 2, 242 ff.: „So wir die Kreaturen nicht können ausmessen, noch die Dinge begreifen, darin wir täglich leben und schweben, wie wollen wir denn ausmessen und begreifen das, so Gott in seinem Worte anzeigt?" Vgl. Anm. 13. 15 16. — 48, 59: „Wenn alle Vernunft zusammen käme, so mag sie die Worte nicht verstehen noch leiden, und je heiliger oder scharfsinniger, geübter und klüger die V. ist, je weniger sie es vernimmet." — 44, 158: „Die V. kann die Artikel des Glaubens nicht begreifen." S. 160: „Willst du nun Nichts glauben, denn was deine V. dich lehret, so mußt du alle Artikel des Glaubens auf einen Haufen hinwegthun, denn es ist keiner so gering, deine Vernunft wird sagen, es sei unmöglich." — 50, 174: „Es ist nicht möglich auch den geringsten Artikel des Glaubens durch menschliche Vernunft oder Sinne zu begreifen, also daß auch kein Mensch auf Erden ohn Gottes Wort jemal einen rechten Gedanken und gewiß Erkenntniß von Gott hat mögen treffen oder fassen.... Menschliche Vernunft, je höher sie fähret, Gottes Wesen, Werk, Willen und Rath zu erforschen und ergründen, je weiter kommt sie davon." — 58, 379: „Die Vernunft hält die Artikel unsers christlichen Glaubens für eitel Thorheit und meinet, es sei ein solch Ding, daß sich Einer bereden läßt, als sei es also, da es doch nichts ist." — L ad Gal. E. 1, 328: „Fides dicit: Ego credo tibi Deo loquenti. Quid loquitur Deus? Impossibilia, mendacia, stulta, infirma, absurda, abominanda, haeretica et diabolica, si rationem consulas.... Semper Deus, quum objicit articulos fidei, simpliciter impossibilia et absurda, si judicium rationis sequi voles, objcit." — L. W. E. 60, 143: „Die V. ist also gesinnet, daß ihr wohl gefället, was sie gut dünket; Gottes Werke aber mißfallen ihr für und für allezeit." — Opp. lat. E. 19, 185 sq.: „Caro libenter audit et accipit, quae intelligit. Quia autem verbum docet ea, quae in cor hominis non venerunt, ideo ratio cito avertitur a veritate et amplectitur, quae sibi placent et verisimilia esse videntur." — W. E. 36, 193: „Die menschliche Vernunft und Weisheit will sich von Gottes Wort nicht leiten und führen

rechte seligmachende Erkenntniß der Wahrheit allein erreicht werden kann durch einen Kampf, bei dem die widerstrebende Vernunft gefangen genommen wird unter den Gehorsam des Glaubens, aber dabei denn zugleich durch das im Glauben empfangene Wort wiedergeboren, erleuchtet, gereiniget und freigemacht wird von der „Eitelkeit," der sie von Natur unterworfen ist. [1])

lassen, sondern auf ihren Zaum gehen, will's alles besser wissen und machen denn Gott, will alles ausrechnen, ob's möglich oder unmöglich sei .... trifft's doch nicht, sondern zäumet das Pferd am unrechten Ort." — 42, 238: „Die V. ist Meisterin und Doctorin und zeucht auch Gottes Wort nach ihrem Dünkel und Gefallen." — 51, 88 ff.: „Die V. kann und will nicht im Wort bleiben, nach sich drein gefangen geben, sondern ihre Klugheit lassen mit gehen und selbst verstehen und meistern. Und weil sie siehet, daß sogar wider ihren Verstand und alle Sinnen und Fühlen ist und wider Erfahrung dazu, so fället sie davon und läugnet's gar oder, wenn sie nicht fürüber kann, drehet und fiedert Gottes Wort mit Gloffen, daß sich's doch muß auf ihren Verstand reimen, und der Glaube nicht Raum habe, sondern der Vernunft weichen und untergehen müsse." — 50, 275: „Das ist der Fehl, daß die V. bei den Worten nicht bleibt, sondern, dieselben aus den Augen gethan und aus dem Weg geräumet, dieweil oben und nebenaus fahret, will nicht bloß glauben, daß die Worte wahr seien, sondern auch ergründen und begreifen, wie es zugehe oder möglich sei, und weil sie es nicht begreifen kann, darüber davon fället und ihr selbst eigen Gedanken machet und darnach die Worte verdrehet und deutet, wie sie es erdacht hat." — 35, 168: „Unsere Vernunft siehet durch ein gefärbet, roth oder blau Glas, das kann sie nicht von den Augen thun; darum Alles, was sie ansiehet, das muß auch roth, blau oder grün sein."

1) L. opp. lat. E. 3, 107: „Quum Deus aliquid promittit, ibi multum ac diu luctatur fides. Ratio enim seu caro et sanguis simplicitor judicat, Dei promissionem impossibilem esse; necesse igitur est, ut fides cum dubitatione et contra rationem luctetur." — L. W. E. 33, 173: „Der Glaube muß alle Vernunft, Sinn und Verstand mit Füßen treten und Alles, was er siehet, aus den Augen setzen und Nichts wollen wissen, denn Gottes Wort." — 3, 336: „Es ist unsers Herrn Gottes Wohlgefallen, solche Dinge der Vernunft vor die Augen zu stellen, daran sie sich stößt und ärgert. Und wenn die Vernunft nicht gottfürchtig wird, sich fangen läßt und schlecht glaubet, so wird sie zur Närrin und kann der Dinge nichts begreifen." — 10, 195: „Die Vernunft mit ihrem Licht ficht und tobet wider dieß Licht (Joh. 1, 7), geschweige denn, daß sie es begreifen und ihm zufallen sollte; ... darum muß die V. mit ihrem Licht gefangen und geblendet werden.... Das Evangelium ist nur dahin

Mit dieser seiner Lehre von der geistlichen Blindheit der menschlichen Vernunft will Luther dennoch nicht jegliche Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge dem natürlichen Menschen abgesprochen haben. Wie starker Ausdrücke er sich auch bedient von der Finsterniß, in welcher er sich ohne Gottes Wort befindet, ist er doch weit entfernt, diejenige Offenbarung des unsichtbaren Wesens Gottes läugnen zu wollen, die auch für den natürlichen Menschen in der ihn umgebenden Natur sowohl als in seinem Gewissen gegeben ist.

Die Offenbarung, welche Gott in seiner Schöpfung von seiner göttlichen Majestät gegeben hat, ist auch jetzt, nach dem Fall, nicht ohne alle Bedeutung. Allerdings ist sie für den gefallenen Menschen das nicht, was sie für Adam vor dem Falle war; die ursprüngliche Gotteserkenntniß des Menschen ist durch das Verderben der Sünde vernichtet. Darum aber ist er doch nicht ohne alle Kenntniß von Gott. Daß es eine „cognitio Dei generalis" giebt, eine Kenntniß von Gott, die sich von Natur bei allen Menschen findet, das lehrt nicht bloß die heilige Schrift, sondern das wird auch bestätigt durch das Zeugniß der Geschichte von der Gottesverehrung, die bei allen Völkern zu finden gewesen ist. Ohne eine solche Kenntniß Gottes

gerichtet, daß es ein Zeugniß sei um der eigensinnigen, blinden, halsstarrigen Vernunft willen, derselbigen zu wehren und sie von ihrem eigenen Licht und Dünkel zu führen in den Glauben, durch welchen sie ergreift dieß lebendige und ewige Licht." (Vgl. 14, 192 ff. 20, 135. Opp. lat. E. 16, 129. Comm. in ep. ad Gal. E. 1, 329 sq.: „Fides rationem mactat.... Neque enim alia re potest occidi, quam per fidem.") — 58, 366: „In einem Gläubigen, der vom heiligen Geist durch's Wort neu geboren und erleuchtet ist, da ist die Vernunft ein schön herrlich Instrument und Werkzeug Gottes.... Die erleuchtete Vernunft durch den Glauben empfähet Leben vom Glauben, denn sie ist nu getödtet und wieder lebendig gemacht... Die V. ist nu anders gesinnet, als die nicht mehr so hart wider den Glauben fichtet und streitet, wie zuvor, ehe sie erleuchtet, sondern fördert und dienet dem Glauben nu vielmehr. Das ist die Wiedergeburt, so vom Heiligen Geist durch's Wort geschieht.... Die Vernunft ist der Eitelkeit unterworfen...; aber der Glaube sondert ab die Eitelkeit vom Wesen." Vgl. S. 404. 57, 278. 16, 145: „Also wird die V. durch das Wort des Sohnes Gottes gereiniget und frei gemacht."

würde alle Abgötterei unmöglich sein. „Solches Licht findet sich in aller Menschen Herzen und läßt sich nicht dämpfen noch löschen. Es sind Etliche, die es mit dem Munde läugnen, indem sie mit Gewalt das Licht in ihren Herzen dämpfen wollen. Aber es hilft ihnen nichts; ihr Gewissen sagt ihnen etwas Anderes. Denn Gott hat es ihnen wirklich geoffenbaret, sie wissen wirklich Etwas von Gott." Daß es einen Gott giebt, der „etwas Großes ist vor allen andern Dingen," der die ganze Welt erschaffen hat und fortwährend erhält und regiert, der in aller Noth helfen kann, der gerecht ist und die Gottlosen straft, und dem wir daher gehorchen, den wir anrufen und anbeten sollen, das ist Etwas, welches alle Menschen, auch die Heiden, von Natur wissen, Etwas, was „du von Seinen Werken, d. i. von dir selbst und allen andern Geschöpfen weißest." „Menschliche Vernunft und Weisheit kann von sich selbst soweit kommen, daß sie schleußt (wiewohl schwächlich), daß da müsse ein einig, ewig, göttlich Wesen sein, welches alle Dinge erschaffen, erhält und regieret, weil sie siehet solch schön, trefflich Geschöpf beide im Himmel und auf Erden so wunderbarlich, ordentlich und gewiß in seinem Regiment gefasset und gehend, daß sie sagen muß, es sei nicht möglich, daß es soll ohngefähr oder von sich selbst also gemacht sein und gehen, sondern es müsse ein Schöpfer und Herr sein, von dem es also herkomme und regieret werde, und also an den Kreaturen Gott erkennen muß, wie St. Paulus Röm. 1, 20 auch saget. Das ist eine Erkenntniß a posteriori, da man Gott von außen ansiehet, an seinen Werken und Regiment, wie man ein Schloß oder Haus auswendig ansiehet und dabei spüret den Herrn oder Hauswirth." So hat schon der Heide Aristoteles, ausgehend von dem Erfahrungssatz, es könne kein gut Regiment sein, darin mehr denn Ein Herr ist, den Schluß gezogen, daß auch der Regierer der Welt nur einer sein kann. „Solch Licht und Verstand hat Gott der menschlichen Natur eingepflanzet, damit eine Anzeigung und gleichsam ein Bild ihr zu geben seines göttlichen Regiments, daß Er sei ein einiger Herr und Schöpfer aller Kreaturen." Aber eben so gewiß ist es auch, daß diese „allgemeine

Erkenntniß Gottes" noch keineswegs die wahre oder rechte ist. „Es ist noch nur ein kleines Stück derjenigen Erkenntniß, die man von Gott haben soll, wenn man nicht mehr davon weiß, als was auch die Heiden aus ihrer Vernunft einsehen und aus solchen vernünftigen Ursachen schließen." Was wir von Natur nicht kennen, ist das wahre innere Wesen Gottes und Sein Wille und Gesinnung gegen uns. Damit daß man weiß, daß es einen Gott giebt, welcher der einige Schöpfer und Herr der ganzen Welt ist, „damit ist das hohe, ewige, göttliche Wesen noch gar nicht hinlänglich erforscht oder ergründet. Denn wenn ich auch gelernt habe, daß eine einige göttliche Majestät alle Dinge regiert, so weiß ich damit doch nicht, was sich bewegt und wie es zugeht im Innern dieses göttlichen Wesens." „A priori, von inwendig her, hat keine menschliche Weisheit noch nie ersehen können, was und wie doch Gott sei in Ihm selbst oder in seinem innerlichen Wesen. Von außen mag ich wohl sehen, was du thust, aber das kann ich nicht sehen, was du im Sinne hast und denkest. Also können wir viel weniger sehen und erkennen, was Gott in seinem eigenen heimlichen Wesen ist, bis der heilige Geist es uns offenbaret durch's Wort." Und ebensowenig als der natürliche Mensch so Gott in Seinem Wesen, namentlich in Seiner Dreieinigkeit, erkennt, ebensowenig weiß er, „wie Er gegen die Menschen gesinnt ist, ob Er ganz gewiß sich unser annimmt, für uns sorgt, uns erhören und helfen will, wenn wir zu Ihm rufen." Von Natur haben wir keine „andere Kenntniß von Gott, als die philosophische oder metaphysische, daß Er ein von der Schöpfung getrenntes, sie in Sich anschauendes Wesen ist;" daß Er auch „Gott für uns" ist, das wissen weder Juden, noch Türken oder Papisten. Die Vernunft weiß, daß Gott vermag alles Gute zu thun und zu helfen in aller Noth; aber ob Er auch willig ist zu thun, was Er also vermag, daß Er uns wirklich wohl will, daß Er uns erretten will von unserm Elend, „was Er geben und thun will, daß wir von Sünde und Tod errettet und selig werden können, welches die eigentliche wahre Gotteserkenntniß ist (propria Dei cognitio)," das weiß sie nicht. Sie weiß, daß ein

Gott ist, aber was und wer Gott ist, wer mit Recht so genannt werden mag, wo der rechte und wahre Gott zu finden ist, das weiß sie nicht, „den rechten Gott treffen," das kann sie nicht; sie hat „keinen gewissen Gott." Gerade in dieser Unwissenheit und Ungewißheit des natürlichen Menschen hinsichtlich Gottes hat die heidnische Abgötterei mit allen ihren „unzähligen Sekten" ihren Grund und ihre Quelle. Da die Vernunft den wahren Gott nicht kennt, sondern „Blindekuh mit Ihm spielt," so schießt sie immer fehl; sie nennt das Gott, was nicht Gott ist, dagegen das, was wirklich Gott ist, nennt sie nicht Gott. Und da man keine Gewißheit hat von der Bereitwilligkeit Gottes, zu hören oder zu helfen, und überhaupt davon, daß das, was man Gott nennt, auch der rechte Gott ist, so kann man niemals bei Einem stehen bleiben, sondern muß immer von dem Einen zum Andern laufen und einen neuen Gottesdienst nach dem andern erdenken oder annehmen. [1])

1) L. W. E. 41, 355 ff.: „Hie (Jon. 1, 5) siehest du, daß wahr ist, das St. Paulus Röm. 1 spricht, wie Gott bekannt sei bei allen Heiden, d. i. alle Welt weiß von der Gottheit zu sagen, und natürliche Vernunft kennet, daß die Gottheit etwas Großes sei für allen andern Dingen. Das beweiset sich daraus, daß, die hie Gott anrufen, die doch Heiden waren. Denn wo sie Nichts von Gott oder der Gottheit gewußt hätten, wie wollten sie denn haben angerufen und zu Ihm geschrieen? Wiewohl sie nu nicht recht gläuben an Gott, so haben sie doch solchen Sinn und Meinung, Gott sei ein solch Wesen, der da helfen konnte .... in allen Nöthen. Solch Licht und Verstand ist in aller Menschen Herzen und läßt sich nicht dämpfen noch löschen. Es sind wohl Etliche geweft, ... die es mit dem Munde leugen, aber sie thun's mit Gewalt und wollen das Licht in ihrem Herzen dämpfen.... Aber es hilft sie nicht, ihr Gewissen sagt ihr anders. Denn Paulus leuget nicht, daß Gott hab's ihnen offenbart, daß sie von Gott Etwas wissen. So laßt uns hie auch aus der Natur und Vernunft lernen, was von Gott zu halten sei. Denn so halten diese Leute von Gott, daß Er sei ein solcher, der von allem Bösen helfen müge. Daraus folget weiter, daß natürliche Vernunft bekennen muß, daß alles Guts von Gott komme. Denn wer aus allem Bösen und Unglück helfen kann, der kann auch alles Gut und Glück geben. So weit reicht das natürlich Licht der Vernunft, daß sie Gott für einen gütigen, gnädigen, barmherzigen, milden achten. Das ist ein groß Licht. Aber es feihlet noch an zwei großen Stücken. Das erst: Sie

Die Unvollkommenheit, welche so immer an der Gotteserkenntniß des natürlichen Menschen klebt trotz der Offenbarung, die Gott in

gläubt wohl, daß Gott Solchs vermüge und wisse zu thun, zu helfen und zu geben; aber daß Er wolle oder willig sei, Solchs an ihr auch zu thun, das kann sie nicht; darumb bleibt sie nicht feste auf ihrem Sinn. Denn die Macht gläubt sie und kennet sie, aber am Willen zweifelt sie, weil sie das Widerspiel fühlet im Unfall.... Das ander: daß die Vernunft nicht kann die Gottheit recht austheilen, noch recht zueigen, dem sie alleine gebührt. Sie weiß, das Gott ist; aber wer oder welcher es sei, der da recht Gott heißt, das weiß sie nicht.... Also spielt die Vernunft der blinden Kuhe mit Gott und thut eitel Feihlgriffe und schlägt immer nebenhin, daß sie Gott heißt, das nicht Gott ist, welchs sie keines thät, wo sie nicht wußte, das Gott wäre, oder wußte eben, welches oder was Gott wäre. Darum plumpt sie so herein und giebt den Namen und göttliche Ehre und heißet Gott, was sie dünkt, daß Gott sei, und trifft also nimmermehr den rechten Gott, sondern allewege den Teufel oder ihr eigen Dünkel, den der Teufel regiert. Darumb ists gar ein groß Unterschied, wissen, daß ein Gott ist, und wissen, was oder wer Gott ist. Das Erste weiß die Natur und ist in allen Herzen geschrieben, das Andere lehret alleine der Heilige Geist.... Da siehst du, woher alle Abegötterei kommet, und warumb es billig Abegott und Abeglaube und Abegotterei heiße. Ohn Zweifel darumb, daß solcher Dünkel uns abführet von Gott und abwendet von rechtem Gottesdienst. O freilich ein Abgott und Abeglauben, der uns zum Teufel hinab von Gott in die Hölle weiset. Denn weil ein Jeglicher fürnimmt Etwas, das ihn dunkt, und gläubt, es gefalle Gott, und meinet, Gott sei also gesinnet, der doch nicht so gesinnet ist, und gefället Ihm nicht: darumb müssen so viel Abegotterei sein, so mancher Dünkel sind, die fürgenommen werden, daß Gott also gefalle, außer dem einigen Dünkel des Glaubens, den der Heil. Geist giebt.... Also siehest du sie auch, daß diese Leute im Schiffe alle von Gott wissen: sie haben aber keinen gewissen Gott." — L. ad Gal 4, 8. E. 2, 195 sq: „Omnes homines naturaliter habent illam generalem cognitionem, quod sit Deus, juxta illud Rom. 1, 19. 20. Deinde satis testantur etiam cultus et religiones, quae fuerunt et manserunt apud omnes gentes, quod omnes homines habuerunt generalem quandam notitiam Dei.... Duplex est cognitio Dei, generalis et propria. Generalem habent omnes homines, sc. quod Deus sit, quod creaverit coelum et terram, quod sit justus, quod puniat impios etc. Sed quid Deus de nobis cogitet, quid dare et facere velit, ut a peccatis et morte liberemur et salvi fiamus (quae propria et vera est cognitio Dei), homines non norunt.... Quid autem prodest, si noris Deum esse et tamen ignores, quae sit voluntas ipsius erga te? Hic alii aliud somniant. Judaei imaginantur, hanc esse voluntatem Dei, si Deum colant juxta praescriptum legis Mosi,

der Schöpfung von seinem unsichtbaren Wesen gegeben hat, steht für Luther in einem innigen Zusammenhang mit dem wesentlich legalen

Turcae, si observent Alcoranum, monachus, si praestet suam regulam et vota. Sed omnes falluntur et vani fiunt in cogitationibus suis (Rom. 1, 21), quia ignorant, quid Deo placeat, quid displiceat. Ideo pro vero ac naturali Deo somnia cordis sui adorant, quae natura nihil sunt.... Nam hinc, quod homines naturaliter hanc propositionem tenent: „Deus est," nata est omnis idololatria, quae sine cognitione divinitatis non venisset in mundum. Quia vero homines hanc naturalem cognitionem de Deo habebant, conceperunt extra et contra verbum vanas et impias de Deo cogitationes, quas amplexi sunt pro ipsa veritate, atque ita finxerunt Deum aliter, quam natura est." — L. W. E. 16, 212 ff.: „Gott kann nicht recht erkannt noch angebetet werden, denn von denen, die sein Wort haben, dadurch Er sich selbst offenbaret hat.... Denn ohn sein Wort kann man weder von seinem göttlichen Wesen noch von seinem Willen nichts Gewisses sagen noch wissen.... Daß ein Gott sei, von dem alle Dinge geschaffen seien, das weißest du aus seinen Werken, d. i. an dir und allen Kreaturen; die siehest du wohl, aber Ihn selbst, wer Er sei, was für ein göttlich Wesen, und wie Er gesinnet sei, das kannst du nicht von auswendig ersehen noch erfahren. Sollst du es aber wissen und Ihn recht erkennen, so mußt du sein Wort hören.... Darum, obwohl Türken, Juden und alle Heiden so viel von Gott wissen zu sagen, als die Vernunft aus seinen Werken kann erkennen, daß Er ein Schöpfer aller Dinge ist, und daß man Ihm soll gehorsam sein ꝛc...., so wissen wir doch, daß sie noch nicht den rechten Gott haben, denn sie wollen sein Wort nicht hören.... Aller Heiden, Türken, jetziger Juden und Unchristen Glaube, Religion und Gottesdienst... ist nichts Anders, denn eitel mancherlei, ungewiß, irrig und eigen neu erfunden, nichtig Ding, daß sie keinen gewissen Grund nicht haben noch beweisen können.... Und sind in zweierlei sehr großen Irrthum und Blindheit: erstlich, daß sie nicht sagen können, was doch Gott sei in seinem Wesen.... Zum Andern können sie viel weniger wissen und sagen, wie Gott gegen die Menschen gesinnet sei, ob Er gewißlich uns annehme, für uns sorge, uns erhören und helfen wolle, so wir zu Ihm rufen, sondern bleiben immer in großen ängstigen Zweifel oder in öffentlich verruchter Verachtung.... Zudem so siehet man, wie ungleich und voll mancherlei Sekten der Heiden und Unchristen Abgötterei allezeit gewest und noch ist, daß sie nie bei Einem bleiben, sondern immer von Einem auf das Andere gefallen, ein Neues über das Andere erdacht oder von Anderen angenommen, was sie nur gesehen und gehört haben für einen Gottesdienst rühmen oder vorgeben." — 36, 263 ff.: „So beschreibet die Vernunft Gott, daß Er sei, was einem Menschen Hülfe thue, ihm nütze und zu Gut gereiche. Daraus spürt man, daß Vernunft nur so viel weiß von Gott, als Paulus zum Röm. 1 saget.... Darum sag ich noch einmal, die Vernunft wisse

Charakter dieser „allgemeinen“ Erkenntniß. Nicht bloß in der uns umgebenden äußern Natur hat Gott sich uns geoffenbaret, sondern

etlichermaßen, daß Gott könne und solle helfen, aber den rechten Gott kann sie nicht treffen.... Sie mag wohl von Ihm reden, aber wer Er sei, wo Er sei, und wie Er helfe, das weiß sie nicht.... Dieser Ungewißheit halben muß Gottes Wort uns zu Hülfe kommen, und muß Gott sich heraus an Tag geben und sich selber abzirkeln in einem äußerlichen Wort und Zeichen, daß man Ihn hören, sehen, greifen, fassen und erkennen möge: sonst ist Er uns ungerathen.“ — 9, 2 ff.: „Dieß ist der Christen Offenbarung und Erkenntniß von Gott, daß sie nicht allein wissen, daß da ist ein einiger, wahrhaftiger Gott außer und über allen Kreaturen, und nicht mehr denn derselbige einige Gott sein könne, sondern auch, was derselbige einige Gott in seinem inwendigen, unergründlichen Wesen ist. Denn menschliche Vernunft und Weisheit kann dennoch von ihr selbst so weit kommen, daß sie schleußt (wiewohl schwächlich), daß da müsse ein einig, ewig göttlich Wesen sein, welches alle Dinge erschaffen, erhält und regiert, weil sie siehet solch schön, trefflich Geschöpf beide im Himmel und Erden so wunderbarlich, ordentlich und gewiß in seinem Regiment gefasset und gehend, daß sie sagen muß, es sei nicht möglich, daß es soll ohngefähr oder von ihm selbst also gemacht sein und gehen, sondern es müsse ein Schöpfer und Herr sein, von dem es also herkomme und regieret werde, und also an den Kreaturen Gott erkennen muß, wie St. Paulus Röm. 1, 20 auch saget. Das ist eine Erkenntniß a posteriore, da man Gott von außen ansiehet, an seinen Werken und Regiment, wie man ein Schloß oder Haus auswendig ansiehet und dabei spüret den Herrn oder Hauswirth. Aber a priore, von inwendig her hat keine menschliche Weisheit noch nie ersehen können, was und wie doch Gott sei in Ihm selbst oder in seinem innerlichen Wesen, kann auch Niemand davon wissen noch reden, denn welchen es offenbaret ist durch den Heil. Geist (1 Cor. 2, 11). Von außen mag ich wohl sehen, was du thust, aber das kann ich nicht sehen, was du im Sinne hast und denkest. Und wiederum kannst du auch nicht wissen, was ich gedenke, es sei denn, daß ich dir es durch's Wort oder Zeichen zu verstehen gebe. Also können wir viel weniger sehen und erkennen, was Gott in seinem eigenen heimlichen Wesen ist, bis der Heil. Geist uns Solches offenbaret.... Es ist noch ein klein Stück von der Erkenntniß, so man von Gott haben soll, so man nicht mehr davon weiß, denn auch die Heiden aus ihrer Vernunft ersehen und aus solchen vernünftigen Ursachen schließen. Wie auch der Heide Aristoteles solches schließet in seinem besten Buch aus dem Spruch ihres weisesten Poeten Homeri: es könne kein gut Regiment sein, darin mehr denn Ein Herr ist: als, wo in einem Hause mehr denn Ein Hausherr oder Frau das Gesinde regieren und gebieten will; darum müsse in jedem Regiment allein Ein Herr und Regente sein. Das ist wohl recht und wahr, denn Gott hat

zugleich in unserm eigenen Gewissen; in diesem hat Er unsern Herzen eingegraben und eingepflanzt Sein heiliges Gesetz, das uns Seine Gebote und Forderungen an uns kund thut, und lehrt, was recht und unrecht ist, was wir thun und lassen sollen, und uns anklagt und richtet wegen unsers Ungehorsams gegen Seine Gebote. „Das Gesetz steckt in unserer Natur, es ist uns angeboren, von Natur in aller Menschen Herzen geschrieben.“ Dieses Licht lebt und leuchtet in aller Menschen Vernunft, und wenn sie es nur wollten ansehen, so bedürften sie weder Bücher, noch Lehrer, noch irgend eines Gesetzes. Sie tragen mit demselben ein lebendiges Buch bei sich im Grunde des Herzens, das reichlich genug ihnen Alles sagen würde, was sie thun, lassen, urtheilen, annehmen und verwerfen sollten.“ „Des Gesetzes Erkenntniß ist von Natur in aller Menschen Herz geschrieben und gepflanzet, das uns lehret, was wir thun sollen, und schuldiget unsern Ungehorsam auf mancherlei Weise.“ [1]) Aber diese „cognitio

auch solch Licht und Verstand der menschlichen Natur eingepflanzet, damit eine Anzeigung und gleichsam ein Bild ihr zu geben seines göttlichen Regiments, daß Er sei ein einiger Herr und Schöpfer aller Kreaturen. Damit ist aber noch gar nicht genug das hohe, ewige, göttliche Wesen erforschet noch ergründet. Denn ob ich schon erlernet habe, daß eine einige göttliche Majestät alle Dinge regieret, so weiß ich doch damit nicht, was und wie es inwendig desselben göttlichen Wesens zugehet; das wird mir Niemand sagen, denn wo es Gott durch sein Wort selbst offenbaret.“ — Opp. lat. E. 5, 242: „(Pontifex, Turcae, Judaei) non aliam notitiam de Deo habent, quam philosophicam aut metaphysicam, quod Deus est ens separatum a creaturis, ut ait Aristoteles, verax, intra se contemplans creaturas. Sed quid haec ad nos? Diabolus etiam sic Deum cognoscit et scit, esse veracem. Sed in theologia quando de agnitione Dei docetur, agnoscendus et apprehendus est Deus non intra se manens, sed ab extra veniens ad nos, ut videlicet statuamus, cum nobis esse Deum.“ — Vgl. L. W. E. 35, 68 ff. 34, 283 ff 57, 319. 58, 247. 46, 35 ff.

1) L. W. E. 58, 310: „Das Gesetz steckt in der Natur und ist natürlich in aller Menschen Herzen geschrieben und uns angeboren.“ — 8, 67: „Das natürliche Gesetz stehet in aller Menschen Herz geschrieben. Denn Niemand ist, der nicht fühlet und bekennen müsse, daß es recht und wahr sei, da das natürliche Gesetz spricht Matth. 7, 12; Was du dir gethan und gelassen willst haben, das thue und lasse auch einem Andern ꝛc.“ — 13, 115: „Des Gesetzes Erkenntniß ist natürlich in

legalis“ des natürlichen Menschen ist nun in der Wirklichkeit weder irgend eine wahre Erkenntniß, noch auch die rechte Gotteserkenntniß. Wahr ist sie nicht, denn sie ist verdunkelt und verkehrt durch die Sünde; „wiewohl die Gebote Gottes allen Menschen in die Herzen geschrieben sind, so werden doch die Herzen durch den Teufel so sehr verfinstert, daß man sie nicht sehen noch erkennen kann.“ „Es ist mit dem natürlichen Licht, wie mit allen übrigen Gliedern und Kräften des Menschen; wiewohl es wesentlich so klar ist, daß es weiß, daß man nur das Gute thun soll, so ist der Mensch doch so verkehrt, daß er nie recht trifft, was gut ist, sondern was ihm gefällt, das nennt er gut.“ [1]) Und daß diese Gesetzeserkenntniß nicht die rechte Gotteserkenntniß ist, dafür hat man Beweis genug in ihrem Mangel an Kraft das Leben zu beherrschen und zu bestimmen, in der Thatsache, daß die Menschen nicht ihr folgen, sondern statt dessen entweder ganz sich dem Dienst der Ungerechtigkeit ergeben oder sich eine Eigengerechtigkeit erdichten, womit sie sich einbilden Gott zu gefallen. „Es ist nicht die rechte Erkenntniß von Gott, die durch das Gesetz kommt; denn die Menschen folgen ihr doch nicht. Besonders wenn sie in der Welt sehen, daß je größerer Schelm, desto besseres Glück, dann denken sie, es gebe keinen Gott, der die Sünde straft, und folgen daher dem Haufen, der in der Sünde lebt. Oder, wenn sie recht fromm sein wollen, dann denken sie: „Ich will Vater und Mutter ehren, Niemand beleidigen; wenn ich das thue, so werde ich selig.“ Andere wollen es noch besser machen, wie z. B. die Mönche,

aller Menschen Herz geschrieben und gepflanzet, das uns lehret, was wir thun sollen, und schuldiget unsern Ungehorsam und Solches auf mancherlei Weise thut, nicht allein mit schrecklichen Zeichen und Fühlen der Strafe und Gottes Zorns, sondern auch aus allerlei Gaben und Werken Gottes, die der Mensch siehet und höret, welche ihm seine Sünde und Gottes Zorn anzeigen, daß er derselben mißbrauchet in Gottes Verachtung und Ungehorsam.“ Vgl. 46, 82 ff. (Anm. 24).

1) L. W. E. 36, 56: „Wiewohl die Gebote Gottes allen Menschen in die Herzen geschrieben sind, so werden doch die Herzen durch den Teufel so sehr verfinstert, daß man sie nicht sehen noch erkennen kann.“ Vgl. 10, 183 (s. oben Anm. 17).

die malen sich einen Gott vor, der droben sitze und schneide Kappen zu, und meinen, daß die, welche sie tragen, nicht allein den Himmel für sich selbst haben, sondern können auch Andern hineinhelfen. Kurz gesagt, wir sind also gräulich durch die Sünde verderbt, daß wir nicht allein von unserer ersten und natürlichen Erkenntniß Gottes Nichts wissen, sondern sind auch von des Gesetzes Gerechtigkeit abgefallen und gerathen in Lügen; noch haben wir mit unsern erdichteten Werken Gott versöhnen wollen.“

(Schluß folgt).

IV.

Die Einweihung der St. Pauls-Kirche in Fellin.

Im Leben des Einzelnen, wie der Gemeinden giebt es Höhepunkte, auf denen, wenn wir sie erreicht, wir dem Herrn ein Eben-Ezer, einen Gedenkstein seiner Treue und Gnadenhülfe errichten, — Höhepunkte, auf denen wir, zurückschauend auf die Wege, die er uns geführt, vor unserem Geiste lebendig werden lassen in dankbarer Erinnerung die Erlebnisse und Erfahrungen der vergangenen Tage, um dann durch die lebendige Vergegenwärtigung der erfahrenen Hülfe gestärkt und durch das Bewußtsein, ein lang ersehntes Ziel erreicht zu haben, gehoben mit erneuter Freudigkeit unsern Weg fortzusetzen. Einen solchen Höhepunkt hatte die Fellinsche Gemeinde an dem Tage erreicht, da sie mit Lob und Dank in ihr neu erbautes Gotteshaus einziehen durfte, welches — ein Denkmal der Gnadenhülfe unseres Gottes, ein Zeugniß seiner treuen Leitung und Führung — in Wahrheit als ein Eben-Ezer dasteht in der Geschichte dieser Gemeinde und einem jeden vernehmlich ins Herz hineinpredigt: „Bis hierher hat der Herr geholfen.“ Von der Höhe, auf die uns der Herr an diesem

Tage gestellt, zurückblickend auf die Wege, welche er die Gemeinde bis dahin geführt, traten uns die mancherlei Schwierigkeiten, die zu überwinden, die mancherlei Kämpfe, die zu bestehen waren, um das erstrebte Ziel zu erreichen, wieder in voller Lebendigkeit vor die Seele, und um so tiefgefühlter mußte der Dank sein, der an diesem Tage aus aller Herzen zu dem treuen erbarmungsreichen Gott emporstieg, der uns hindurchgeholfen und seinen Gnadenbeistand zu dem Werke verliehen, das in seinem Namen begonnen — nun vollendet vor unsern Augen dastand. Als wir vor drei und einem halben Jahre auf derselben Stätte gestanden, um, nachdem die Gemeinde nach langjährigen Bemühungen sich als selbstständiges Glied an dem Leibe Christi constituirt, den Grund zu dem Bau zu legen, in dem sie sich fortan sammeln sollte vor dem Angesicht ihres Gottes, da besaßen wir zu diesem Werke keine andern Mittel, als die sich Gott der Herr durch sein an uns gerichtetes Gebot, ihm ein Haus zu bauen zum Heiligthum, von uns als Opfer bereiten wollte; aber derselbe Gott, der uns dieses sein Gebot gegeben, er stärkte uns auch durch die köstliche Verheißung, „mit uns sein und die Hand nicht abziehen zu wollen, bis wir alle Werke zum Amt im Hause des Herrn vollendet." Und er hat seine Verheißung treulich erfüllt, er hat der Gemeinde Freudigkeit und thatkräftige Ausdauer gegeben, obgleich die Opfer, die der große Bau erheischt hat [1]), die ursprüngliche Schätzung derselben bei Weitem übersteigen. Das bedeutend höhere Maaß der zu dem Bau aufgewandten Kosten hat seinen Grund nicht nur in dem Eintreten nicht zu berechnender, die Arbeit vertheuernder Umstände, sondern namentlich auch darin gehabt, daß die Gemeinde in dem Wunsche und Bestreben, das Gotteshaus innerlich und äußerlich in einer dem heiligen Zwecke, welchem es dienen soll, würdigen und

1) Es haben die Höfe und das Pastorat 44,443 Rbl., die Bauerschaft an Geld und Arbeitsleistungen 23,494 Rbl. für den Bau dargebracht. An freien Liebesgaben sind gegen 4000 Rbl. eingeflossen, mit 2000 Rbl. hat das Consistorium uns unterstützt, dieselbe Summe ward von der Stadt Fellin in Folge der Abtrennungsstipulation gezahlt.

entsprechenden Weise auszustatten, selbst den ursprünglichen Plan während des Baues reicher auszuführen sich gedrungen fühlte.

Wir haben in dem Fortgange unseres Kirchenbaues abermals einen Beweis nicht nur dafür vor Augen gehabt, daß je mehr die werkthätige Liebe in dem Dienste des Reiches Gottes beansprucht wird, sie sich um so reicher und freudiger in der Darbringung von Opfern und Gaben bethätigt, sondern auch in einem concreten Beispiel die Wahrheit bestätigt gesehen, die für unser engeres Vaterland von so entscheidender, uns in allen Drangsalen und Wirren der Gegenwart ermuthigender Bedeutung ist, daß der eigentliche Herz- und Centralpunkt unseres baltischen Lebens die Kirche, unsere theure evangelisch-lutherische Kirche ist, und daß wo es gilt, ihren Grund zu befestigen, ihre Mauern zu bauen, ihr und dem Herrn Liebesopfer zu bringen, sich alsobald freudig zusammenschließt und brüderlich eint, was auf anderen Gebieten in mancher Beziehung auseinanderzugehen scheint. Und wie es einerseits die gemeinsame Arbeit an den Werken des Reiches Gottes ist, welche die auch unter uns vorhandenen Gegensätze eint, so hat andrerseits der Kampf um die heiligsten und theuersten Güter unserer Kirche alle diejenigen bereits geeinigt und wird und muß sie immer voller innigen, die ein Herz für die Kirche, die noch ein Bewußtsein von der ernsten, heiligen, uns gestellten Aufgabe haben, die Gnadenschätze unserer lutherischen Kirche, die wir als köstliches Erbe von unseren Vätern überkommen, durch gläubige Aneignung und wo es gilt durch Kampf und Leiden uns zu bewahren und unseren Nachkommen zu überliefern. Und grade die letztverflossenen Jahre sind für unsere Kirche darin so wichtig und bedeutsam gewesen, daß diese unsere gemeinsame und nur mit vereinten Kräften zu erfüllende Aufgabe uns in ihrem ganzen Umfange und Ernste immer klarer zum Bewußtsein gekommen ist. Es ist eine Zeit gewesen, in der die Strafgerichte und Heimsuchungen des Herrn, die in den letzten Jahrzehnten über unsere Kirche gekommen waren, angefangen haben, Früchte der Buße und Erneuerung zu tragen, welche nachdem sie allmählig in der Verborgenheit gereift, nun vor Aller

Augen offenbar geworden sind. Aus den unter der Last ihrer Verleugnungssünden, unter dem Druck der Verhältnisse schwer seufzenden, von Gewissensangst gefolterten Herzen hat sich ein Nothschrei herausgerungen, der Anfangs nur den Nächststehenden vernehmbar immer dringender und lauter geworden, bis er sich den Weg zu den Ohren aller derer gebahnt, von denen sie als von den von Gott dazu Berufenen, Hülfe und Errettung in ihrer Noth erwarten. Und nicht wirkungslos ist dieser Nothschrei verhallt. Der Herr unser Gott, der das Schreien der Angefochtenen vernommen, er hat auch die Herzen der Mächtigen dieser Erde ihnen zugeneigt und ihnen in den jüngsten Gnadenerlassen unserer höchsten Staatsobrigkeit, in dem Erlaß des sie beim Eingehen von gemischten Ehen bezüglich der Taufe und Erziehung in ihrem freien Bestimmungsrechte beschränkenden Reversales und in der Erlaubniß, die aus gemischten Ehen geborenen Kinder, welche die lutherische Nothtaufe erhalten haben, in die lutherischen Kirchenbücher einzutragen, — die Erstlingsgabe der sich auch des geistlichen Elendes seiner Unterthanen erbarmenden Huld unseres Monarchen zu Theil werden lassen. Allerdings darf ja nicht übersehen werden, daß durch diese Gnadenerlasse eigentlich nur der künftigen Generation geholfen ist, diejenigen aber, welche in der Gegenwart leiden, welche um den Frieden ihres Gewissens wiederzuerlangen, die Absolution und Wiederaufnahme Seitens der Kirche begehren, gegen welche sie gesündigt haben und der sie innerlich nach Glauben und Bekenntniß angehören, fürs Erste noch von der ihren Kindern gewährten Wohlthat ausgeschlossen sind. Und je weniger sie sich nun mit dem sie noch nicht persönlich von dem Bann, der auf ihnen lastet, befreienden Geschenk, noch mit den auf eine unbestimmte Zukunft hinausweisenden etwaigen Hoffnungen und Aussichten zufrieden zu geben vermögen, desto anhaltender und ungestümer ist der Druck geworden, den sie nun auf die ihnen zunächst stehenden lutherischen Gemeinden und namentlich auf die Verwalter der von ihnen begehrten Gnadenmittel ausüben. Alle anderweitigen Folgen dieses Druckes hier außer Acht lassend, müssen wir die heilsame Wirkung dieses in den abtrünnigen Kindern unserer Kirche wiedererwachten brennenden Hungers und Durstes nach den früher verachteten Gütern ihres Vaterhauses auf die diesem Hause angehörigen Kinder doch hervorheben, die sich in der theils neu erwachten, theils gesteigerten Liebe und Werthschätzung der Kleinodien ihrer Kirche äußert. In einer Zeit, in der das Sinnen und Trachten der großen Massen auch unter unserem Landvolk dem materiellen Erwerbe zugewandt ist und dabei die Gefahr, diesen irdischen Interessen ihr geistliches Leben zum Opfer zu bringen, so bedenklich nahe liegt, in einer solchen Zeit muß der Ernst der Buße, die sie an denen sehen, die grade um erträumter materieller Vortheile willen ihren Glauben hingegeben, muß die Hintansetzung aller Rücksichten, muß die vielfach in erhebender Weise an den Tag gelegte Leidensbereitwilligkeit der in ihrem Gewissen Angefochtenen, muß der Heißhunger nach der reinen Predigt des Wortes und das sehnliche Verlangen nach den Gnadenschätzen unserer Kirche gewaltig weckend, mahnend, beschämend auf diejenigen wirken, welche im Vollbesitz dessen, wonach jene sehnend ausschauen, doch in Lauheit und Gleichgültigkeit dahingehen, und auch in ihnen das bei Vielen nur noch schwach glimmende Feuer des Glaubens und der Liebe zu neuer Gluth anfachen.

Ja die Heimsuchungen und Gerichte Gottes, sie können, wo sein Volk sich nur in rechter Weise zu ihnen verhält, nie und nimmermehr ohne die friedsame Frucht der Gerechtigkeit bleiben und mit Dank gegen Gott den Herrn müssen wir's bezeugen, die Anfänge dieser heilsamen Wirkungen sind auch schon an unseren Gemeinden zu spüren. — Und was an der einzelnen Gemeinde wahrnehmbar ist, das kann ja auch an dem Ganzen unserer livländischen Landeskirche, sofern sie denselben Eindrücken und Einflüssen mit unterliegt, nicht wirkungslos vorübergehen. Und je mehr die Erfahrungen der letzten Zeiten dazu angethan sind, nicht nur die unmittelbar, sondern auch die mittelbar unter ihnen Leidenden zur Buße und zum Selbstgerichte zu führen, zur Erkenntniß, daß es an der Treue im Festhalten und Wahren des dieser Kirche von Gott Vertrauten vielfach gefehlt und

daß nicht nur der Abfall, sondern namentlich auch die unseligen Conflikte, in welche die nun reumüthig Wiederkehrenden gerathen, mit als eine Folge solcher Lauheit und Untreue anzusehen sind, um so mehr ist zu hoffen, daß die Leiden und Kämpfe der jüngsten Vergangenheit auf die Gesammtheit kräftigend, erneuernd und zu verdoppeltem Eifer im Aneignen, Halten und Bewahren der Güter unserer Kirche ermunternd wirken werden. Und dieses gekräftigte, kirchliche Bewußtsein wird dann auch die Schäden und Mängel unserer kirchlichen Zustände immer klarer erkennen und zu ihrer Abhülfe die geeigneten Mittel anwenden lehren. Daß zu den Unvollkommenheiten unserer Gemeindeverhältnisse die übergroße Ausdehnung unserer Kirchspiele und das verhältnißmäßig geringe Maaß von Lehrkräften mit in erster Reihe gehört, kann wohl als ein in thesi allgemein anerkannter Satz angesehen werden; es wird ja auch allenthalben von den um das Wohl unserer Kirche sich Bekümmernden mit Wort und That darauf hingearbeitet, dieser Erkenntniß durch Theilung der Gemeinden praktische Folge zu geben. Doch scheint die bis hiezu auf diesem Gebiet gemachte Erfahrung zu lehren, daß, so lange diese Angelegenheit nicht zum Gegenstande einer die Bedürfnisse des ganzen Landes gleichmäßig berücksichtigenden organisirten Thätigkeit gemacht wird, in der sich die kirchlichen und politischen Körperschaften und Autoritäten vereinigen, die Bemühungen der Einzelgemeinden im Ganzen nur zu kümmerlichen Resultaten führen, und auch diese nur langsam und mit großen Schwierigkeiten zu erzielen sind. Denn mag auch das Bedürfniß in den Einzelgemeinden lebhaft gefühlt werden und die Bereitwilligkeit zu den nöthigen Opfern vorhanden sein, so handelt es sich vielfach doch nicht nur um die Betheiligung der Einzelgemeinde, sondern es stellt sich oft die Nothwendigkeit heraus, die neu zu fundirenden Kirchspiele durch Hinzuziehung von Parcellen benachbarter Gemeinden zu ergänzen und so auch die angrenzenden Kirchspiele in die Mitbetheiligung hineinzuziehen. Sobald aber die Angelegenheit aufhört, ein reines Domesticum der Einzelgemeinde zu sein, wird sie ohne eine centralisirte und von höhern Autoritäten in

die Hand genommene Leitung kaum einem gedeihlichen Abschlusse entgegengeführt werden können. So darf ja auch die Fellinsche Gemeinde es sich nicht verhehlen, daß durch die Trennung von Stadt und Land nur der erste Schritt gethan ist, um dem besprochenen Uebelstande abzuhelfen, daß durch das bisher Geschehene nur dem allerdringendsten und unabweislichsten Bedürfniß Genüge geschehen ist, und wird sie in Zukunft mit aller Energie darauf hinzuarbeiten haben, der bereits vollzogenen Trennung von Stadt und Land die gleichfalls dringend nothwendige Abtrennung und selbstständige Constituirung des Filials folgen zu lassen. Gott der Herr wolle dazu selbst den dabei näher und ferner Betheiligten die gleiche Opferfreudigkeit und Thatkraft verleihen, welche die Gemeinden und Eingepfarrten des Fellinschen Kirchspiels in dem von ihnen geleisteten Werke an den Tag gelegt haben. Mit wachsender Freude sahen sie den Bau ihrer neuen Kirche unter der umsichtigen Leitung des Architekten Holst und der unermüdlichen Mühewaltung des Bau-Comités seiner Vollendung entgegengehen. Bereits im Sommer dieses Jahres waren die Hauptarbeiten vollendet, und nur das verspätete Eintreffen einzelner zur Ausschmückung des Innern unentbehrlicher Gegenstände hat es veranlaßt, daß die Einweihung des neuen Gotteshauses bis auf den 30. October hinausgeschoben werden mußte. Am 23. October, dem Gedenktage der Reformation, feierte die Gemeinde ihren letzten vollständigen Gottesdienst in der alten Kirche. Und so sehr auch die nahe Aussicht, nun bald in die neue Kirche, als dem sichtbaren Central- und Sammelpunkt der selbstständig organisirten Landgemeinde einziehen zu können, die Herzen der Gemeindeglieder mit dankbarer Freude erfüllte, so ließen sich doch auch die wehmüthigen Gefühle, die bei dem Scheiden aus der durch Jahrhunderte hindurch ihr als Stätte der Erbauung gedient habenden alten Kirche gebieterisch ihr Recht forderten, nicht zurückdrängen. Den Empfindungen dankbarer Erinnerung an die in der alten Kirche von dem Herrn empfangenen Wohlthaten, suchte der Pastor unter anderem auch dadurch einen concreten Ausdruck zu geben, daß er der Gemeinde am

Schlusse der Predigt die Reihe sämmtlicher an dieser Gemeinde wirksam gewesener lutherischer Pastoren vorführte, von ihrem Leben und ihrer Wirksamkeit, so wie von der Geschichte der Gemeinde so viel mittheilte als davon in der Chronik der Gemeinde aufbewahrt war, und namentlich bei dem Andenken der letzten seiner Vorgänger, deren Gedächtniß der Gemeinde für immer unauslöschlich eingegraben bleiben wird, länger verweilte.

Diesem letzten vollständigen Gottesdienste folgte am Einweihungstage selbst noch eine kürzere Abschiedsfeier in der alten Kirche. Zu derselben hatten sich außer der Lokalgemeinde und ihren Vertretern auch alle die verehrten und lieben Gäste eingefunden, die der Aufforderung des Kirchspiels folgend an der Festfreude unserer Gemeinde Theil nahmen. Unser theurer General-Superintendent Dr. Christiani, aus dessen Munde und durch dessen Hand wir den Segen Gottes für unsere neue Kirche empfangen sollten, hatte sich trotz der Ungunst der Jahreszeit freundlichst bereit gefunden, persönlich die Feier zu leiten und die Einweihung unserer Kirche zu vollziehen. Außer ihm waren die Kirchenvorsteher und Pastore der Kirchspiele des Fellinschen Sprengels erschienen und auch unsere alma mater Dorpatensis durch ein Mitglied unserer theologischen Fakultät, den Professor Dr. v. Engelhardt, welcher die deutsche Festpredigt zu halten übernommen hatte, vertreten.

In der Sakristei der alten Kirche begrüßte uns der Pastor der Stadtgemeinde mit einer Ansprache, in der er als Zeichen der Liebe und Theilnahme der Schwestergemeinde in ihrem Namen der scheidenden Landgemeinde ein Paar schöne silberne Weinkannen darbrachte, welche zugleich durch den Zweck, dem sie zu dienen bestimmt sind, auf die bleibende im heiligen Abendmahl ihren vollsten Ausdruck findende geistliche Gemeinschaft der beiden Gemeinden hinwiesen. Nach einer, nach dem Eingangsliede, von dem Pastor des Orts vom Altar gehaltenen Abschiedsrede auf Grund von Psalm 143, 5 u. 6 und einem darauf gesungenen Schlußverse, setzte sich der Zug, der von dem Bau-Comité und dem Architekten eröffnet ward, dem sich dann

der General-Superintendent mit seinen Assistenten, der Ortspastor, die Gäste, Sänger und Musiker anschlossen und der durch die in wogendem Gedränge folgende Gemeinde geschlossen ward, in Bewegung. Durch die von allen Seiten hinzuströmenden Massen bis in's Unübersehbare wachsend, bewegte er sich von dem Abschiedsgeläute der alten Kirche geleitet unter Gesang der neuen Kirche zu. Auf einer Anhöhe außerhalb der Stadt liegend, von der sie nach allen Seiten weithin sichtbar ist, theils aus gesprengtem Granit, theils aus Backsteinen erbaut, steigt dieselbe von der massiven Grundlage aus in immer leichtere, schlankere Formen sich zuspitzend empor und erschien, von der hellen Herbstsonne beleuchtet, die vom wolkenlosen Himmel herniederschien, grade an jenem Morgen der heranwallenden, feiernden Gemeinde in besonders freundlichem Lichte. Entsprechend dem im Ganzen eingehaltenen gothischen Style sind die Giebel und Portale mit in Kreuzblumen auslaufenden Fialen und der Thurm mit zierlichen durch eine Galerie verbundenen Seitenthürmchen geschmückt. Noch schwiegen die Glocken — an ihrer Stelle aber ertönte, sobald der Zug sich bis auf Hörweite genähert, ein von den Schulmeistern der Gemeinde mit Posaunen geblasener Choral: „Nun danket alle Gott." Wie sehr diese erhebenden Jubelklänge in den dankerfüllten Herzen der Gemeinde einen Widerhall fanden, sprach sich darin aus, daß ohne vorhergehende Anordnung die Menge in den Gesang des herrlichen Lobliedes tausendstimmig einfiel. Als das Lied geendet und die Spitze des Zuges die Thüre unter dem Thurm erreicht, begrüßte der eine der Assistenten, unser Fellinscher Propst Carlblom die Gemeinde von der Treppe aus in einer kräftigen Ansprache unter zu Grunde Legung des Wortes des Herrn: „Mein Haus soll ein Bethaus sein." Es war ein wahrhaft erhebender Moment, wie die eben noch gleich einem gewaltigen Strome sich daherwälzende Menge nun so weit das Auge reichte, regungslos dastand und Alle mit entblößten Häuptern den Worten des Propstes lauschten. Aus der Hand des ältesten Kirchenvorstehers die Kirchenschlüssel empfangend, schloß der General-Superintendent nun die Thüre auf und unter volltönen-

dem Orgelspiel bewegte sich der Zug durch das Längenschiff der Kirche dem Altare zu, wo die von den Pastoren getragenen heiligen Geräthe und Bücher niedergelegt wurden. In diesem von der Gemeinde so sehnlich erwarteten Moment, wo sich die Thüren des Gotteshauses den hineinziehenden Schaaren zum ersten Mal zum Gottesdienst öffneten, wirkte Alles zusammen, um die Herzen mächtig zu bewegen und mit Lob und Dank zu erfüllen. Der Blick der sich dem durch durch die Thurmthüre Eintretenden in das Innere der Kirche aufschließt, ist ein ganz besonders freundlicher. Den Schlußpunkt der Perspektive, die sich dem an der Reihe schlanker gothischer Holzsäulen hinschweifenden Auge eröffnet, bildet der aus Eichenholz künstlich geschnitzte, durchbrochene Altar, dessen zierliche, gothische Formen sich von dem blauen mit silbernen Sternen gezierten Kreuzgewölbe anmuthig abheben. Der mittlere, hohe Spitzbogen des Altars ist von dem schönen Gemälde ausgefüllt, welches der Maler Andreae in Dresden für unsere Kirche geliefert. Zum Gegenstande desselben ist die Kreuzigung des Herrn gewählt — zum Zeichen und Zeugniß, daß das Kreuz auf Golgatha als der Quellpunkt des Lichtes und Lebens, dessen Ströme sich durch die Gnadenmittel über die Gemeinde des Herrn ergießen, auch der Mittelpunkt der Heilsverkündigung sein und bleiben möge, die hier das Volk Gottes zu den Füßen seines Herrn versammeln soll. Und gar trefflich ist es dem Künstler gelungen, die centrale Bedeutung des welterlösenden Opfers Christi in seinem Gemälde zur Anschauung zu bringen und so auch seinerseits das Kreuz Christi der Gemeinde durch das Auge in's Herz hineinzupredigen. Rechts auf dem Bilde, ein wenig perspectivisch verschoben, erhebt sich das Kreuz — an demselben hängt die Martergestalt des Herrn, das „Haupt voll Blut und Wunden" geneigt, den Blick dem Jünger der Liebe zugewandt, der das thränenvolle Auge zu ihm erhebend mit seinen Armen die unter der Last des Schmerzes ohnmächtig zurückgesunkene Maria stützt. Den Fuß des Kreuzes hält Maria Magdalena umfaßt. Wendet man sich, vor dem Altare angelangt, zurück, so fesselt zunächst als schönes Gegenstück zu dem die Gnadengegenwart

des Herrn symbolisirenden Altar, die die Gemeinde in ihrem gottesdienstlichen Opfer sinnbildlich darstellende und unterstützende Orgel den Blick. Von einem gleichfalls aus Eichenholz in gothischem Style geschnitzten Gehäuse eingefaßt, 31 Register enthaltend, mit 2 Manualen und einem Pedal versehen, ist diese Orgel, ein Werk des Orgelbauers Knauf in Gotha, wohl dazu angethan, unter der Meisterhand unseres Organisten Mumme, bei der gewaltigen Kraft des vollen Werkes und der Zartheit und Lieblichkeit der einzelnen Register die Herrlichkeit der Orgel als der Königin unter den Instrumenten in vollem Maaße zur Geltung zu bringen und sie trug im Momente des Einzugs das Ihrige dazu bei, die heilige Feststimmung, der sie ihren kirchlich würdigen Ausdruck gab, zu erhöhen. Von dem Orgelchor zu den Seiten der Kirche sich wendend ruht das Auge mit Wohlgefallen auf den die Emporen tragenden und bis zur Decke hinauf strebenden gothischen Säulen, welche unter einander durch zierliche, durchbrochne, geschnitzte Spitzbögen verbunden sind und deren leichte Formen durch den mehrfache Schattirungen durchlaufenden farbigen Anstrich um so besser hervortreten. Die hellblaue in einen stumpfen Winkel auslaufende Holzdecke, deren Felder durch das hervortretende Gebälk von einander abgegrenzt sind, giebt dem Ganzen ein lichtes, freundliches Ansehen und läßt gleichsam den Himmel auch von oben hineinscheinen in das durch weite hohe Fenster erhellte Gotteshaus, in welchem noch die an die Ecke des Längen- und Querschiffes angelehnte, gothisch geschnitzte Kanzel die Aufmerksamkeit des Beschauers in Anspruch nimmt. Während des Orgelspiels hatte sich die Kirche bis in die äußersten Winkel hinein gefüllt. Ein vierstimmiger Chorgesang: „Ich freu mich deß und jauchze sehr" ꝛc. eröffnete nun die Feier. Während des letzten Verses betrat der General-Superintendent den Altar und hielt die Weiherede über Psalm 95, 5 — in welcher er, nachdem er auf den Zweck der Feier hingewiesen und zum Dank gegen den Herrn, der bis hierher geholfen, gemahnt — ausführte, wie die Heiligkeit, welche die Zierde des Hauses Gottes sei, bestehet 1) in der Gott geweihten Bestimmung eines solchen Hauses, 2) in den heiligen Gaben

die hier gespendet werden (Wort und Sakrament), durch welche der heilige Geist in die Herzen der Menschen kommt und sie zu seinem Tempel heiligt, — und 3) in der Heiligkeit der Gemeinde, welche sich im Hause Gottes versammelt und als christliche Kirche, oder Gemeinde der Heiligen auch im Wandel sich als Gottes heiliges Volk zu bewähren hat. Darin läge der Hauptschmuck des Hauses Gottes, wo dieser fehle, könne auch ein schön geschmücktes Kirchengebäude der Gemeinde nicht helfen. Nachdem der Redner mit Ernst die Gemeinde gemahnt sich diesen Schmuck zu bewahren — vollzog er den Weiheakt nach der Agende. Nun begann die Gemeinde ihren ersten Gottesdienst in der geweihten Kirche mit dem Triumphgesang unserer Kirche: „Ein feste Burg ist unser Gott," es folgte die Liturgie, bei der Offenbarung 21, 1—5 als Festepistel verlesen ward. Nach dem Hauptliede hielt der Pastor des Orts die Predigt über Lucas 19, 1—10. Dem Schlußverse des Evangeliums das Thema entnehmend: „Des Menschen Sohn ist gekommen und kommt auch heute zu uns, damit was verloren ist, sich von ihm finden und was gefunden ist, sich von ihm gerecht und selig machen lasse," wies er im Anschluß an die Geschichte des Textes zuerst auf das Kommen des Herrn hin, welcher mit seiner Heilsverkündigung unserem Volke nahend, dasselbe ähnlich dem blinden Bartimäus vor Jahrhunderten als einen blinden Bettler am Wege gefunden, der vor Elend sprachlos, nicht mal gleich jenem Bettler den Herrn um Hülfe habe anrufen können, es durch die Kraft seines Evangeliums von der Blindheit des Heidenthums zu seinem wunderbaren Licht geführt und von der Zeit an jährlich vor den Augen unseres Geistes, im Kirchenjahr an uns vorübergehend, uns immer auf's Neue die Augen des Verständnisses öffne, damit wir uns selbst und ihn recht erkennen. Derselbe Herr nahe sich persönlich seiner Gemeinde auch heute und indem er unter der gewaltigen Schaar des bei uns wie in Jericho zusammengeströmten Volkes nach aufrichtig suchenden Zachäus-Herzen ausschaue, wolle er auch in diesem unserem Gotteshause seine Gaben spendend und unsere Opfer entgegennehmend bleibende Wohnung machen. Die

Frucht dieses seines gnadenreichen Kommens und Bleibens und der von ihm ausgehenden Heilsverkündigung solle nun — und damit ging die Predigt zu ihrem 2ten Theil über — zunächst darin bestehen, daß, was verloren ist, in aufrichtiger Buße sich finden lasse, wobei die Gemeinde gemahnt wurde, als erstes Opfer ihres Herzens und Mundes dem Herrn ein aufrichtiges Bekenntniß ihrer Uebertretungen und namentlich, gleich dem Zachäus, ihrer besondern Standessünden abzulegen, damit so die Herzen sich dem weitern Segenswerke des Herrn öffnen und wir als die vom Herrn Gefundenen nun auch von ihm gerecht und selig gemacht werden mögen. Die Bedingung dazu aber, daß auch unseren Häusern und Herzen solches Heil widerfahre, sei der lebendige Glaube, durch den wir gleich dem Zachäus zu rechten Abrahams-Kindern und Erben werden. Mit der Mahnung, uns nicht in fleischlicher Weise der Vorzüge, deren der Herr uns gewürdigt und der Gaben, nach denen gegenwärtig so viele, die davon ausgeschlossen, sehnsüchtig verlangen, zu rühmen, sondern uns dieselben in lebendigem Glauben anzueignen und im Leben fruchtbar zu machen; — mit dem Hinweis darauf, daß auch alle irdische Entwickelung des Volkes, solle sie gesund bleiben und wahrhaft segenbringend sein, den Heilsgrund Christi zu ihrem Ausgangspunkt haben müsse und mit der schließlichen Eröffnung der seligen Fernsicht auf das herrliche Ziel, welches die Festepistel uns gezeigt, auf die vollkommene Hütte Gottes unter den Menschen, zu der sich unsere Gotteshäuser wie Vorhöfe verhalten, in denen der Herr sein suchendes und vorbereitendes Gnadenwerk thue, schloß die Predigt. Nach dem von dem Sängerchor gesungenen köstlichen, alten Liede: „Sie ist mir lieb die werthe Magd und kann ihr nicht vergessen" folgte das Kirchengebet und im gewöhnlichen Verlauf Schlußliturgie und Segen, — worauf der Sängerchor noch einmal in Händel's jubelndem Hallelujah dem Lobe und Danke der Gemeinde seinen harmonischen Ausdruck gab. Während so die Gemeinde im Gotteshause sich des Kommens ihres Herrn freute und ihm die Opfer ihrer Herzen darbrachte, ward auch der wohl auf 1500 Köpfe zu schätzenden Menge der draußen Stehenden nicht vergessen

Schon während des Eingangsliedes hatte Pastor Hansen von Paistel auf die Bitte des Ortspredigers die Treppe unter dem Thurm betreten und von dort aus den Gesang der Lieder und Responsorien leitend die gottesdienstliche Gemeinschaft der drin und draußen Stehenden vermittelt, und während nun in der Kirche von der Kanzel gepredigt wurde, that er es von den Stufen der Treppe aus, so daß Niemand ohne geistliche Speise und Erquickung die Stätte der Feier verließ.

Nach einer kurzen Zwischenpause versammelte sich die deutsche Gemeinde sammt den zahlreichen Gästen zum deutschen Gottesdienste, in welchem der General-Superintendent, abermals vom Altar aus, eine auf den bereits vollzogenen Weiheakt sich beziehende Rede über 3. Mos. 25, 11 u. 12 hielt. Nachdem er im Eingange mit Beziehung auf Joh. 14, 23 nachgewiesen, worin das Wohnen Gottes unter seinem Volke im Sinne des neuen Bundes bestehe, behandelte er die Frage: wozu das schöne, neue Gotteshaus der Gemeinde dienen solle? dahin: daß es 1) sein solle ein Wahrzeichen ihres Glaubens, 2) ein Sammelplatz für Einsammlung himmlischer Güter und Schätze — und 3) eine Ruhestätte, um Frieden zu finden für ihre Seelen. Die Liturgie, welche der Pastor des Orts administrirte, gab ihm Gelegenheit, auch die deutsche Gemeinde im neuen Gotteshause kurz zu begrüßen, worauf nach dem Hauptliede Professor Dr. v. Engelhardt über Psalm 46, 1—8 predigte. Unter Hinweis darauf, daß die Gemeinde mit dieser neuen Kirche, die an Schönheit die meisten neuerdings gebauten überrage, nicht ein Denkmal menschlicher Kraft und Kunst, sondern ein Haus Gottes habe bauen wollen, entnahm er dem Psalm, der die Stadt Gottes auf Erden besingt, die Antwort auf die Fragen: 1) Wo die Stadt Gottes auf Erden zu finden sei, 2) wie dieselbe gebaut werde und 3) welche Segnungen von ihr ausströmen. Es ward darauf hingewiesen, daß die Stadt Gottes auf Erden nirgends anderswo zu finden sei als in der Gemeinschaft der gläubigen Menschen, die in dem Menschen, welcher Gott ist, in Jesu Christo, ihr lebendiges Haupt habe und in welcher der Geist Gottes Wohnung gemacht habe, um durch Wort und Sakrament seine erlösende und

heiligende Wirksamkeit auf Erden zu üben. Es wurde weiter gezeigt, daß diese Stadt Gottes auf Erden gebaut und erweitert werde nicht durch Menschen, sondern durch Gott selbst, indem er fort und fort Buße und Glauben wirke und mit seinem heiligen Geiste die Welt der Sünde und des Todes durchdringe, so daß zu jeder Zeit eine Gemeinschaft wiedergeborner Gotteskinder in der Menschheit auf Erden vorhanden sei, welche das Leben aus Gott in seiner ganzen Fülle und Mannigfaltigkeit auch äußerlich in die Erscheinung treten lasse. Der Menschen Aufgabe sei es lediglich, das Werk Gottes an der Menschheit nicht zu hindern, sondern sich mit der eignen Seele, mit Weib und Kind und Haus und Hof, mit dem ganzen Beruf und mit Hab und Gut und als Glied der kirchlichen oder staatlichen Gemeinschaft in den Dienst Gottes und seines Reiches zu stellen. Wer das thue, der baue die Stadt Gottes auf Erden. Und nur wenn die Gemeinde zu Fellin ihren Kirchenbau unternommen und vollführt habe in dem Bewußtsein, daß sie es habe thun müssen, um auch in diesem Stück das Werk Gottes auf Erden nicht zu hindern; daß sie Hab und Gut darbringen müsse, damit das Reich Gottes nicht verkümmere, nur dann habe sie ein Gotteshaus gebaut. Dann aber werde sie auch reichen Segen ernten, denn wer in rechter Weise die Stadt Gottes auf Erden baue, dem Geiste Gottes im eigenen Herzen eine Stätte bereite, und ihm auf alle Weise den Weg auf Erden bahne, der werde theilhaft aller himmlischen und irdischen Gaben, die Gott in seiner Gnade durch Christum spende. Ein solcher erweise an seinem Theil dem Lande, in dem er wohne, der Gemeinschaft, der er angehöre, den allergrößten Dienst. Die Stadt Gottes auf Erden sei ewig und unvergänglich und eine sichere Zuflucht in der Noth und Drangsal. Wer sie baue, der vollführe ein Werk, das auch die Pforten der Hölle nicht überwältigen könnten. So freue sich denn das ganze Land mit der Felliner Gemeinde über den Bau des Reiches Gottes in Livland; denn in der Gesinnung, in der dieser Bau unternommen worden, könnten mitten unter allen Stürmen die Bewohner dieser Lande getrost in die Zukunft schauen und mit dem

Psalmisten sprechen: „Dennoch soll die Stadt Gottes fein lustig bleiben mit ihren Brünnlein, da die heiligen Wohnungen das Höchste sind. Gott ist bei ihr darinnen, darum wird sie wohl bleiben; Gott hilft ihr frühe."

Am Schlusse des Gottesdienstes, in welchem ein deutscher vom Organisten Mumme eingeübter Sängerchor unter Orchesterbegleitung ein Chor aus Haydn's Schöpfung vorgetragen, ward noch der zum Pastor-Adjunkt der Stadt Fellin designirte Candidat H. Struck und Candidat E. Aßmuth, welcher seit einem Jahr in der Landgemeinde sein Probejahr gehalten und nun zum Pastor-Vikarius der Reval-Esthnischen Sprengel erwählt ward, ordinirt, welche Feier die versammelte Gemeinde um so tiefer bewegte, je enger die Beziehungen waren, in denen die jungen Männer gerade zu diesen Gemeinden standen. Die Ordinationsrede wurde vom General-Superintendenten gehalten über 1. Tim. 6, 20: bewahre, was dir vertraut ist. Das aber was vertraut sei und von den Dienern am Wort bewahrt werden solle, seien Gotteswort und die Sakramente einerseits — und die Seelen, welche sie zu weiden hätten, andererseits. In dem Maaße als sie als treue Haushalter die ihnen vertrauten Gnadengaben bewahren, sorgen sie auch am besten für die anvertrauten Seelen. Beides aber könnten sie nur, wenn sie Acht hätten auf sich selbst und die Lehre, damit sie sich selbst und die, welche sie hören, selig machen (1. Tim. 4, 16). Alles aber sei nur möglich in Kraft des Geistes Gottes, dessen Gnade in dem Schwachen mächtig ist. Nach der Ordination reichte der Ortspastor seinen beiden lieben Amtsbrüdern noch das heilige Sakrament des Altars und sprach über sie und die Gemeinde den Segen des Herrn. Mit dem Liede: „Laß mich dein sein und bleiben" beschloß die Gemeinde die schöne Feier, deren Erinnerung noch lange in unser aller Herzen fortleben wird.

V.

Die Kurländische Provinzialsynode in Mitau,

vom 5. bis zum 7. October 1866.

(Bericht des Herrn Pastor Grüner in Dünaburg).

Wenn Referent sich zur Abfassung eines Berichts über die diesjährige kurische Synode für die Dorpater Zeitschrift anschickt, so meint er damit nicht das im Druck erscheinende Synodalprotokoll ersetzen zu sollen; er will vielmehr ganz subjectiv verfahrend nur den Eindruck wiedergeben, den diese Synode speciell auf ihn gemacht hat. Dieser subjective Standpunkt wird ihm den doppelten Vortheil gewähren, einmal auf Vollständigkeit verzichten und nur das in seinen Bericht aufnehmen zu dürfen, was ihm von allgemeinem Interesse dünkt, und dann es sich erlauben zu können, auch hie und da etwas zu bemerken, was nicht in den Acten zu lesen ist.

Es war diesmal fraglich, ob unsre Synode zu Stande kommen würde; der Sitzungsort war so eben von einer ziemlich heftigen Choleraepidemie heimgesucht gewesen, weshalb auch die Synode von dem September auf den October vertagt worden war. Ueberall hörte man von Ausgebliebenen, und nur zögernd versammelten sich die Angekommenen an dem Versammlungsorte, von dem aus die Synodalen den Zug zur Kirche antraten. Manchen lieben Amtsbruder, den man wiederzusehen und mit dem man manche Lebens- und Amtserfahrung auszutauschen gehofft hatte, vermißte man unter den dünnen Reihen der Angereisten. Rechnet man hiezu die geistliche Heimsuchung, von der der gesegnetste Theil unsrer Provinz, das untere Kurland betroffen ist, und die von Tage zu Tage weitere Dimensionen gewinnt — ich meine das Unwesen der Baptisten, dem gegenüber aller Stände sich eine allgemeine Rathlosigkeit bemächtigt hat — so wird man nicht

ferne von der Wahrheit entfernt sein, wenn man die Stimmung der Synodalen als eine deprimirte bezeichnet. Unter diesen Eindrücken begann auch die Synodalpredigt, mit der unser lieber General-Superintendent Lamberg uns begrüßte, und die erst im Verlauf den Redner wie die Zuhörer zu einer größeren Glaubensfreudigkeit im Herrn erhob. Es war die diesmalige Synodalpredigt ausschließlich an die Synodalen gerichtet und reich an Strafe und Trost aus dem Worte Gottes. Aus dem Text Joh. 10, 7—11 hob sich das Thema: „Christus die Thür zu den Schafen" heraus und redete von der göttlichen Vollmacht des Amts, wie ein Prediger nur, wenn er wisse von Christus gesandt zu sein und in Christi Namen zu reden, den Eingang zu Jesu Schafen finden könne, und von dem Segen des Amts, weil die Unterhirten durch treues Weiden der Schäflein Jesu sich selbst in des Oberhirten Gemeinschaft befestigten. Das Licht des Wortes Gottes, unterstützt von den lichten Räumen der Trinitatiskirche, dem kunstreichen Orgelspiel und den wohlausgeführten Chorgesängen des kirchlichen Gesangvereins, verfehlten nicht, einen wohlthätig erhebenden Eindruck auf die Synodalen sowol wie auf die zahlreich versammelte Gemeinde auszuüben (man vergleiche, was in dem Correspondenzartikel der Rig. Zeitung Nr. 233 aus der Feder eines Laien über den Synodalgottesdienst gesagt ist).

Bei der ersten Sitzung ergab sich die Zahl von c. 50 anwesenden Synodalen, auch fehlte es nicht an lieben Gästen; denn außer zwei Deputirten der livländischen Provinzialsynode, dem General-Superintendenten Christiani, den namentlich die jüngern Synodalen von Dorpat her als ihren Lehrer lieben und verehren, welcher sie zuerst in das praktische Gebiet der Theologie eingeführt hat, und dem Pastor Sokolowsky aus Ronneburg, begrüßten wir noch manchen lieben Bruder aus Livland und Riga. Es sei hier der Ort zu bekennen, daß unsre livländischen Amtsbrüder schon seit einer Reihe von Synoden feurige Kohlen auf unser Haupt gesammelt haben, und für uns wohl einmal die Zeit gekommen sein dürfte, wo wenigstens einige unter uns sich veranlaßt fühlen möchten, in die von Livland gebotene

Hand der Gastfreundschaft einzuschlagen. Referent gesteht es ein, daß es schon seit Jahren zu seinen stillen Wünschen gehört, einmal die livländische Synode besuchen zu können. Schade, daß Walk uns so weit abliegt und wir oft auch den Termin der livländischen Synode nicht voraus wissen! Ich glaube, ein regerer Verkehr mit Livland würde uns nicht blos erfrischen, sondern namentlich ein häufigerer Besuch der livländischen Synode würde auch auf unsre Verhandlungen regelnd und belebend einwirken. Da ich mir die Freiheit genommen, subjectiv zu sprechen, so möchte ich, ehe ich an ein eigentliches Referat gehe, meine unmaßgebliche Meinung dahin abgeben, daß unsrer Synode strictere Formen noth thun und die alte Synodalordnung nicht mehr zeitgemäß ist; namentlich wünschte ich die livländische Sitte bei uns nachgeahmt, daß nach Anmeldung aller Vorträge und Vorschläge praeses synodi mit den Pröpsten in einer Vorversammlung ein festes Programm für die Synode aufstellte und bei Beginn der ersten Sitzung veröffentlichte; es würde, glaube ich, zur Belebung der Verhandlungen beitragen, wenn jeder Synodale von dem Gange der Verhandlungen im Voraus sich ein klares Bild entwerfen und sich auch darauf vorbereiten könnte, wo er thätig in die Verhandlungen einzugreifen sich veranlaßt fühlen sollte. Ferner dürfte es von Nutzen sein, wenn in einzelnen Berathungsgegenständen, in denen praeses synodi weniger orientirt wäre, oder für die er sich persönlich weniger interessirte, derselbe die Leitung der Verhandlungen einem andern Synodalen übertrüge, wie solches auf allen Kirchentagen und Pastoralconferenzen des Auslandes vorkommt. Endlich wäre es meiner Ansicht nach ein dringendes Zeitbedürfniß, die Synode mehr für die Gemeinde, an der leider mit Ausnahme des Synodalgottesdienstes oder des persönlichen Verkehrs mit bekannten Predigern die ganze Synode mit ihren Verhandlungen spurlos vorübergeht, fruchtbar zu machen, indem die Synodalen an den Abenden, so lange die Synode währt, in der Kirche Predigten und Vorträge hielten.

Da die Synode ziemlich spärlich besucht war, so gab es außer den officiellen Vorlagen wenig Verhandlungsgegenstände und waren

erstere in der Nachmittagssitzung des ersten Tages und den Vormittags- und Nachmittagssitzungen der beiden folgenden Tage erledigt, so daß der Synodalschluß schon am Freitag den 7. October Abends erfolgen konnte.

Bei dem Bericht über die Synodalverhandlungen werde ich mich nicht chronologisch an die einzelnen Verhandlungstage, sondern sachlich an die Verhandlungsgegenstände halten.

Ich will damit anfangen zu berichten, wie der livländische General-Superintendent Christiani sich und seinen Begleiter der Synode als Deputirte der livländischen Synode vorführte; gewiß hatte die Synode unsrer Schwesterprovinz den richtigen Griff gethan, und uns ein Zeichen ihrer brüderlichen Gesinnung gegeben, indem sie uns den Mann als Ausrichter ihrer Grüsse gesandt, den ja auch wir als den frühern geliebten Lehrer unsrer Hochschule mit einigem Rechte den unsrigen nennen dürfen; wir danken ihr dafür. Mit der ihm eignen herzlichen Weise begann er damit, daß er darin, daß er schon zum zweiten Mal zu uns komme, uns einen Beweis gebe, wie es ihm unter uns wohlgefallen; indem er nur kurz auf den Zweck seiner Absendung in Sachen der Judenmission hinwies und für die dahin einschlagenden Verhandlungen auf seinen Gefährten verwies, knüpfte er an die Stelle Mich. 7, 8: „Freue dich nicht, meine Feindin, daß ich darniederliege; ich werde wieder aufkommen. Und so ich im Finstern sitze, so ist doch der Herr mein Licht" (die ihm auch als Text seiner livländischen Synodalpredigt gedient), eine gemüthvolle Schilderung der confessionellen Wirren Livlands und der dahin einschlagenden Synodalbeschlüsse und erbat seiner Kirche die herzliche Fürbitte der Synodalen.

I. Die Judenmissionssache. Als einleitenden Vortrag gab Pastor Müller aus Saucken eine geschichtliche Uebersicht über Thätigkeit und Erfolge der Judenmission in den verschiednen Ländern Europas, aus der hervorgeht, daß die größte Thätigkeit und der größte Erfolg in England zu finden, die geringste Thätigkeit dagegen in Rußland und Polen entfaltet worden ist. Darnach trat Pastor Sokolowsky aus Ronneburg auf, um sich des ihm und dem General-Superintendenten Christiani seitens ihrer Synode gewordenen Auftrags zu entledigen. Er theilte mit, daß die Synoden Ehstlands und Livlands sich geeinigt hätten, den revalschen Proselyten Adler, nachdem er in Reval die Taufe erhalten und von dem Professor Volck in Dorpat weiter ausgebildet und von diesem zum Amte eines Katecheten unter Israel für befähigt erklärt worden, als Missionskatecheten für die Ostseeprovinzen unter Aufsicht des betreffenden Ortspredigers anzustellen, und denselben der kurländischen Synode zur Verfügung stellten. Die Synode ging bereitwillig auf diesen Vorschlag ein, und setzte eine Commission nieder, die weitere Vorschläge über das Wie? der Verwendung Adlers bringen sollte. Die Commission schlug nun vor, Adler fürs Erste nicht in Mitau, wo die jüdische Bevölkerung schon mehr in rationalistische Aufklärerei gerathen und den jüdischen Glauben verlassen, sondern versuchsweise in einer kleinern Stadt Kurlands, namentlich Bauske zu placiren, wo das orthodoxe Judenthum noch seinen Sitz habe und sich aus Litthauen fortwährend rekrutire. Die Synode ging auf diesen Vorschlag ein, und Pastor Seiler aus Bauske erbot sich, ihn unter seine Aufsicht und Leitung zu nehmen, obgleich sich Stimmen erhoben, die wegen des Fanatismus der Bauskeschen Judenschaft dem Unternehmen wenig Erfolg prophezeiten. Die Synodalen vereinigten sich weiter dahin, die von den Schwestersynoden aufgebrachten Beiträge bis auf 600 Rbl. zu ergänzen, um die Sache ökonomisch sicher zu stellen. Für die oberste Leitung der Judenmission in Kurland wurde ein Comité, bestehend aus dem General-Superintendenten und dem Schatzmeister der Synode, ernannt, welches die Geldbeiträge zu verwalten und über die weitere Verwendung des Missionars zu bestimmen haben wird, falls er den ihm angewiesenen Ort verlassen müßte. Dieses Comité wird auch der Synode alljährlich Bericht über den Stand der Judenmission abstatten. Pastor Schaack aus Mitau erbot sich, denjenigen Proselyten, die sich in der Zukunft zur Taufe melden würden, den Taufunterricht angedeihen zu lassen, da sie wol wegen der Feindseligkeit ihrer bisherigen Glaubens-

genossen ihren Wohnort zu verlassen gezwungen sein würden. Zu Martini d. J. etwa sollte Adler sein Amt antreten. Möge der Herr diese Arbeit an seinem alten Bundesvolk segnen! Nachdem diese Angelegenheit erledigt war, fühlte sich Referent veranlaßt, einige Bemerkungen über das Verhältniß der Judenmission zur Judenemancipation auszusprechen: Es sei von Seiten der Kirche der Judenemancipation, als einer rein weltlichen Angelegenheit des Staates, nicht entgegenzutreten, ebenso wenig aber von ihr eine Förderung als wie ein Hinderniß für die Bekehrung Israels zu erwarten.

II. In der Angelegenheit der Heidenmission ertheilte der Generalreferent, Consistorialrath Neander seinen Generalbericht aus den Berichten der Missionsreferenten der verschiedenen Diöcesen. Die diesjährige Einnahme betrug 1444 Rbl. 24 Kop., mit einem Saldo vom vorigen Jahre aber 1767 Rbl. 2 Kop., wozu aus den Diöcesen: Grobin 84 Rbl., Bauske 139 R., Kandau 105 Rbl., Doblen 307 Rbl., Goldingen 249 Rbl., Pilten 24 Rbl., Selburg 295 Rbl., Wilna 39 Rbl. und einzelne Geber aus Rußland 57 Rbl. beigetragen hatten. Diese Summe ist sämmtlich für die Leipziger Mission bestimmt. Ferner verlas er einige speciellere Mittheilungen aus den eingelaufenen Berichten, die ein Wachsthum dieser heiligen Reichsangelegenheit in unsern Kreisen documentirten.

III. Schulangelegenheit. Der Schulreferent, Pastor Krause aus Belgallen stattete seinen Generalbericht ab; nach den Berichten aus den einzelnen Gemeinden ergaben sich im ganzen Consistorialbezirk 319 Schulen mit c. 18,000 Schülern und Schülerinnen, so daß in Kurland auf je 100 Seelen 4 Schüler kommen. Aus dem Bericht resultirte auch für das vergangene Jahr ein erfreulicher Fortschritt. Schließlich mußte er jedoch beklagen, daß in Kurland noch immer nicht ein Schulstatut ins Leben getreten sei, wie Livland sich dessen schon lange zu erfreuen habe, und bat endlich um seiner geschwächten Gesundheit willen ihn seines Amtes zu entheben; als Nachfolger schlug er Pastor Bahder aus Angern vor, welcher denn auch von der Synode erwählt wurde.

IV. Sammmlung von Material für die Generalsynode. Die auf der vorigjährigen Synode erwählte Commission zur Begutachtung und Sichtung der namentlich in Betreff der Ehescheidungssache eingegangenen Vorlagen für die Generalsynode gab ihr Sentiment ab. Es wurden nun verschiedene Vorschläge gemacht. Einige schlugen vor, aus den Synodalen Vertrauensmänner zu erwählen, die das Commissionssentiment nochmals beprüfen und dann der Synode zur Beschlußfassung vorlegen sollten. Ein anderer Vorschlag drang aber durch, das Sentiment der Commission nochmals an die Diöcesen zu verweisen, damit diese, ohne es einer weitern Umarbeitung zu unterziehen, über dasselbe abstimmen möchten. Dieser Vorschlag empfahl sich deshalb zur Annahme, weil die versammelten Synodalen kaum die absolute Majorität der gesammten Geistlichkeit des Consistorialbezirks bildeten.

V. Erweiterung geistlicher Arbeitskräfte. Propst Bilderling aus Lahten referirte über das Resultat der, zufolge ihm von der vorigjährigen Synode gewordenen Auftrags, von ihm der kurländischen Ritterschaft vorgelegten Bitte um Anstellung zweier Vicare ausschließlich für den in Kurland befindlichen Theil des kurländischen Consistorialbezirks. Die Ritterschaft hatte sich veranlaßt gefunden, diese Bitte abzuschlagen, weil sie durch Freigebung des Güterbesitzes ihr ausschließliches Patronatsrecht aufgegeben habe. Weitere Beobachtungsgegenstände in der Sache lagen nicht vor. Das schon seit längeren Jahren auf unsern Synoden besprochene Project der Theilung zu großer Gemeinden, wie es gegenwärtig in Esthland wenigstens annähernd zu Stande gekommen, scheint bei uns unausführbar geblieben zu sein.

VI. In der Angelegenheit der nöthig gewordenen neuen Edition der lettischen Bibel war es ein Mehrfaches, worauf die Synode ihre Aufmerksamkeit zu lenken hatte. Bekanntlich sind ja die im Besitz der kurländischen Section der Bibelgesellschaft befindlichen Stereotypenplatten der lettischen Bibel in so verbrauchtem Zustande, daß die nothwendig gewordene neue Auflage nicht

ausgeführt werden kann, bevor nicht die Platten einer vollständigen Renovirung unterzogen worden sind. Unter diesen Umständen ist die Bibelgesellschaft der Meinung, nicht an eine neue Edition gehen zu sollen, ehe nicht in dem lettischen Bibeltext die gröbsten, sinnentstellenden Sprachfehler emendirt wären. Es ist demnach ihr Wunsch, indem sie mit der rigaschen Section übereinstimmt, diese Arbeit einem Mann, und zwar dem als lettischen Grammatiker bekannten Pastor Bielenstein zu Neu-Autz zu übertragen; um demselben aber die zu dieser großen Arbeit erforderliche freie Zeit zu schaffen, beabsichtigt die Bibelgesellschaft ihm eine Geldentschädigung auszusetzen, die ihn in den Stand setzen soll, sich für die Zeit dieser Arbeit einen Vicar zu halten. Der Director der kurländischen Section der Bibelgesellschaft war persönlich erschienen, um die Meinung der Synode in dieser Angelegenheit zu vernehmen. Die Synode stimmte vollkommen den Vorschlägen der Bibelgesellschaft bei. Baron von Fircks fügte noch hinzu, daß die Bibelgesellschaft, weil sie nicht im Besitz von Capitalien sei, die zu diesem Zweck erforderlichen Geldmittel durch Collecten in ihren Hilfsvereinen aufbringen müsse. Pastor Bielenstein, der schon auf der vorigjährigen Synode 6 Gesichtspunkte aufgestellt hatte, von denen aus mit der größten Vorsicht und Zartheit an die Arbeit der Revision des lettischen Bibeltextes gegangen werden müsse, konnte dieser Synode auch schon als Probearbeit einige Capitel der heil. Schrift vorlegen. Diese Proben waren dem Pastor Wilpert aus Siuxt zur Begutachtung übergeben worden. Er wies nun nach, wie Bielenstein, seinen eigenen Grundsätzen nicht ganz getreu, sich in dieser Probearbeit nicht auf Ausmerzung der gröbsten Sprachfehler beschränkt, sondern in vielen Stellen eine ganz neue Uebersetzung geliefert habe, so daß, wenn in dieser Weise fortgefahren würde, ein vollständig neuer Text zu Stande kommen müßte, an den sich das lettische Volk, welches große Pietät für die alte Bibelübersetzung habe und vielfach nach derselben seine religiöse Sprache gebildet habe, schwer gewöhnen dürfte. Leider war Pastor B. nicht auf der Synode erschienen; so konnte denn die Synode nur den Beschluß fassen, dem

Pastor B. die Bitte ans Herz zu legen, sich in seiner Arbeit auf das Nothwendigste, nämlich die Verbesserung der störendsten, das lettische Ohr verletzenden Sprachfehler zu beschränken. Es möchte hier die Bemerkung am Ort sein, daß in unsern Tagen eine solche Arbeit endgültig doch kaum von einem Manne abgeschlossen werden dürfte, sondern daß es, um jedem Subjectivismus entgegen zu treten, unerläßlich scheint, die aus dem Geist eines Mannes in einem Guß hervorgegangene Arbeit endlich noch der Beprüfung und Begutachtung einer Commission lettischer Sprachkenner, die sich namentlich in die lettische Bibel eingelebt haben, zu unterziehen.

VII. Pastor Alberti aus Eckau schlug vor, den 28. Febr. des Jahres 1867 in den Kirchen Kurlands feierlich als 300-jährigen Stiftungstag der meisten Landkirchen Kurlands zu begehen, deren Gründung durch Verordnung Gotthard Kettlers am 28. Febr. 1557 beschlossen worden, und forderte die Synodalen auf durch Zeitungsartikel biographischen Inhalts über das christliche Herzogspaar Gotthard und Anna, so wie über kirchliche Größen als Glück, Fischer, Stender, Pantenius ꝛc. die Gemeinden zu dieser Feier vorzubereiten.

VIII. Ein Gegenstand mehr wissenschaftlichen Charakters kam auch auf der Synode zur Sprache und gab Veranlassung zu lebhaften Debatten: die schon auf der vorigjährigen Synode angeregte und auf diese Synode vertagte Frage nach der Berechtigung der Fürbitte für die Todten. Eingeführt wurde die Sache durch einen Aufsatz, den Pastor Panck aus Baldohn vorlas. Er besprach zuerst die Gründe, die für die Todtenfürbitte sprächen. Die Anhänger beriefen sich meist auf das christliche Gefühl; sie machten geltend, wie Manche ohne rechte Vorbereitung, ohne daß Gottes Gnadenanbietung ihnen nahe getreten, dem Tode entgegengingen ähnlich den Heiden, und sähen sich genöthigt für sie einen Zwischenzustand anzunehmen, wo noch Bekehrung möglich sei und also eine Fürbitte ihnen nützlich werden könne. Sie beriefen sich auf Christi Predigt im Todtenreich, auf die Stelle in der Lästerung des heil. Geistes, die allein weder in diesem noch in jenem Leben vergeben werden könne, und auf die

Parabel vom Schalksknecht, der ins Gefängniß geworfen werden sollte, bis daß er alles bezahlt habe. Dann führte er die Gründe an, die dagegen sprächen, namentlich das Gleichniß von den 10 Jungfrauen, wo der Zustand nach dem Tode mit dem Schlaf verglichen werde, das Gleichniß von den Schafen und Böcken, wonach die Menschen gerichtet werden nach den Werken, die sie auf Erden vollbracht haben; ferner Stellen wie Joh. 5, 29, wo die Auferstehung zum Leben oder zum Gericht von Werken abhängig gemacht werde, die doch nur in diesem Leben vollbracht seien können und endlich 2 Cor. 5, 10, wo ausdrücklich von Handlungen bei Leibesleben, διὰ τοῦ σώματος, die Rede ist; weiter das Gleichniß vom reichen Mann und armen Lazarus, in dem ausdrücklich von einer unübersteigbaren Kluft die Rede ist. Ferner wies er hin auf den Mangel jeder Aufforderung in der heil. Schrift zur Fürbitte für die Todten, die doch, wenn berechtigt, namentlich in den Thessalonicher-Briefen, die in der Gemeinde aufgetauchte Besorgnisse wegen der Todten beseitigen wollen, am Ort gewesen wäre; auf den Satz des Schmalkaldischen Artikel: Constat, de mortuis nihil nobis mandatum esse; auf die praktisch gefährlichen Folgen der Todtenfürbitte, die die Leichtsinnigen veranlasse, ihre Bekehrung aufzuschieben, den Ernsten aber ihren Gnadenstand trübe, indem ihnen gegen das Wort der Schrift: „Sei getreu bis in den Tod", welches den leiblichen Tod als Ende aller Kämpfe darstelle, auch noch nach dem Tode die Möglichkeit eines Abfalls eröffne, und endlich in die gefährliche Consequenz der Apocatastasis hineintreibe. Schließlich bezeichnete er die Todtenfürbitte als schriftwidrig und unlutherisch. Ein zweiter Vortrag über den Gegenstand wurde von Pastor adj. zu Doblen Schmidt verlesen. Er ging davon aus, daß eine Entscheidung über diese Frage nur aus der Orientirung in dem locus vom Zustande der Seelen nach dem Tode gewonnen werden könne, die feststellen müsse, ob mit dem Tode eine Entscheidung eintrete, oder noch eine weitere Entwickelung fortdauere, und berief sich dabei auf den Erlanger Schmid, der in seiner Dogmatik es als übereinstimmendes Urtheil

aller Dogmatiker der lutherischen Kirche bezeichne, daß das Loos der Menschen sich mit dem leiblichen Tode endgültig entscheide und nur irrthümlich von einem Zwischenzustande geredet werde. Ein ferneres Licht auf die Sache werfe der Umstand, daß im Alten Testament, dessen Opfercultus ja vorbildlich alle christlichen Cultusacte umfasse, nirgends eines Todtenopfers erwähnt werde, ferner, daß im Vater Unser, welches uns doch anleite alle unsre Anliegen dem Herrn im Gebet vorzutragen, des Gebets für die Todten nicht Erwähnung geschehe. Aber trotzdem, daß Schrift und Dogmatik einstimmig gegen die Todtenfürbitte Zeugniß ablegten, sei die Frage doch seit Aërius, der zuerst gegen dieselbe aufgetreten, bis hierzu eine offne geblieben und habe es sich die Liebe nicht nehmen lassen, ihrer Todten vor dem Herrn zu gedenken; die Sache müsse daher noch einen andern Gesichtspunkt gestatten. Das führe darauf, einen Unterschied zwischen der privaten Fürbitte und der Kanzelfürbitte für die Todten zu machen. Nach Matth. 6, 6 sei das Gebet κατ' ἐξοχην das Gebet im Kämmerlein; in diesem dürfe alles, was subjective Berechtigung habe, vorgebracht werden, in diesem sei auch die Fürbitte für die Todten zu gestatten, da habe auch die Wunderbitte der Maria Joh. 2, 3 ihre Berechtigung. In die Canzelfürbitte, als Cultusact, gehörten aber nur Gebete von objectiver Berechtigung; daher sei die Kanzelfürbitte für die Todten zu verwerfen. An den Schluß stellte er zwei Fragen: 1) ist die Berechtigung der Todtenfürbitte auf der Kanzel über jeden Zweifel erhaben? 2) dürfen wir eine zweifelhafte Sache zum Gegenstand des öffentlichen Gottesdienstes machen? und zwei Thesen: 1) die Kanzelfürbitte für die Todten tritt unter den Gesichtspunkt einer Wunderbitte; 2) ist sie als solche gestattet, so muß sie in das allgemeine Kirchengebet aufgenommen werden. In der Discussion, die sich angeregt durch diese Vorträge allgemein und lebhaft entfaltete, wurde darauf hingewiesen, daß bei der Fürbitte für die Todten es selten darauf abgesehn sein könne, Gottes Rathschluß abzuändern, der

ja in den meisten Fällen in Betreff der Todten uns verborgen ist, sondern nur darauf, unsre Hoffnung oder Besorgniß für unsre Todten auf Christum und sein Verdienst zu stellen; es wurde die Behauptung Br. Schmidts angefochten, als sei ein Gebet zugleich subjectiv berechtigt und objectiv unberechtigt, oder für die Privatfürbitte gestattet und für die Kanzelfürbitte zugleich unstatthaft. Wo zwei oder drei versammelt sind, da giebt es ja eine Gemeinde; wenn nun diese zwei oder drei für einen lieben Todten in ihrem Kämmerlein beten, sollte es ihnen verboten sein, gemeinsam dasselbe zu thun? Das argumentum e silentio ferner ist nicht zutreffend, um so mehr als den Stellen, wo besondere Gegenstände der Fürbitte erwähnt sind z. B. 1 Tim. 2, 1 ff. andre zur Seite stehen, die in allen Anliegen stets zu beten befehlen z. B. Eph. 6, 18. Auch scheinen alle von den Gegnern der Todtenfürbitte angezogenen Stellen nicht so entscheidend, daß sie die Möglichkeit der Bekehrung nach dem Tode völlig ausschließen. Die Sache wird wol dabei ihr Bewenden haben, daß Gottes Gnade, die will, daß allen geholfen werde, auch nach dem Tode keine Seele zurückweisen wird, so lange ihr eben noch eine Fähigkeit zur Bekehrung bleibt; es ist eben unerwiesen, daß nothwendig mit dem Tode diese Fähigkeit für immer verloren geht; es müßte dann auch die Fähigkeit der vor Christo verstorbenen Heiden, durch den Glauben an ihn selig zu werden, geleugnet werden, welche doch allgemein zugegeben wird. Weil wir aber nicht wissen, wie lange einem jeden diese Fähigkeit bleibt, welche ja oft sichtbarlich schon in diesem Leben ihr Ende erreicht, so sollen wir unsre Bekehrung nicht bis morgen, geschweige denn bis nach dem Tode hinausschieben.

IX. Einige Stunden der Synode wurden Besprechungen und Mittheilungen über die Gemeindeverhältnisse gewidmet, und es wäre nur wünschenswerth, wenn solches stehender usus der Synode würde. Pastor Grüner aus Dünaburg gab Nachrichten über das christliche und kirchliche Leben in seiner Gemeinde und wies zum Schluß darauf hin, wie die Einführung einer Gemeindeordnung namentlich der Diasporagemeinde noth thue. Daran knüpfte praeses synodi die

Aufforderung an diejenigen Brüder, deren Gemeinden in den vom Baptismus inficirten Theilen Kurlands lägen, Mittheilungen über ihr Verhalten gegen die Baptisten zu machen, um Einheit in das Verfahren zu bringen, und fügte hinzu, daß alle über die baptistischen Umtriebe eingelaufenen Klagen von der Regierung mit dem Hinweis auf die Unzulässigkeit polizeilichen Zwanges erledigt worden seien. Leider waren nur wenige Brüder aus jenen Gegenden zur Synode erschienen. Pastor Eschen aus Lipaiken wies darauf hin, wie jene Umtriebe weniger aus religiösen als aus socialistischen Antrieben hervorgegangen sein. Das Verfahren sei ein verschiedenes gewesen; während andre Brüder den Baptismus offen von der Kanzel angegriffen, sei er nie direct, sondern nur indirect durch seine Kirchenvormünder gegen ihn aufgetreten, und die aus der Versuchung hervorgegangenen seien seine besten Gehilfen in der Bekämpfung des Baptismus geworden; auch meinte er, daß der Baptismus nicht so große Erfolge habe, wie die Baptisten selbst rühmten, bei ihm seien von 5000 nur gegen 8 abgefallen. Pastor Freiberg aus Goldingen bestätigte ebenfalls, daß die ganze Bewegung nur auf Lug und Trug beruhe: den zum Uebertritt Verlockten wurde der Baptismus als der Glaube des Kaisers angepriesen, und Land versprochen; der Baptismus finde nur da Anklang, wo ihm der Boden durch Unzufriedenheit mit den socialen Zuständen bereitet sei; er befriedige den nationalen Trieb, indem er Gelegenheit zum Reden und Schreien über bestehende Verhältnisse biete. Da es bisweilen schon vorgekommen, daß Leute, die ihre Täuschung eingesehen, wieder zum Rücktritt in die lutherische Kirche sich gemeldet haben, so fragte er die Synode um ihre Meinung, wie man sich gegen solche zu verhalten habe? Einige der Synodalen waren der Meinung, daß sie ohne weiteres aufzunehmen seien, da der Baptismus als nicht zu Recht bestehend ignorirt werden müsse; die Mehrzahl dagegen sprach sich dahin aus, daß sie als lapsi anzusehen, und vor ihrer Zulassung zu den Gnadengütern der lutherischen Kirche einer Sühne durch öffentliches Bekenntniß unterzogen werden müßten.

X. Am Freitag Abend wurde die Synode geschlossen. Nachdem unser Präses derjenigen Brüder gedacht hatte, die im Laufe dieses Jahres aus dieser Zeitlichkeit und ihrer Kämpfe in den Frieden der Ewigkeit eingegangen, entließ er die Synodalen mit einer Ansprache, die sich an dasselbe Prophetenwort anschloß, welches uns der Generalsuperintendent Christiani beim Beginn unsrer Synode zugerufen: „Freue dich nicht, meine Feindin, daß ich darniederliege ꝛc.“. Mit heiligem Ernst zeigte er uns, wie die Feindin, welche unser Werk im Herrn stört, die Welt sei, die nicht blos außer uns, sondern auch in uns ihren Thron aufgeschlagen habe, und rief uns dann den Trost zu, daß wir diese Feindin besiegen werden, wenn wir im Glauben an den Herrn, an seine persönliche Nähe und Kraft uns aus der Niederlage erheben und zum Kampfe rüsten werden.

VI.

Der neueste Commentar über die zwölf kleinen Propheten.

Mit besonderer Beziehung auf die Frage nach dem Chiliasmus angezeigt von Prof. Dr. Volck.

Auf das Delitzsch'sche Werk über den Propheten Jesaias, mit welchem die Auslegung der prophetischen Bücher des alten Testamentes für den Keil-Delitzsch'schen Commentar begonnen, ist nunmehr die uns vorliegende Erklärung der zwölf kleinen Propheten von Keil gefolgt. Das Eine Jahr 1866 hat uns, außer der zweiten Auflage des ersten die Bücher Genesis und Exodus umfassenden Bandes, diese beiden neuen Arbeiten gebracht. Müssen wir uns einerseits freuen, daß das zeitgemäße Unternehmen einer schriftgläubigen Auslegung des alten Testamentes so rüstig fortschreitet, so können wir doch andererseits unser Bedauern darüber nicht verhehlen, daß die Arbeitstheilung

zwischen beiden Gelehrten nicht in der Weise stattgefunden, daß die Auslegung des prophetischen Wortes ein und derselben Feder zugewiesen worden. Es wäre dadurch ein Mißstand verhütet worden, der nunmehr, und gewiß nicht zum Vortheil des Werkes, zu Tage getreten, der Mißstand nämlich, daß die Resultate der Keil'schen Auslegung der alttestamentlichen Weissagung denen der Delitzsch'schen in den Hauptpunkten, auf welche es ankommt, widersprechen. Während z. B., um hier nur Eines anzuführen, Delitzsch durchweg von der Schriftmäßigkeit des Chiliasmus ausgeht und den Antichiliasten Schriftverdrehung vorwirft (vgl. S. 633), ist Keil von dem geraden Gegentheil überzeugt (vgl. S. 165. 652. 656. 660). Den naheliegenden Einwand, den man gegen diese unsere Ausstellung erheben möchte, daß es gut und zweckmäßig sei, wenn in einem Werke, wie dem vorliegenden, beide gegenwärtig noch im Kampf begriffenen Anschauungen, die chiliastische und die antichiliastische zum Vortrage kämen, können wir in dem vorliegenden Falle nicht gelten lassen, denn abgesehen davon, daß diejenigen, für welche der vorliegende Commentar vorzugsweise bestimmt ist, „Geistliche und Theologiestudirende“, nicht immer über die zur Bildung eines selbständigen Urtheils nothwendigen wissenschaftlichen Mittel gebieten und durch den in einem und demselben Werk sich findenden Widerstreit der Ansichten in völlige Unklarheit und Unsicherheit gerathen dürften, hätte Keil seine antichiliastische Ueberzeugung eingehender begründen müssen, als er es gethan hat. Denn mit Ausdrücken, wie „jüdischer Chiliasmus“ ist doch in Wahrheit zur Bekämpfung der Sache, um die es sich handelt, wenig gethan. Möchte der geehrte Verfasser wenigstens dieses Versäumniß bei einer etwaigen Commentirung der noch übrigen prophetischen Schriften des alten Testamentes wieder gut machen!

Da die Frage, ob Chiliasmus oder nicht, unstreitig von dem allerdurchgreifendsten Einfluß auf die Auslegung des prophetischen Wortes ist, so haben wir auf dieselbe vor Allem des Näheren einzugehen und werden dies in der Weise thun, daß wir im Anschluß an den vorliegenden Commentar diejenigen Stellen, deren Verwen-

dung im chiliastischen Interesse Keil der gegnerischen Auffassung gegenüber für unmöglich hält, einer eingehenden Erörterung unterziehen.

Die erste Stelle, bei deren Erklärung Keil gegen die Annahme eines Millenniums polemisirt, ist Joel 4, 18—21. Nachdem dort der Prophet von dem an dem Tage Jehovas über die gottfeindliche Völkerwelt ergehenden Gerichte gehandelt, fährt er fort: Und es geschieht an jenem Tage werden die Berge träufeln von Most und die Hügel von Milch rinnen und alle Bäche Judas von Wasser rinnen; und eine Quelle wird vom Hause Jehovas ausgehen und tränken das Acacienthal. Ägypten wird zur Oede und Edom zur öden Wüste werden ob des Frevels an den Söhnen Juda, daß sie vergossen unschuldiges Blut in ihrem Lande. Aber Juda — ewig wird es wohnen und Jerusalem auf Geschlecht und Geschlecht u. s. f. Nach dem ersten Anschein scheint hier von einem Aufblühen des heil. Landes in wunderbarer Fruchtbarkeit im Gegensatz zur Verödung der es umgebenden heidnischen Länder die Rede zu sein. Keil hingegen meint, daß hier nicht die irdische Verklärung Palästinas und die Verödung Ägyptens und Idumäas gelehrt werde, sondern daß Juda und Jerusalem Typen des Reiches Gottes, wie Ägypten und Edom Typen der gottfeindlichen Weltmächte seien, daß also die Schilderung des Propheten nicht buchstäblich, sondern geistlich zu verstehen sei. Dies erhelle klar aus v. 18, vgl. mit den Parallelstellen Sach. 14, 6 ff. und Ezech. 47, 1—12. Besehen wir uns vor Allem die von Keil angezogenen Parallelstellen näher! Ez. 47, 1 ff. sieht der Prophet, dem die neue nach Israels Wiederherstellung in sein Land eintretende Ordnung der Dinge geoffenbart wird, unter der östlichen Vorderseite des Tempels eine Quelle hervorkommen, welche allmählich bis zur Schwimmwasserhöhe anwächst und sich nach Süden und Osten ergießt. Unverwelkliche Bäume stehen an ihren Ufern; das Wasser des todten Meeres, worein sie mündet, wird gesund; die ganze Ebene, durch die sie strömt, zu fruchtbarem Lande. Fischer, welche von En Gedi bis En Eglajim ihre Netze ausbreiten, stehen an dem Wasser, das von Fischen der

verschiedensten Sorten wimmelt. Das Alles soll geistlich auszulegen sein! Eine schwere Aufgabe, besonders wenn man den verunglückten Auslegungsversuch Hävernick's vor Augen hat! Denn wie soll man die geistliche Deutung durchführen? Wenn es auch noch zur Noth angehen möchte, den Fischreichthum auf die Zahllosigkeit der neuen Gemeinde oder das Gedeihen fruchtbarer Bäume an dem Lebenswasser auf die Umschaffung der Gemeinde zu wahrhaftem Leben zu deuten, so dürfte sich doch mit den Fischern schlechterdings nichts anfangen lassen. Die geistliche Auslegung, welche alles Einzelne symbolisch umdeuten will, muß sich hier entweder für bankerott erklären oder in Absurditäten gerathen. Warum sollte auch die Tempelquelle nicht eigentlich zu verstehen und an eine Naturverklärung zu denken sein, besonders da die Vorstellung einer solchen der alttestamentlichen Prophetie geläufig ist?

Aus Ezech. 47, 1—12 scheint uns also die Nothwendigkeit einer geistlichen Auslegung von Joel 4, 18—21 nicht zu erhellen. Sehen wir zu, wie sich's mit Sach. 14, 6 ff. verhält! Nachdem dort der Prophet die Schrecken des Tages Jehovas geschildert hat, fährt er v. 6 ff. fort: Und es wird geschehen an selbigem Tage: es wird kein Licht vorhanden sein und die Prächtigen werden sich verdunkeln. Und es wird ein einziger Tag sein, der wird Jehova bekannt sein, nicht Tag und nicht Nacht; und es wird geschehen, zur Zeit des Abends wird es Licht werden. Und es wird geschehen an selbigem Tage, lebendige Wasser werden von Jerusalem ausgehen, zur Hälfte in das östliche Meer und zur Hälfte in das westliche Meer; im Sommer und im Winter wird das sein. Und Jehova wird zum Könige werden über das ganze Land; an jenem Tage wird Jehova Einer sein und sein Name Einer. Wandeln wird sich das ganze Land wie die Niederung, von Geba bis Rimmon im Süden von Jerusalem; und dieses selbst wird erhaben sein und wohnen an seiner Stelle vom Thore Benjamins an bis zur Stelle des ersten Thores, bis

zum Eckthore und vom Thurme Chananels bis zu den Königskeltern. Und man wird darin wohnen; und es wird keinen Bann mehr geben, und Jerusalem wird sicher wohnen. In der Erklärung von v. 6 und 7 der vorstehenden Stelle sind wir im Wesentlichen, die Herbeiziehung von Apok. 21, 23 u. 25 abgerechnet, mit Keil einverstanden. Unsere Differenz beginnt erst mit v. 8, wo Keil in dem von Jerusalem ausgehenden lebendigen Wasser ein Bild des Heiles und Segens erkennt, das von dem Mittelpunkt des Reiches Gottes über das heil. Land ausströmen und allenthalben kräftiges Leben erzeugen werde. Ist es nämlich schon verwunderlich, daß die Auslegung, welche bei v. 6 u. 7 eine buchstäbliche gewesen, plötzlich mit v. 8 zur geistlichen wird, so ist es noch auffallender, wenn Keil zur Erklärung von v. 9 übergehend fortfährt: Zu diesem Segen kommt noch der höhere, geistliche Segen hinzu, daß Jehova über das ganze Land König sein und sein Name allein genannt und verehrt werden werde. Wie kann hier Keil von einem zu dem in v. 8 bezeichneten Segen hinzukommenden höheren, geistlichen Segen reden, nachdem er doch schon unter dem lebendigen Wasser v. 8 „geistliches Lebenswasser" verstanden! Doch des Auffallenden findet sich noch mehr. Die erste Hälfte von v. 10 versteht Keil wiederum eigentlich und zwar dahin, daß „alsdann auch der irdische Boden des Reiches Gottes eine Wandlung erfahren" werde; die zweite Hälfte aber, welche von einer Erhöhung Jerusalems handelt, wieder bildlich von „der ihr zuteil werdenden geistigen Hoheit und Herrlichkeit." Wir glauben, daß ein „Geistlicher oder Theologiestudirender" durch dieses fortwährende Umspringen aus der geistlichen Deutung in die buchstäbliche und aus der buchstäblichen in die geistliche in seinem Schriftverständniß völlig unsicher werden muß. Die Keil'sche Erklärung von Sach. 14, 6 ff. wird jedem Unbefangenen den schlagendsten Beweis dafür liefern, daß wir Recht daran thun, die Worte des Propheten in ihrem eigentlichen Verstande aufzufassen und an eine wunderbare Veränderung des heil. Landes und eine physische Erhöhung Jerusalems über seine Umgebung zu denken. Sind

wir aber mit dieser unserer Erklärung von Ez. 47, 1 ff. und Sach. 14, 6 ff. im Rechte gegen Keil, so wird auch die Stelle, von der wir ausgingen, Joel 4, 18—21 nicht „geistlich," sondern buchstäblich zu verstehen sein, und zwar von einer Verklärung des heil. Landes, dann aber freilich des heil. Landes im Unterschiede von der übrigen Erde. Doch Keil wird uns entgegenhalten, daß man nicht an das irdische Canaan zu denken habe, sondern daß „Juda und Jerusalem Typen des Reiches Gottes" seien. Diese Meinung finden wir zum Oefteren in dem Commentar wiederkehren. Wenn es Hos. 2, 2 heißt, daß sich die Söhne Judas und Israels sammeln und sich ein Haupt setzen und heraufziehen werden aus dem Lande, so ist nach Keils Auslegung „Canaan, wohin Israel aus Egypten geführt werden soll, Typus des Landes des Herrn und die Führung nach Canaan Bild der Wiedervereinigung Israels mit seinem Gott und seiner Wiedereinsetzung in den vollen Genuß der in den Früchten und Produkten Canaans abgeschatteten Heilsgüter"; und wenn Joel 3, 5 vorhersagt, daß auf dem Berge Zion und in Jerusalem Entronnene sein werden, so soll „der Berg Zion und Jerusalem hiebei nicht als Hauptstadt des Reiches Juda in Betracht kommen, sondern nach ihrer geistlichen Bedeutung als die Stätte, wo der Herr im Heiligthum unter seinem Volke thronte, also als Centralstätte des Reiches Gottes"; wenn ferner Micha 4, 1 verheißt, daß am Ende der Tage der Berg des Hauses Jehovas festgestellt sein werde auf dem Haupte der Berge und erhaben über die Hügel, so macht Keil „den Tempelberg zum Typus des Reiches Gottes in seiner neutestamentlichen Gestaltung"; und wenn endlich Sacharja c. 13 jenen letzten Kampf der Weltmacht gegen Stadt und Volk Gottes schildert, so hält Keil „die Bewohner Jerusalems mit dem Hause Davids und Juda mit seinen Fürsten als Repräsentanten Israels" für „typische Bezeichnungen der Vertreter und Glieder des neuen Bundesvolks, der Christenheit", und Jerusalem und Juda als Erbtheil Israels für „Typen der Sitze und Territorien des Christenthums." Consequenterweise will dann Keil von einer einstigen Zurückführung der zu ihrem Gotte und Heilande sich

bekehrenden Juden nach Palästina nichts wissen (vgl. S. 239), sondern, wo die Propheten dergleichen vorherzusagen scheinen, findet er den Gedanken einer dereinstigen Aufnahme des jetzt verstockten Israel in die christliche Kirche im Bilde wiedergegeben. — Es sind dies lauter Gedanken, in welche wir uns schlechterdings nicht zu finden wissen, soferne wir nicht abzusehen vermögen, wie ein alttestamentlicher Prophet, wenn er von Canaan, Jerusalem, Zion und deren zukünftiger Verherrlichung spricht, an etwas anderes gedacht haben sollte, als an die irdischen Stätten des alttestamentlichen Gottesreiches. Wir berufen uns hier der Kürze wegen nur auf die vorhin berührte Sacharjanische Stelle 14, 10, wo der Prophet doch wahrlich nicht bestimmter auf das geographische Jerusalem hinweisen kann als er es thut. Denn was will die genaue, umständliche Angabe der Oertlichkeit v. 10 weiter besagen, als daß die heil. Stadt genau auf derselben Stelle, wo sie gegenwärtig liegt, das ganze Land umher überragen werde? Dieser Anerkenntniß sich zu entziehen, gelingt Keil nur vermöge einer Inconsequenz. Oder heißt es nicht auf halbem Wege stehen bleiben, wenn man, wo die Propheten von Israels Zukunft weissagen, das alttestamentliche Gottesvolk gezeichnet findet — wie dies Keil an zahlreichen Stellen thut —, in Jerusalem und Zion aber nur „Typen" entdeckt? Heißt es nicht inconsequent sein, wenn man Israels dereinstige Bekehrung bei den Propheten klar und deutlich geweissagt findet (vgl. S. 38. 239. 318. 326. 333. 365. 468. 477. 639. 647), die nicht minder deutlich geweissagte Zurückführung des bekehrten Israel in das Land seiner Väter aber nur für eine bildliche Bezeichnung der Wiedervereinigung Israels mit seinem Gotte hält? Wer das Eine zugibt, sollte auch das Andere zugeben. Denn heiliges Land und heiliges Volk gehören nach der Anschauung der gesammten Schrift auf das Allerengste zusammen und erfordern sich gegenseitig. Warum man sich diesem Zugeständniß entzieht, ist freilich unschwer zu sehen. Denn versteht man einmal die Weissagung, nicht nur, wo sie von Israels Wiederherstellung, sondern auch, wo sie von Canaans Verherrlichung handelt, eigentlich, dann dürfte es freilich

unmöglich sein, an Stellen wie Joel 4, 18 ff., Mich. 7, 9—13; Jes. 24, 1—23, wo überall derselbe Gegensatz Zions, der verherrlichten Stätte Jehovas und der durch das Gericht verödeten Erde sich findet [1]), nicht ein Millennium anzunehmen, d. h. ein diesseits der ewigen Vollendung zu gründendes Herrlichkeitsreich der verklärten Gemeinde an ihrer verklärten Stätte auf Erden.

Wie man sich vollends an der Stelle Sach. 14, 16—19 dem Zugeständniß des Chiliasmus entziehen kann, ist nicht zu begreifen. Daß die Zeit, von welcher der Prophet dort spricht, mit dem schließlichen Gerichte Jehovas über die Weltmacht d. h., neutestamentlich zu reden, mit Christi Wiederoffenbarung zur Erlösung seiner Gemeinde beginne, ist selbst von Kliefoth, von Keil mit Einschränkung, zugestanden. Wenn es nun heißt: Von dem an werden die Völker alljährlich nach Jerusalem hinaufziehen, Jehova anzubeten und das Laubhüttenfest zu feiern, und welche nicht hinaufziehen, über die wird der Regen nicht kommen; dies ist es, was alle Völker betreffen wird, welche nicht hinaufziehen, das Laubhüttenfest zu feiern —, so ist hier doch wohl klar und deutlich ausgesprochen, daß mit Christi Wiederoffenbarung eine Zeit beginnt, in welcher „noch wieder Gutes und Böses, Frömmigkeit und Sünde, Segnung und Uebel neben einander auf Erden sein wird." Läßt sich aber dann an die ewige Vollendung denken? Kliefoth [2]) meint nun zwar, man dürfe die Stelle nicht so verstehen, als ob die Weissagung annähme, daß es wirklich alsdann Völker geben werde, welche den Dienst Jehovas weigern und dafür Strafe leiden; es sei vielmehr hypothetisch gemeint, wenn es solche Völker geben sollte, so würden sie an den Segnungen der übrigen Welt keinen Theil haben; es werde aber solche nicht geben. Allein hierauf ist bereits treffend entgegnet worden [3]), daß

1) Vgl. diese Zeitschrift VII, S. 160.
2) Vgl. der Prophet Sacharja S. 281.
3) Vgl. Zeitschrift f. Protest. u. Kirche, Jahrg. 1862. S. 59.

die Stelle zwar freilich hypothetisch spreche, aber im Sinne des ersten, nicht des vierten hypothetischen Falls, und also das, was Kliefoth verneine, wirklich enthalte. Dasselbe gilt auch gegen Keil; denn wenn er S. 656 sagt, daß man aus v. 17—19 nicht folgern dürfe, daß es zur Zeit der Vollendung des Reiches Gottes noch Heiden geben werde, die sich der Verehrung des wahren Gottes entziehen wollen, daß der Gedanke vielmehr nur der sei, daß das Heidentum dann keinen Raum mehr im Gebiete des Reiches Gottes haben werde —, so ist dies eben eine reine, durch den einfachen Wortlaut der Stelle nicht im mindesten begründete Behauptung.

Doch Keil verweist uns noch auf Apok. 22, 2 und meint, die zum Theil wörtliche Uebereinstimmung der Beschreibung dieses Wasserstromes mit Ez. 47, 12 widerlege die chiliastische Ansicht, daß die von Joel, Sacharja und Ezechiel geweissagte Verherrlichung Judas und Jerusalems eine diesseits der Erschaffung des neuen Himmels und der neuen Erde erfolgende partielle Verklärung der Erde, nämlich des heil. Landes sein werde. Allein, wenn man sich antichiliastischerseits auf die letzten Capitel der Apokalypse beruft, so sollte man sich doch, dessen eingedenk, daß man von dort die Hauptbeweisstellen für den Chiliasmus zu entnehmen pflegt, erst mit diesen Stellen auseinandersetzen. So lange dies nicht geschieht, verfangen alle Verweisungen auf die Apokalypse nichts. Keil beruft sich zum Öftern auf dieselbe, so auch S. 661 bei Gelegenheit des Nachweises der Erfüllung von Sach. c. 12—13, 6 und c. 13, 7 bis c. 14 Ende. Wir hätten auch gegen diesen Nachweis gar Manches zu bemerken, wenigstens viele Aeußerungen Keils zurechtzustellen; so z. B. wenn er behauptet: wie das gläubige, reumüthige Hinblicken auf den Durchstochenen (Sach. 12, 10) nicht erst bei der schließlichen Bekehrung Israels am Ende der Tage beginnen werde, sondern schon am Tage von Golgotha seinen Anfang genommen habe und sich durch die Jahrhunderte der christlichen Kirche fortsetze, so habe auch die Belagerung Jerusalems durch alle Völker (12, 1—9), d. h. der Angriff der Heidenvölker auf die Gemeinde Gottes schon in den Tagen der

Apostel begonnen und ziehe sich durch die ganze Geschichte der christlichen Kirche hindurch bis zu dem letzten großen Kampfe, welcher der Wiederkunft unseres Herrn zum Gericht unmittelbar voraufgehen werde. Wir lassen indeß diese Aeußerungen Keils für jetzt auf sich beruhen und nehmen nur Akt von den Schlußworten, mit welchen er diese ganze Auslassung abschließt. „So wird es, sagt er da, nach dem Worte des Herrn Matth. 24, 10 ff. fortgehen bis zum Ende der Tage, da der Satan ausgehen wird zu verführen die Heiden an den vier Oertern der Erde, und den Gog und Magog zu versammeln zum Kriege wider das Heerlager der Heiligen und die heilige Stadt, worauf der Herr vom Himmel herab die Feinde vernichten, Himmel und Erde erneuern und sein Reich in dem himmlischen Jerusalem vollenden wird (Apok. 20—22)." Was hier Keil vom Kriegszug Gogs und Magogs und dessen durch göttliches Einschreiten erfolgenden Ausgang sagt, das steht ja allerdings Apok. 20, 7 ff. zu lesen. Aber was urtheilt Keil über die Apok. 20, 1—6 berichteten Vorgänge? Nach dem in den letzten Versen von c. 19 enthaltenen Bericht über das Ende der gottfeindlichen Weltmacht wird da von einer Bindung Satans für einen Zeitraum von 1000 Jahren erzählt, von einer ersten Auferstehung und einer 1000jährigen Herrschaft der Heiligen mit Christo. Erst nach der Darlegung dieser Ereignisse handelt dann der Seher v. 7 ff. von einer neuen Loslassung Satans, dem Kriegszug Gogs und Magogs, einer allgemeinen Auferstehung zum Gericht und der Erschaffung des neuen Himmels und der neuen Erde. Unseres Bedünkens nun konnte sich Keil für sein oben dargelegtes Resumé der endgeschichtlichen Vorgänge auf Apok. c. 20—22 nicht berufen, ohne sich mit der Stelle Apok. 20, 1—6, jenem locus classicus für das Millennium auseinanderzusetzen. Wir bedauern, daß er dies unterlassen hat. Doch sehen wir für jetzt von dieser Stelle ab und gehen wir näher auf die Stelle Apok. 22, 1—2 ein, aus deren Vergleichung mit Ezech. 47, 1 ff. die Nothwendigkeit einer geistlichen Deutung jener Aussagen Joels, Ezechiels und Sacharjas sich ergeben soll! Da springt denn sofort

in die Augen, daß die Umgebung der Stelle Apok. 22, 1—2 ganz anderer Art ist als der Stelle Ez. 47, 1 ff. Die Verse Apok. 22, 1—2 bilden einen Bestandtheil einer längeren schon mit 21, 9 beginnenden Schilderung der Beschaffenheit des neuen Jerusalems, welches der Seher 21, 2 hat vom Himmel herniederkommen sehen. Die Herrlichkeit, zu welcher die Gemeinde Jesu Christi verklärt werden soll, wird uns da in einer Mannigfaltigkeit einzelner Züge vor Augen gestellt. Dort alles in grober Buchstäblichkeit aufzufassen verbietet sich durch den ganzen Zusammenhang ebenso sehr, als uns Ezech. 47, 1—12 die symbolische Umdeutung des Einzelnen ausgeschlossen zu werden schien. Wo die heilige Schrift bildlich verstanden und ausgelegt sein will, da gibt sie uns dies selbst an die Hand; Apok. 21 ist dies der Fall; Ez. 47, 1 ff. nicht. Während der alttestamentliche Prophet die wunderbare Veränderung schaut, welche mit dem heiligen Lande nach Israels Wiederherstellung in dasselbe vorgeht, wird dem neutestamentlichen Seher die δόξα der Gemeinde vor Augen gestellt, die ihr mit Christi Parusie zu Theil wird. Nach diesen verschiedenen Grundgedanken hier und dort will erklärt und das Einzelne verstanden sein.

So können wir uns denn durch Keils gelegentliche antichiliastische Aeußerungen nach keiner Seite hin für überzeugt halten; glauben vielmehr nach wie vor, daß uns das prophetische Wort dahin drängt, eine Zwischenzeit zu postuliren zwischen dem Gericht über die Weltmacht und der Verherrlichung der Gemeinde einerseits, und zwischen der schließlichen Scheidung von Gut und Bös und dem Leben der ewigen Vollendung [1]) andererseits. Nur daß man freilich nicht übersehen darf, daß in der alttestamentlichen Weissagung jene beiden Phasen des Endes sich noch nicht scharf von einander sondern, und daß namentlich die Art und Weise des Uebergangs von der ersteren zu dem letzten Ende aller Dinge, zu dem Leben der Ewigkeit noch nicht recht klar heraustritt. Es „fließt in der alttestamentlichen Weissagung, sagt Delitzsch [1]) wahr und treffend, die eschatologische Idee des neuen Kosmos mit dem Millennium zusammen. Erst im neuen Testament tritt die Neuschöpfung als Scheidewand zwischen Diesseits und Jenseits, während die alttestamentliche Prophetie diese Neuschöpfung selbst in das Diesseits hereinzieht und kein von dem neuen Jerusalem des Millenniums verschiedenes Jerusalem des heiligen Jenseits kennt."

1) Jes. 34, 4; 65, 17.

Doch Keil polemisirt ja nur gegen den jüdischen Chiliasmus (S. 660). Was er unter demselben versteht, ob ein irdisch-natürliches Herrlichkeitsreich der Juden oder etwas dem Aehnliches, wir vermögen es nicht zu sagen, wissen auch nicht, welcher Theologe der neueren Zeit dergleichen gelehrt hätte. Doch vielleicht gilt für Keil schon dies als Hinneigung zum jüdischen Chiliasmus, wenn man Israels dereinstige Wiederherstellung in sein Land und Canaans Verklärung bei den Propheten geweissagt findet? In diesem Fall gehörten wir auch unter die jüdischen Chiliasten, ohne uns jedoch durch das Beiwort „jüdisch" in unserer Meinung irre machen zu lassen, da uns dieselbe im alten Testament in unzweideutigster Weise enthalten zu sein scheint. Was man von dieser Art des Chiliasmus befürchtet, als trete er der Würde der neutestamentlichen Christenheit zu nahe oder als komme er in die Versuchung, die erste Erscheinung Christi nur für einen durch den Unglauben der Juden verunglückten Versuch der Reichsaufrichtung und die ganze Zeit bis zur Bekehrung der Juden nur für einen zufälligen Zwischenakt im Reiche Gottes zu halten [2]), ist gänzlich unbegründet. Denn wir erklären uns völlig einverstanden, wenn Keil S. 660 sagt, das Volk Gottes existire gegenwärtig nur in der aus den gläubig gewordenen Juden und den gläubig gewordenen Heiden erwachsenen Christenheit [3]) oder in der Gemeinde des neuen Bundes, deren Stamm und Kern derjenige Theil Israels bilde, welcher den erschienenen Messias gläubig aufgenommen

1) Vgl. Commentar über den Propheten Jesaias S. 634.
2) Vgl. Kliefoth a. a. O.
3) Vgl. 1 Petr. 2, 9.

und in deren Schoß die gläubig gewordenen Heidenvölker aufgenommen worden. Nichtsdestoweniger aber behaupten wir, daß Weissagungen wie Sach. 12—14 nicht auf die „Christenheit" und „auf die ganze Entwickelung der Gemeinde Christi von ihren Anfängen an bis zu ihrer Vollendung bei der Wiederkunft des Herrn" sich beziehen, sondern auf das in sein Land wiederhergestellte Israel der Endzeit, d. h. aber nicht auf das ungläubige, fleischliche, sondern auf das gläubige, zu Christo bekehrte Israel. Denn zwar hat Israel, das Volk des heilsgeschichtlichen Berufes, für die Gegenwart aufgehört, der Boden des Reiches Gottes zu sein, das vielmehr unter die Völkerwelt gepflanzt ist [1]); aber hiemit hat jener sein Beruf noch nicht sein Ende erreicht [2]). Nur fürs Erste ist es allerdings verblendet und verstockt, so daß es dem Evangelium ungehorsam bleibt; aber Gott führt die Geschichte fort, bis es dereinst als Volk sich bekehren wird. Πωρωσις ἀπο μερους τῳ Ἰσραηλ γεγονεν, ἀχρις οὁ το πληρωμα των ἐθνων εἰςελθῃ και οὑτω πας Ἰσραηλ σωθησεται [3]). Wenn sich der Apostel Röm. 11, 26—27 für dieses μυστήριον, wie er es nennt, auf zwei alttestamentliche Stellen beruft, von welchen die eine [4]) besagt, daß Zion und Israel der Ort sei für die schließliche Heilsoffenbarung, die andere [5]), daß Israels Geschichte in eine Vergebung seiner Sünde ausgehe, vermöge deren jene Heilsoffenbarung erfolge [6]), so werden wir mit der Schrift in Einklang stehen, wenn wir behaupten, daß auch in der neutestamentlichen Zeit Israel insofern Stätte der Heilsgeschichte sei, als, wenn diese einen neuen Fortgang nehmen solle ihrem gottgewollten Ziele entgegen, dies nicht früher geschehe, als bis Israel sich als Volk bekehrt habe [7]). Meyer [8]) sagt nun zwar, daß

1) Matth. 21, 43.
2) Röm. 11, 2.
3) Röm. 11, 25—26.
4) Jes. 59, 20.
5) Jer. 31, 34.
6) Vgl. v. Hofmann, Schriftbew. II, 2 S. 96.
7) Apok. 12, 7—11.
8) Vgl. Commentar über den Brief an die Römer, 4. Ausgabe S. 443.

die Stelle Röm. 11, 26—27 „der jetzt mehrfach erneueten ebionitischen Ansicht von einer auf Grund der prophetischen Weissagung zu erwartenden wirklichen Wiederherstellung Israels nach Canaan schnurstracks" entgegenstehe; aber er wird uns nicht glauben machen wollen, daß er diese Behauptung durch seine exegetischen Ausführungen erwiesen habe; und wenn er hinzufügt: „Nicht Israel nimmt die Kirche auf, sondern die Kirche nimmt Israel auf", so trifft diese Bemerkung unsere Anschauung nicht. Wir wissen auch augenblicklich nicht zu sagen, welcher Theologe sich in der Weise ausgedrückt hätte, daß am Ende der Tage Israel die Kirche aufnehme. Wie wir uns im Einzelnen den endgeschichtlichen Verlauf denken, das haben wir auf Grund der Schrift alten und neuen Testaments an einem anderen Orte zu zeigen versucht [1]).

Doch lassen wir für jetzt den Chiliasmus und wenden wir uns anderen exegetischen Fragen zu! In der Weissagungsschrift des Propheten Amos leugnet Keil jene Gegenüberstellung des Geschickes Judas und Israels zu finden, wie sie manche der neueren Ausleger statuiren zu müssen geglaubt (vgl. bes. S. 228 zu Amos 9, 1). Wenn gegnerischerseits behauptet worden, daß das Wort des Propheten zwar die Sünden in Juda, wie in Israel strafe, aber nur dem Reiche Jerobeams den Untergang ankündige, so verweist Keil auf 2, 5, wo die Verderbung Judas durch Feuer und die Verbrennung der Paläste Jerusalems angekündigt, sowie auf 6, 1, wo ein Wehe sowohl über die Sicheren auf Zion als über die Sorglosen in Samaria ergehe. Es erhelle auch aus Cap. 9, 8—10, daß das „sündige Reich", das vom Erdboden vertilgt werden solle, nicht blos das Zehnstämmereich sei, sondern das in eine Einheit zusammengefaßte Reich Juda und Israel u. s. f. Keil hätte Angesichts der Stellen 6, 14; 7, 10 [2]) nicht in Abrede stellen sollen, daß bei Amos der Ausdruck בית ישראל das Volk des Zehnstämmereiches im Gegensatze zu Juda bezeichne. Auch

1) Vgl. diese Zeitschrift VII, 2.
2) Vgl. Hosea 1, 6—7; Obadja v. 18; Nahum 2, 3.

7, 2 und 7, 5 kann unter dem als קָטֹן bezeichneten יַעֲקֹב unmöglich Gesammtisrael, das Zwölfstämmevolk, sondern nur das Haus Juda gemeint sein, dem erst v. 9 das „Haus Jerobeams" gegenübergestellt wird. Gerade diese Stellen des 7. Kap. hätten unseres Bedünkens Keil den richtigen Weg zur Erklärung der Weissagung 9, 8 ff. zeigen können. Gleichwie nämlich 7, 2 und 7, 5 das Haus Juda „klein" genannt wird im Gegensatz zur stolzen Macht des „Hauses Jerobeams" 7, 9; und wie Jakob dem kleinen das göttliche Erbarmen in Aussicht gestellt wird, das Haus Jerobeams hingegen dem Untergang geweiht, ganz ebenso heißt 9, 8 ff. das Haus Davids dem „sündigen (nördlichen) Reiche" gegenüber eine „verfallene Hütte", die Gott wiederherstellt, während er jenes Reich von der Erde vertilgt. Die fragliche Stelle lautet: Siehe die Augen des Herrn sind wider das sündige Reich, und ich tilge es hinweg von der Oberfläche des Erdbodens, nur daß ich nicht austilge das Haus Jakob, ist der Spruch Jehovas. Denn siehe ich gebiete und schüttle unter allen Völkern das Haus Israel, wie man im Siebe schüttelt und nicht fällt ein Körnlein zur Erde. — An diesem Tage werde ich aufrichten die Hütte Davids, die verfallene und ihre Risse verzäunen, und ihr Zerstörtes werde ich aufrichten und sie bauen wie in der Urzeit Tagen, auf daß sie einnehmen den Ueberrest Edoms und alle Völker, über welche mein Name genannt wurde, ist der Spruch Jehovas, der solches thut. Keil versteht, wie bereits bemerkt, unter dem „sündigen Reich" Gesammtisrael, das Volk und Reich der zehn Stämme nur vorzugsweise. Das „Haus Jakobs", sagt er, sei entgegengesetzt dem sündigen Reiche, aber nicht so, daß der Gegensatz nur im Reiche und Volk läge oder daß „Haus Jakobs" das Reich Juda gegenüber dem Reiche der zehn Stämme bezeichnete; denn בית יעקב sei ganz gleich dem בית ישראל v. 9. Der Gegensatz liege vielmehr in dem Prädikate das sündige Reich. Soweit Reich und Volk Israel sündig sei, solle es vom Erdboden vertilgt werden, aber in dem Volke

sei vermöge seiner göttlichen Erwählung immer noch ein göttlicher Kern, ein heiliger Same, aus welchem der Herr ein neues heiliges Volk und Reich Gottes bilden werde. Haben wir den geehrten Verfasser recht verstanden, so soll die Meinung des Propheten dahin gehen, daß zwar das israelitische Volk, soweit es sündig sei, vernichtet, daß aber ein heiliger Rest durch das Gericht hindurch werde gerettet werden. Es ist dies allerdings ein der alttestamentlichen Prophetie geläufiger Gedanke; aber ihn der vorliegenden Stelle zu entnehmen, dünkt uns ein exegetischer Gewaltstreich. Genau genommen müßte die Keilsche Auslegung, welche die Benennungen ממלכה חטאה, בית יעקב, בית ישראל identifizirt, bei den fraglichen Worten zu dem freilich nichtssagenden Gedanken gelangen: Ich werde vertilgen Israel, nur daß ich Israel nicht vertilgen werde. Keil betont nun zwar, um einen angemessenen Sinn zu gewinnen, den Infinit. absol. הַשְׁמֵד und sagt, die Vertilgung werde keine totale, kein השמיד אשמיד sein. Allein sollte zwischen dieser Redeweise und der unmittelbar vorhergehenden השמיד מעל פני האדמה hinsichtlich der Bedeutung ein Unterschied statuirt werden können? Und wenn dies auch möglich wäre, wird man nicht immer zugeben müssen, daß der Prophet, wenn er den ihm von Keil imputirten Gedanken wiedergeben wollte, sich nicht dunkler und mißverständlicher hätte ausdrücken können? Wir müssen darum dabei bleiben, daß unsere Stelle das verschiedene Geschick des Reiches Juda und des Reiches Israel im Auge habe. Woran anders als an eine Gegenüberstellung dieser beiden Reiche soll man auch denken, wenn es v. 8 heißt: das sündige Königreich tilge ich hinweg; das Haus Jakobs aber tilge ich nicht hinweg; und wenn dann v. 9 hinzufügt, daß das „Haus Israel" werde unter alle Völker zerstreut werden [1]? Somit aber können wir den Sinn der ganzen Stelle nur dahin bestimmen, daß, während das sündige Königreich, das Reich Israel, vertilgt werde, das Haus Davids sich aus seinem Verfalle erhebe, um seine Herr-

1) Vgl. v. Hofmann, Weiss. u. Erf. I, S. 204.

schaft wieder auszudehnen über das ganze Gebiet Davids, über alle die Völker, welche Jehova einst sein genannt.

Doch auch in der Erklärung von v. 12 differiren wir von dem geehrten Verfasser. Keil versteht nämlich den Sinn dieses Verses dahin, daß der durch die göttlichen Gerichte hindurchgerettete Rest der Edomiter und alle diejenigen Völker von Israel werden eingenommen, d. h. dem wiederaufgerichteten Reiche Davids, dem messianischen Reiche werden einverleibt werden, über welche der Name Jehovas genannt sein d. h. denen der Herr sein göttliches Wesen kundgethan, denen er sich als Gott und Heiland bezeugt haben wird. Es handelt sich hier vor Allem um den Sinn der Redeweise נקרא שם פ' על־פ'. Vergleicht man die Stellen [1]), an welchen sich dieselbe noch findet, so erhellt, daß sie nicht zunächst ein Verhältniß innerlicher Zugehörigkeit bezeichnet, sondern auf ein Besitz- und Eigenthumsrecht hinweist. Der Name des Herrn wird über Jemand genannt, heißt: der Herr steht im Verhältniß des Eigenthümers zu ihm; er ist dem Herrn zugehörig. Was Keil sowohl Am. 9, 12 als Deut. 28, 10 in der fraglichen Redensart findet, ist lediglich in sie eingetragen. Die andere Frage, um die es sich handelt, ist die, ob נִקְרָא als Perfektum oder als Futurum zu fassen ist. Keil ist letzterer Meinung und sagt, נקרא erhalte durch den Hauptsatz die Bedeutung des Fut. Exact., wie Deut. 28, 10. Allein was die deuteronomische Stelle betrifft, so ist sie deßhalb nicht beweiskräftig, weil dort, wie z. B. auch Jer. 14, 9 נקרא vermöge seiner Stellung im Satze Participium ist. Ebensowenig trägt die Berufung auf Ewalds Grammatik 346 e etwas aus, da die dort angeführten Stellen Jes. 16, 12; Zeph. 2, 2 mit der unsrigen gar nichts gemein haben. Wäre an unserer Stelle die futurische Fassung am Platze, so müßte unseres Bedünkens nothwendig יִקָּרֵא stehen. Müssen wir darum die perfektische Fassung mit Hitzig, Baur, v. Hofmann

1) 2. Sam. 12, 28; Jes. 63, 19; Jer. 7, 10. 11; 15, 16; 14, 9; Deut. 28, 10.

für die sprachlich allein zulässige erklären, so auch für die sachlich allein passende, da das נקרא dem כִּימֵי עוֹלָם, hinter dem es steht, offenbar entsprechen muß [1]). Wir bleiben sonach bei dem oben von uns angegebenen Sinn der Stelle, nach welchem dieselbe aussagt, daß das davidische Reich sich aus seinem Verfalle erheben werde, um die Herrschaft über das ganze ehemalige Gebiet Davids wieder auszudehnen, über alle die Völker, welche Jehova einst sein genannt [2]). Freilich können wir uns nun auch in der Erklärung der Stelle Act. 15, 16—17, wo der Apostel Jakobus aus unserer Weissagung ein prophetisches Zeugniß dafür entnimmt, daß die Heiden ohne Beschneidung in das Reich Gottes aufgenommen werden sollen, Keil nicht anschließen. Denn wenn er sagt, Jakobus citire die Worte des Amos aus dem Grunde als entscheidend für die unter den Aposteln verhandelte Streitfrage, weil er in den Worten: παντα τα ἐθνη, ἐφ' οὑς ἐπικεκληται το ὀνομα μου ἐπ' αὐτους, das geweissagt gefunden, was Petrus erzählt habe, nämlich daß sich der Herr aus den Heiden ein Volk ἐπι τῳ ὀνοματι αὐτου angenommen, d. h. weil er das Genanntwerden des Namens des Herrn über den Heiden von der Ertheilung des h. Geistes an sie verstanden, so ist hieran nur so viel richtig, daß die Beweiskraft der prophetischen Stelle allerdings in den Worten כל־הגוים אשר נקרא שמי עליהם liegt; die Deutung dieser Worte aber ist, von anderen Gegengründen ganz abgesehen, wie dem Zusammenhang der prophetischen Stelle aufgezwungen, so auch der Meinung des Apostels selbst entgegen, der ja nach den LXX, welche das נִקְרָא perfektisch fassen, citirt. Wir bleiben deßhalb bei der von Keil abgewiesenen Meinung, daß der Nerv der apostolischen Argumentation auf dem Gedanken beruht, daß, gleichwie die Zugehörigkeit der unterworfenen heidnischen Völker zu dem Reiche Davids und Salomos lediglich durch ihren Gehorsam gegen Jehova, nach dem sie benannt, dessen Eigenthum sie genannt

1) Vgl. v. Hofmann a. a. O. z. d. St. u. die Uebersetzung der LXX.
2) Ps. 60, 9—10.

waren, bedingt gewesen, so nun auch die Heiden, nachdem mit Christi erster Erscheinung eine vorläufige Aufrichtung der verfallenen Hütte Davids erfolgt ist, nicht erst zur Einhaltung des mosaischen Gesetzes verpflichtet zu werden brauchen, sondern lediglich durch ihren Glaubensgehorsam gegen den Gott Israels und seinen Gesalbten zu Gliedern der neutestamentlichen Gemeinde werden. Wenn Keil bemerkt, daß bei dieser Fassung die Beweiskraft der prophetischen Stelle nur in dem liege, was sie nicht aussage, nämlich darin, daß sie über die Beschneidung als Bedingung der Aufnahme schweige, so ist zu entgegnen, daß das, worüber die Stelle „schweigt", zu erwähnen nicht nöthig war, da, wenn von Zugehörigkeit heidnischer Völker zum Reiche Davids die Rede ist, die Art und Weise dieser Zugehörigkeit im Unterschied von der israelitischen, sich ganz von selbst versteht.

Wenn übrigens Keil denjenigen Auslegern gegenüber, welche eine Gegenüberstellung von Israel und Juda bei dem Propheten Amos statuiren, darauf hinweist, daß nicht blos über Samarien, sondern ebenso über Zion die Drohweissagung des Propheten ergehe, so ist diese Bemerkung an sich ganz richtig. Allein wenn wir jene Entgegenstellung behaupten, so geht unsere Meinung nicht dahin, daß Juda von dem Gericht werde verschont bleiben, sondern nur dies sagen wir, daß die Gerichtsweissagung über Israel in anderer Weise ergeht als über Juda, sofern die Möglichkeit schließlichen Heiles immer an das Reich Juda gebunden bleibt, während das Reich Israel in seiner Losgelöstheit von dem Tempel Jehovas und dem davidischen Königthum keinerlei Hoffnung des Heiles nach dem Gerichte hat.

Gegen das sündige Reich Juda wendet sich Michas prophetisches Wort. Da es uns zu weit führen würde, wollten wir auf alle sprachlichen und sachlichen Schwierigkeiten, welche sich bei der Erklärung dieses Propheten darbieten, eingehen, so beschränken wir uns auf die Besprechung Einer Stelle, nämlich der berühmten Weissagung 5, 1, und zwar der Schlußworte derselben: ומוצאותיו מקדם. Die Stelle lautet: Du aber, Bethlehem Ephrata, klein, um zu sein unter den Bezirken Judas, aus dir wird mir hervorgehen Einer, ein Herrscher zu sein über Israel und seine Hervorgänge sind seit Alters her, seit unvordenklicher Zeit. Keil vindicirt vor Allem dem מוֹצָאוֹת die Bedeutung „Ausgänge", da die Bedeutung „Oerter des Ausgehens" zu dem Prädikate מימי עולם nicht passe. Auch werde die Bedeutung „Ausgangsort" durch das correlate ממך d. h. durch Bethlehem nicht gefordert, weil bei Bethlehem nicht der Begriff der Stadt oder der Oertlichkeit, sondern der der Einwohnerschaft vorwalte und überhaupt der Gegensatz zwischen Hemistich a und b nicht in dem Begriff des Ortes liege, sondern in der Unbedeutendheit Bethlehems als Ausgangsort für den, dessen Ursprünge in den Tagen der Ewigkeit liegen. Was die Bedeutung von קֶדֶם und יְמֵי עוֹלָם betrifft, so sollen diese Ausdrücke nach Keil nicht nur die graue Vorzeit (Micha 7, 14 u. 20), sondern wie Prov. 8, 22 und 23 auch die Ewigkeit vor Erschaffung der Welt bezeichnen. Letztere Bedeutung sei hier am Platze. Da nämlich das Hervorgehen aus Bethlehem den Begriff der Herkunft involvire, so dürfe man auch מוֹצָאוֹת nicht auf das Hervortreten des geweissagten künftigen Herrschers in der Vorzeit oder auf die Offenbarung des Messias als Maleach Jehovas schon in der Patriarchenzeit beschränken, sondern müsse es so verstehen, daß es den Ursprung desselben wenigstens mit aussage. Der Ursprung des gottgleichen Engels des Herrn liege aber nicht in der Vorzeit, sondern vor der Erschaffung der Welt in der Ewigkeit. Hiernach dürfe man die Worte מִימֵי עוֹלָם , מִקֶּדֶם auch nicht auf die Vorzeit beschränken und den Begriff der Ewigkeit im engeren Sinne nicht ausschließen. Den Gedanken der ganzen Stelle faßt Keil in den Satz zusammen: Der künftige Herrscher Israels, dessen Ausgänge in die Ewigkeit hineinreichen, soll aus dem unbedeutenden Bethlehem hervorgehen, wie sein Ahn, der König David. Prüfen wir diese Argumentation des geehrten Verfassers im Einzelnen! Es kann zunächst keinem Zweifel unterliegen, daß מוצאות durch „Ausgänge", „Hervorgänge" wiederzugeben ist. Was nun aber die Erklärung von מִקֶּדֶם und מִימֵי

עוֹלָם anlangt, so können wir dem geehrten Verfasser nicht beistimmen, wenn er die Präposition מִן in der zweiten Vershälfte ganz in derselben Weise wie das מִן in dem מִמְּךָ der ersten Vershälfte auffaßt und durch קֶדֶם und יְמֵי עוֹלָם „die Ewigkeit vor Erschaffung der Welt" bezeichnet wähnt. Denn es bleibt unbestritten wahr, was zunächst gegen jene Fassung des מִן eingewandt worden, daß sich das Ausgehen aus der Vorzeit dem Ausgehen aus Bethlehem, also jene Zeit diesem Orte ebenso wenig gegenüberstellen lasse, als Bethlehem der Ewigkeit. Man wird deßhalb nicht umhin können, das מִן der ersten Vershälfte als das des Ortes, das der zweiten als das der Zeit aufzufassen. Keils angestrengte Versuche, dem Unpassenden jener Gegensätze zu entgehen, scheinen uns nichts zu verfangen. Auf die Stellen Provv. 8, 22 und 23 kann sich dann Keil, um für קֶדֶם und ימי עולם die Bedeutung der Ewigkeit zu gewinnen, deßhalb nicht berufen, weil jene Stellen sowohl sprachlich als sachlich ganz anders geartet sind als die vorliegende. Es liegt doch wahrlich am nächsten, Micha 7, 14 (ימי עולם) und 7, 20 (ימי קדם) zu vergleichen! Freilich soll sich nun nach Keil aus anderweitigen Gründen ergeben, daß man die מוצאות dessen, um den es sich handelt, nicht blos in der grauen Vorzeit, sondern in der Ewigkeit zu suchen habe. Allein auch dies können wir nicht zugeben. Denn mag immerhin מוצאות nicht blos auf das „Hervortreten", sondern auch auf den „Ursprung" und die „Herkunft" hinweisen, so folgt daraus noch lange nicht, daß man die in Frage stehenden Ausdrücke von der Ewigkeit zu verstehen habe. Keil gewinnt den Begriff der Ewigkeit auch nur dadurch, daß er den מלאך ה׳ herbeizieht, in welchem er bekanntlich die zweite Person der Trinität, den λόγος vermuthet. Was aber unsere Stelle, welche von dem Erscheinen des rechten Davidssohnes und seinem Hervorgehen aus Bethlehem redet, mit dem מלאך ה׳ zu thun habe, ist nicht abzusehen; und selbst wenn die „Offenbarungen des Messias als Maleach Jehovas" herbeizuziehen wären, so müßte es erst als erwiesen gelten, daß der Maleach nicht

ein erschaffener Engel, sondern Jehova, der offenbare Gott selber sei. Dies aber steht ebenso wenig fest, als die Vorstellung von der „göttlichen Natur" des erwarteten Davidssohnes „zur Zeit des Micha dem prophetischen Bewußtsein" geläufig war. Haben wir Recht mit dem Gesagten, so werden wir die fraglichen Ausdrücke nicht zugleich auf die Vorzeit und auf „die Ewigkeit im engeren Sinne" beziehen, sondern nur auf die erstere, und werden ferner den künftigen Herrscher Israels nicht als Einen, „dessen Ausgänge in die Ewigkeit zurückreichen", von dem Propheten bezeichnet finden, sondern einfach als Nachkommen eines Geschlechtes, das schon lange bestanden hat, ehe es dazu kommt, daß er aus ihm hervorgeht. Wie ein Gewächs gleichsam immer neu ansetzt, bis es endlich ausgeht in die Krone, so wird das Geschlecht Davids viele Ansätze gemacht haben, seinen König aus sich hervorgehen zu lassen, bis er endlich erscheint. Dies ist der einfache und wie uns scheint, zusammenhangsgemäße Sinn der Stelle.

Wenn Ref. nunmehr auf die Stelle Sach. 6, 1 ff. eingeht, so thut er dies, um die in seinem am Schlusse des vorigen Jahres erschienenen Programme [1]) gegebene Erklärung dieser Stelle noch nachträglich auch der Auslegung Keils gegenüber zu rechtfertigen. Um den Leser zu orientiren, geben wir den Hauptinhalt der Stelle in der Kürze an. Der Prophet sieht vier Wagen hervorkommen, von welchen jeder mit Rossen besonderer Farbe bespannt ist; der erste mit rothen, der zweite mit schwarzen, der dritte mit weißen, der vierte mit gefleckten-starken. In der Rede des deutenden Engels wird nun aber der Wagen mit den rothen Rossen gar nicht weiter erwähnt, während sich der Wagen mit den gefleckten-starken Rossen in zwei Gespanne zu besondern scheint. Wir lesen v. 6 ff., daß der Wagen mit den schwarzen Rossen nach dem Nordlande gehe; der mit den weißen eben dahin; daß die gefleckten Rosse nach dem Südlande zögen, und die starken die ganze Erde durchwanderten. Es fragt sich, wie die Differenzen zwischen v. 2 und 3 einerseits und v. 6 und 7

1) Vindiciae Danielicae, Dorpati Livonorum 1866.

andererseits zu lösen seien. Manche Ausleger geben weder eine Weglassung des Wagens mit den rothen Rossen (v. 2), noch ein Auseinandergehen des vierten Gespannes (v. 3) in zwei (v. 6 und 7) zu, sondern helfen sich entweder durch die Vermuthung, daß bei v. 6 durch Nachlässigkeit אמצים weggelassen und in v. 7 אמצים Schreibfehler für אדמים sei (Hitzig; Maurer); oder durch die Behauptung, daß das Prädikat אמצים starke (v. 3) sich auf alle Rosse an den vier Wagen beziehe und in v. 7 unter den starken Rossen die rothen des ersten Wagens zu verstehen seien (Hengstenberg); oder endlich durch die Annahme, daß אֲמֻצִּים für eine erweichte Form von חֲמֻצִּים zu halten und dieses nach Jes. 63, 1 durch hochroth zu erklären sei (Rosenmüller, Ewald, Bunsen, Köhler). Mit Recht weist Keil alle diese Versuche, die angedeuteten Schwierigkeiten zu lösen, zurück und erkennt seinerseits an, daß in der von dem angelus interpres gegebenen Deutung des Gesichtes das Ausziehen des Gespannes mit den rothen Rossen übergangen und das Gespann mit den gefleckten, starken Rossen in zwei Gespanne, das eine mit gefleckten, das andere mit starken Rossen, zerlegt sei. Wenn er sich nun aber auch gegen die schon von mehreren älteren Auslegern vertretene, von einer Anzahl der neueren (Hofmann, Baumgarten, Auberlen, Delitzsch, Zündel, Schlier, Kliefoth) adoptirte Beziehung der vier Wagen auf die vier danielischen Weltreiche erklärt, so scheinen uns seine Gegenargumente nicht stichhaltig. Gehen wir der Wichtigkeit wegen, welche uns die vorliegende Stelle für die Authentie des Buches Daniel zu haben scheint, ausführlicher auf die Keil'sche Argumentation ein! Schon die von dem Engel gegebene Vergleichung der vier Wagen mit den vier Winden des Himmels, die auf vier Weltgegenden hinweisen, aber nicht auf vier nacheinander entstehende Weltreiche, spreche, sagt Keil, gegen jene Beziehung. Aber auch die Farbe der Rosse stehe derselben entgegen. Selbst Kliefoth gestehe zu, daß hinsichtlich der Rosse und ihrer Farben ein durchgreifender Gegensatz zwischen unserer und der ersten Vision (Sach. 1, 7—17) stattfinde, daß nämlich dort den Rossen die Farbe derjenigen

Weltreiche aufgeprägt sei, wohin sie gesendet würden, hier dagegen die Farbe der Weltreiche, woher sie kämen, um über die anderen das Gericht zu bringen. Solle aber in den Farben die Signatur der Weltreiche abgebildet sein, so hätten sie in beiden Visionen den Reichen zu entsprechen, an oder in welchen die Reiter und die Wagen ihre Mission auszurichten gehabt. Habe sich dagegen die Farbe nach Inhalt und Zweck der Vision gerichtet, so daß dieser durch sie angedeutet gewesen, so könne sie nicht den Charakter der Weltreiche abbilden. Beide Argumente scheinen uns gegen die in Frage stehende Erklärung nichts zu verfangen. Dem was v. 5 betrifft, wo der Prophet die Wagen mit den vier Winden des Himmels vergleicht, die da ausgehen, nachdem sie von dem Herrn der ganzen Erde, vor welchen sie sich gestellt, ihre Befehle empfangen, so liegt es doch auf der Hand, daß hier das tertium comparationis in der Dienstbereitschaft liegt, kraft deren jene Wagen, ähnlich den vier Winden des Himmels, der eine dahin, der andere dorthin ziehen, um auszurichten, wozu sie gesandt sind. Wenn Keil weiter auf jenes Zugeständniß Kliefoths hinsichtlich der Verschiedenheit in der ersten und vierten Vision hinweist, so erwiedern wir, daß nach unserer Meinung diese beiden Visionen gar nichts mit einander zu thun haben. Kliefoth hat hier confundirt, was auseinanderzuhalten ist. Kap. 1 bringen Reiter auf rothen, gesprenkelten und weißen Rossen unter Anführung eines Reiters auf rothem Roß Nachrichten über die Weltlage. Hier gehen nach einander Wagen mit rothen, schwarzen, weißen, gefleckten · starken Rossen aus, um Jehovas Zorngeist in die Welt zu tragen. Jene Vision auf die vier danielischen Weltreiche zu deuten, dürfte ebenso unthunlich sein, als sich diese Deutung an unserer Stelle unabweisbar aufdrängt. Freilich meint Keil, wenn in den Farben die Signatur der Weltreiche abgebildet sein sollte, so müßten sie den Reichen entsprechen, an welchen die Wagen ihre Mission auszurichten gehabt. Allein in das Zwingende dieser Folgerung vermögen wir uns schlechterdings nicht zu finden, und es will uns bedünken, daß man mit ganz demselben, ja mit größerem Rechte sagen kann, daß, wenn die Farben den Welt-

reichen entsprechen sollen, sie den Reichen conform sein müssen, von welchen die Wagen ausgehen. Keil scheint zu jener Behauptung nur dadurch zu gelangen, daß er die Farbe immer gleich in Beziehung zur Mission der Wagen setzt. Daß aber in unserer Vision die Farben mit dem Zwecke der Sendung der Wagen gar nichts zu thun haben, das scheint uns daraus hervorzugehen, daß sich ganz abgesehen von den Farben, sowohl aus dem Bilde, unter welchem die den Zorngeist Gottes tragenden Gewalten in dem Gesichte veranschaulicht sind, als aus der Beschaffenheit des Ortes, von dem sie ausgehen, die Art und Weise ergibt, wie sie ihre Sendung erfüllen. Schon Marck hat unter Vergleichung von Stellen wie Jo. 2, 5; Micha 5, 9; Nah. 3, 2; Haggai 2, 23 mit Recht darauf hingewiesen, daß unter den Wagen Kriegswagen zu verstehen sind; und auf Krieg deutet auch der Ausdruck הָרֵי נְחֹשֶׁת; denn wenn die Berge, zwischen welchen die Wagen hervorkommen, als eherne bezeichnet werden, so geschieht dies nicht, „um die unerschütterliche Festigkeit der Stätte, da der Herr wohnt und sein Reich gegründet hat", anzudeuten, sondern deßhalb geschieht es, weil dieses Metall „das rechte Kriegsmetall" ist. Hat es nun damit seine Richtigkeit, daß sämmtliche Wagen die Aufgabe haben, durch Verhängung von Krieg den Zorngeist Gottes in die Welt zu tragen, so werden die verschiedenen Farben nicht auch noch die Art der Mission versinnbildlichen sollen. Es muß einen anderen Grund haben, warum die Wagen, welche sämmtlich Kriegsgewalten vorstellen, der eine durch diese, der andere durch jene Farbe der Rosse von einander unterschieden werden. Vergleicht man nun die danielischen Gesichte von den Weltreichen, so tritt Alles in das schönste Licht. Mit Recht sagt Zündel [1]), daß die Aehnlichkeit des letzten Pferdepaares am schnellsten in die Augen falle. Sie heißen בְּרֻדִּים אֲמֻצִּים, gefleckte, starke Pferde. Erinnert diese Bezeichnung nicht auffallend an Daniel 2, 40. 41: Das vierte Reich wird stark sein wie

1) Kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniel S. 251.

Eisen; ganz so wie das Eisen Alles zertrümmert und zerschlägt, wird es alles dieses zerhämmern und zertrümmern (אֲמֻצִּים); daß du aber geschaut hast die Füße und die Zehen, zum Theil von Töpferthon und zum Theil von Eisen, — es wird sein ein getheiltes Reich, und von der Härte des Eisens wird in ihm sein, weil du geschauet hast das Eisen durchmischt mit lehmigem Thon (בְּרֻדִּים). Aber auch in den zwei voraufgehenden Farben tritt uns dieselbe Aehnlichkeit mit den voraufgehenden Reichen Daniels entgegen. Denn nach der treffenden Bemerkung Hofmanns bildet das weiße Paar zu dem schwarzen einen ähnlichen Gegensatz des Leichten und Schwerfälligen, wie der leichtfüßige Ziegenbock zu dem feststehenden Widder (Dan. 8, 20 ff.), als welchen Daniel Alexander dem Perserreich gegenübergestellt, und wie der springende macedonische Panther zu dem schwerfälligen medopersischen Bären (Dan. Kap. 7). Endlich weist die rothe Farbe des ersten Rossepaares, welche zugleich Farbe des Menschen und des Goldes ist, auf das erste Weltreich Daniels, welches ebenso durch das Bild des Goldes und des menschlichen Hauptes dargestellt wird (Dan. 2, 32).

Doch nicht allein die Verschiedenheit der Farben erklärt sich bei der Bezugnahme auf die danielischen Weissagungen, sondern ebenso die sonstigen Aussagen über die Wagen. Bezeichnen nämlich die schwarzen Rosse das medopersische Weltreich, die weißen das griechische, so begreift es sich, wenn es heißt: Woran die schwarzen Rosse sind, die ziehen ins Land des Nordens und die weißen hinter ihnen drein, denn das medopersische Reich hat dem babylonischen in Mesopotamien, das griechische dem medopersischen, an dessen Stelle es getreten, den Untergang gebracht. Ferner erklärt sich auch nur aus den danielischen Gesichten der Umstand, warum die rothen Rosse in der Rede des deutenden Engels weggelassen werden und das vierte Gespann, das der Prophet geschaut, in zwei auseinandertritt. Das erste der danielischen Weltreiche, das babylonische, war, da es seine Mission bereits erfüllt und den schwarzen Rossen des Perserreiches gewichen

war, für Sacharja nicht mehr Gegenstand der Weissagung; darum bleibt es im Fortgang des Gesichtes weg. Es ist dieses Reich, wie Zündel richtig sagt, für Sacharja, zu dessen Zeit es schon der Vergangenheit angehörte, nur noch die Unterlage der Weissagung, aber als solches nicht mehr im Gesichtsfelde der Zukunft, während es bei Daniel noch ebenso wie die andern drei auch seinem Ausgang nach Object der Weissagung ist. Was endlich jene Zerlegung des vierten Wagens in zwei Gespanne betrifft, so darf man sich, um dieselbe zu verstehen, nur daran erinnern, daß, nachdem Dan. Kap. 2 u. 7 die vier Weltreiche, das babylonische, das medopersische, das griechische, das römische vorgeführt worden, in Kap. 8 ein neues Reich zwischen das dritte und vierte tritt, welches mit letzterem die auffallendste Aehnlichkeit hat. Dieses Reich, das seleucidische des Antiochus Epiphanes, das Vorbild und der Vorläufer des römischen, ist unter den gefleckten Rossen v. 6 zu verstehen. Durch gefleckte Rosse wird es versinnbildlicht, nicht „um den zersprengten Charakter des Diadochenreiches" oder „die schillernde, falsche Gestalt des Antiochus" anzudeuten, sondern wegen seiner Verwandtschaft mit dem römischen, denn gleich diesem ist es durch Mischung der verschiedenartigsten Elemente entstanden. Auch der Umstand, daß es von den gefleckten Rossen heißt, sie seien nach dem Südland gezogen, stimmt zu Antiochus Epiphanes, sofern „keine der früheren Weltmächte ihre entscheidende Richtung nach Süden (Ägypten) genommen wie dieser Herrscher". Wenn endlich in der Rede des deutenden Engels die die römische Kriegsgewalt darstellenden Rosse ausschließlich stark genannt werden, und von ihnen gesagt wird, sie hätten die ganze Erde durchzogen, so erinnert man sich, daß bei Daniel (2, 40) das vierte Weltreich vorzugsweise stark heißt, und daß es nach Dan. 7, 23 „mächtiger sein wird als alle Reiche, und alle Länder zertreten". Und so scheinen sich denn bei der Bezugnahme auf die danielischen Weissagungen alle Schwierigkeiten der vorliegenden Stelle in befriedigender Weise zu lösen. Aber Keil behauptet nun, daß, wenn man die Aussage des Engels über die Bestimmung der Wagen ins Auge

fasse, die Versuche, welche gemacht worden seien, um die Farbe der Rosse mit den Weltreichen zu combiniren, vollends die Unhaltbarkeit dieser Ansicht zeigten. Wenn man behaupte, daß der Engel über die Wagen mit den rothen Rossen deßhalb nichts sage, weil das babylonische Reich seine Aufgabe, die Vernichtung des assyrischen Reiches schon vollbracht habe, so vergesse man, daß auch das persisch-medische Weltreich seine Aufgabe, die Vernichtung des babylonischen Reiches, damals schon vollbracht gehabt habe, folglich auch das Gespann mit den schwarzen Rossen in der Deutung hätte unerwähnt bleiben sollen. Einen ähnlichen Einwand hat schon Köhler erhoben. Von Bedeutung ist er nicht. Unsere Entgegnung gründet sich auf v. 8. Dort lesen wir, der Engel habe den Propheten angerufen und zu ihm gesagt: Siehe, die da ausziehen ins Land des Nordens, haben meinen Geist zur Ruhe gebracht im Lande des Nordens. Es ist richtig, was Keil sagt, daß diese Aussage über die ins Nordland ziehenden Rosse auch von den übrigen Gespannen gelte, daß diese nämlich auch den Geist Jehovas dahin zu tragen haben, wohin sie ausziehen. Allein warum ist dies nun gerade von den ins Nordland ziehenden Rossen sonderlich hervorgehoben? Bei Keil sucht man vergebens nach einer befriedigenden Antwort auf diese Frage. Denn der Satz, den er aufstellt, daß bei allen diesen Gesichten die Deutungen des Engels keine vollständige Erklärung aller einzelnen Züge des Geschauten zu geben bezweckten, sondern nur Winke und Erläuterungen über einige Hauptzüge, aus welchen sich die Bedeutung des Ganzen erschließen lasse; daß also auch an unserer Stelle der Engel sich darauf beschränke, individualisirend Einzelnes zu deuten —, dieser Satz hilft uns, dessen ganz zu geschweigen, daß er uns nicht einmal richtig erscheint, im vorliegenden Falle nicht aus der Verlegenheit. Denn man fragt immer wieder, warum von den verschiedenen Rossepaaren gerade die ins Nordland ziehenden durch jene Bemerkung ausgezeichnet werden. Die Stelle hat offenbar nur dann einen Sinn, wenn man הֵנִיחוּ perfektisch faßt und unter den ins Nordland ziehenden den Wagen mit den schwarzen Rossen ver-

steht. Dann stellt sich die Sache so, daß der Engel den Propheten, nachdem er ihn über die Bestimmung der Wagen belehrt (v. 6 u. 7), noch ausdrücklich darauf aufmerksam macht, daß eines von den Gespannen seine Bestimmung bereits erfüllt habe. Thun wir nun Recht daran, die danielischen Gesichte zu vergleichen und die schwarzen Rosse von der medopersischen Kriegsgewalt zu verstehen, so dient gerade dieser 8. Vers dazu, den Propheten zu orientiren und über die Bedeutung der Vision aufzuklären, indem er ihn an das erinnert, was als zu seinen Lebzeiten geschehen in seinen Folgen ihm vor Augen liegt, an die Niederwerfung des babylonischen Weltreiches durch Cyrus. Die Thatsache also, aus der Keil nach dem Vorgange von Köhler jenen Einwand gegen die auch von uns vertretene Auslegung der vorliegenden Stelle hernimmt, ist nach unserer Erklärung ausdrücklich und mit gutem Grunde in der Vision hervorgehoben. In der That ist es ein absonderliches Verlangen, daß in der Rede des deutenden Engels auch der Wagen mit den schwarzen Rossen hätte übergangen werden sollen. Stand doch gerade das persische Reich zur Zeit des Propheten in vollster Blüthe und mußte dasselbe doch für ihn ganz ebenso noch Gegenstand der Weissagung sein, wie seiner Zeit das babylonische für Daniel.

Aber eine noch größere Schwierigkeit soll nun der Deutung der Farben der Rosse von den Weltreichen nach Keil aus der Aussage über die Orte erwachsen, wohin die Gespanne ausziehen. Wenn man, argumentirt Keil, den Grund dafür, daß nicht nur die schwarzen Rosse (der medopersischen), sondern auch die weißen (der griech. maced. Weltmonarchie) nach dem Nordlande (Mesopotamien) ausziehen, darin finde, daß nicht nur das babylonische Reich, sondern auch das medopersische Reich daselbst seinen Sitz gehabt, so lasse sich damit das Ausziehen der gesprenkelten Rosse in das Südland (Ägypten) nicht zusammenreimen. „Wenn der vierte Wagen dem vierten Weltreiche bei Daniel d. i. dem römischen Reiche entspräche, so hätte, da dieses Weltreich das Gericht an der macedonisch-griechischen Weltmonarchie vollzog, dieser Wagen doch nur nach dem Sitze dieser Monarchie

ausgehen können. Dieses war aber nicht Aegypten das Südland, sondern Innerasien, Babylon, wo Alexander mitten in seinen Unternehmungen zur festen Gründung seiner Monarchie starb.“ Obgleich dieses Argument zunächst nicht unsere, sondern nur die Kliefoth'sche Auslegung trifft, welche allerdings bei ihrer Beziehung der gefleckten Rosse auf die erste Phase der römischen Weltmonarchie das Ausgehen derselben nach dem Südlande Aegypten nicht genügend zu erklären vermag, so müssen wir doch gleich hier zur Vertheidigung unserer Ansicht von den vier Wagen eine Bemerkung einschieben. Keil scheint nämlich, wie Köhler, der Meinung zu sein, als fänden die Ausleger, welche die Farben der Rosse auf die vier Weltreiche deuten, den Gedanken der Vision darin, daß sie das Gericht darstellen wolle, welches über die Weltreiche dergestalt ergehe, daß das eine Reich das andere zerstöre. Diese Meinung aber ist eine falsche. Nicht den allmälichen Untergang der Weltmacht will das Gesicht aufzeigen, sondern den tröstlichen Gedanken will es dem Propheten ans Herz legen, daß, wenn jetzt und fernerhin eine Kriegsgewalt nach der andern aufkomme, sich damit nur der Wille des der Völkerwelt wegen ihrer Feindschaft wider sein Volk zürnenden Gottes vollbringe, der da selbst die Gewalten entsende, dem jene Kriegsmächte dienen müssen, sein Zorngericht zu vollstrecken [1]). Ist dies der Grundgedanke, von welchem aus man die einzelnen Züge der Vision zu verstehen hat, so verlieren die meisten der gegen die Beziehung der Wagen auf die danielischen Weltreiche vorgebrachten Bedenken ihre Bedeutung.

Wenn Keil weiter bemerkt, daß diejenige Auslegung, welche die gefleckten Rosse auf das kleine „Zwischenweltreich“ des Antiochus Epiphanes deute, den Propheten sowohl mit der Danielischen Darstellung der Weltreiche als mit dem geschichtlichen Sachverhalte in Widerspruch bringe, wornach Antiochus Epiphanes und seine Macht nicht die Bedeutung eines eigenen Weltreiches habe, so ist darauf zu erwiedern, daß jenes Reich des Antiochus sowohl nach der danielischen Darstel-

1) Vgl. Hofmann a. a. O. S. 602 und mein Programm S. 14.

lung als nach geschichtlichem Sachverhalte zwar allerdings „Auswuchs einer anderen Weltmonarchie," nämlich der griechisch-macedonischen ist, nichtsdestoweniger aber die Stellung, wenn auch nicht eines Weltreiches im strengen Sinn des Wortes, so doch einer selbständigen Macht einnimmt. Als solche erscheint jenes Reich in unserer Vision. Um übrigens seine große Bedeutung für die Geschichte des Reiches Gottes zu würdigen, darf man nur den zweiten Theil des Propheten Daniel (Kap. 8—12) vergleichen, der von der Schilderung des Königs aus Javan beherrscht ist. Doch Keil führt noch ein Kliefoth'sches Argument ins Feld, nach welchem Sacharja, wenn er mit den gefleckten Rossen den Antiochus Epiphanes hätte bezeichnen wollen, auch deßhalb mit der Danielischen Darstellung in Conflikt gekommen wäre, weil ja diese das seleucidische Reich in Uebereinstimmung mit der geschichtlichen Erfüllung als Ausläufer des griechischen Weltreichs betrachte. Indem nämlich der Prophet, ebenso wie Daniel, vier Weltmonarchien zähle, lasse er die gefleckten Rosse nicht vor dem dritten, sondern vor dem vierten Wagen erscheinen, und nehme auch die gefleckten Rosse ausdrücklich mit den starken zusammen und verbinde also unläugbar die gefleckten Rosse mit der römischen Weltmonarchie. Hätte er also unter den gefleckten Rossen den Antiochus Epiphanes verstanden wissen wollen, so würde er in Widerspruch mit Daniel und mit dem geschichtlichen Erfolge den Antiochus Epiphanes nicht als Auswuchs der dritten, griechisch-macedonischen, sondern als erstes Glied der vierten, römischen Weltmonarchie hingestellt haben. Natürlich fällt es uns nicht ein, irgendwie in Abrede stellen zu wollen, daß das Reich des Antiochus aus der griechischen Weltmonarchie hervorgegangen sei. Warum nun aber trotzdem dieses Reich in unserer Vision durch die gefleckten Rosse versinnbildlicht wird und so mit der römischen Weltmacht zusammengeschlossen, ja gleichsam als deren erstes Glied erscheint, darauf haben wir oben bereits hingewiesen. Es hat dies seinen Grund in der Aehnlichkeit beider Reiche, welche nicht nur eine äußere, sondern ebenso eine innere ist. Wie groß namentlich letztere sei, das wird man gewahr, wenn man Dan. Kap. 7, wo der letzte König der römischen Weltmonarchie, mit Dan. Kap. 8, wo Antiochus Epiphanes geschildert wird, vergleicht. Diese Schilderungen stimmen selbst dem Wortlaute nach so genau mit einander überein, daß bekanntlich viele der neueren Ausleger der Meinung sind, daß in beiden Kapiteln ein und derselbe Herrscher gezeichnet sei, nämlich Antiochus Epiphanes. In Wahrheit ist letzterer das Vorbild und der Vorläufer jenes römischen Weltherrschers.

Nachdem wir bisher dem geehrten Verfasser in seiner Polemik gegen die althergebrachte Beziehung unserer Vision auf die danielischen Weltreiche gefolgt sind, so erübrigt uns noch, den Auslegungsversuch, den er selbst macht, zu beleuchten. Keil geht davon aus, daß daß Land des Nordens d. h. das Gebiet der Euphrat- und Tigrisländer, und das Land des Südens d. h. Aegypten als die beiden Hauptsitze der Israel feindlichen Weltmacht genannt seien, Aegypten einer- und Assur-Babel andererseits. Beachte man, fügt er hinzu, diese Zusammenstellung, so verliere die Hypothese, daß unsere Vision die Geschicke der vier Weltmonarchien abbilde, allen Boden. — Nehmen wir diese Deutung des Nord- und Südlandes, so unwahrscheinlich uns dieselbe auch aus den verschiedensten Gründen erscheint, vorläufig für richtig an und sehen wir gleich zu, wie Keil mit den sonstigen Aussagen über die Wagen zurechtkommt! Wir lassen seine Exposition wörtlich folgen. Er sagt: Ins Nordland, den einen Repräsentanten der heidnischen Weltmacht, gehen zwei Wagen, zuerst die schwarzen Rosse — den Hunger als eine der großen Plagen Gottes, mit welchem die Gottlosen gestraft werden, dahin zu bringen. — Hinterdrein folgen die weißen Rosse, andeutend, daß das Gericht zum vollständigen Sieg über die Weltmacht führen wird. In das Südland d. i. nach Aegypten, den andern Repräsentanten der heidnischen Weltmacht geht der Wagen mit den gesprenkelten Rossen, um dieser Macht das durch diese Farbe angedeutete vielgestaltige Gericht des Todes durch Schwert, Hunger und Pestilenz zu bringen. Hiebei verstand sich nach dem über das ins Nordland ausgegangene Gespann Gesagten von selbst, daß auch dieses Gericht den Willen des

Herrn ausrichten werde, so daß hier die Erwähnung eines Wagens genügte. Dagegen erschien es wichtig, der Meinung, daß das Gericht nur die beiden besonders genannten Länder und Reiche treffen werde, vorzubeugen und bestimmt hervorzuheben, daß dieselben nur Repräsentanten der Heidenwelt seien, und das ihnen Angekündigte der ganzen gottentfremdeten Welt gelte. Dies geschieht durch die Erklärung v. 7 über das Ausgehen eines vierten Gespannes, um die ganze Erde zu durchziehen. Diese Mission erhalten nicht die rothen Rosse, sondern die starken, wie in dem Gesichte die gesprenkelten auch heißen, um anzudeuten, daß die durch die gesprenkelten Rosse angedeuteten mannigfachen Gerichte in voller Stärke über die Erde ergehen werden. Das Ausgehen der rothen Rosse bleibt unerwähnt, weil dasselbe nach Analogie des über die anderen Gespanne Gesagten nicht zweifelhaft sein konnte, da ja die blutrothe Farbe auf Blutvergießen deutlich genug hinwies." So Keil. Wir bezweifeln, daß diese Exposition Anklang finden wird. Denn was zuerst die Erklärung der Farben anlangt, so glauben wir oben nachgewiesen zu haben, daß in unserem Gesichte eine Beziehung derselben auf die Mission der einzelnen Gespanne nicht angehe. Allein selbst wenn eine solche Beziehung zu statuiren wäre, so läßt doch die Keil'sche Fassung der Bedeutung der Farben zu wünschen übrig. Zwar die schwarze auf Hunger, die weiße auf Sieg zu deuten, dürfte noch angehen; allein wie die gesprenkelte dazu kommen soll, das vielgestaltige Gericht des Todes durch Hunger, Schwert und Pestilenz zu bezeichnen, ist nicht abzusehen. Köhler, der אמצים durch „hochroth" erklärt, sagt, die als ברדים bezeichneten Rosse seien „auf rothem Grunde weiß gesprenkelte", und es werde durch sie das zum Siege (weiß) führende Blutvergießen (roth) angedeutet. Wie sich Keil die gefleckte Farbe vorstellt, bleibt unklar. Vielleicht roth (Schwert) und schwarz (Hunger) und fahl (Pestilenz nach Apok. 6, 8)?? Wir bedauern, daß der geehrte Verfasser uns hier über seine Meinung nicht aufgeklärt hat. Wenn ferner nach Keil das Ausgehen der rothen Rosse deßhalb unerwähnt bleibt, weil dasselbe nach Analogie des über die andern Gespanne Gesagten nicht

habe zweifelhaft sein können, da ja die blutrothe Farbe deutlich genug auf Blutvergießen hingewiesen, so drängt sich sofort die Frage auf, ob denn auch die Richtung, welche diese Rosse genommen, selbstverständlich gewesen? Keil hat uns merkwürdiger Weise auch hierüber ohne allen Aufschluß gelassen. Ins Nordland ziehen sie nicht; dorthin gehen ohnedem schon zwei Wagen; ins Südland auch nicht, hier „genügt" ja „die Erwähnung eines Wagens"; die Aufgabe, gie ganze Erde zu durchziehen, erhalten die starken Rosse; was in aller Welt bleibt denn nun für die rothen übrig? — Endlich kommt es nach Keils Auslegung so zu stehen, daß die gesprenkelten Rosse v. 6 mit den starken v. 7 identisch sind. Allein man braucht nur v. 6 u. v. 7 im Zusammenhange zu lesen, um den entgegengesetzten Eindruck zu gewinnen. Wenn es v. 6 heißt: die gesprenkelten Rosse zogen aus in das Land des Südens, und wenn dann unmittelbar darauf v. 7 fortgefahren wird: Und die starken zogen aus und suchten zu gehen, zu durchziehen die Erde, — so dürfte doch aus diesen beiden Sätzen unwidersprechlich hervorgehen, daß die gefleckten Pferde von den starken verschieden sein müssen. Sind sie aber dies, dann verliert auch die Meinung Keils allen Boden, daß das über die starken Rosse Gesagte nur dazu diene, der Vorstellung, daß das Gericht nur die beiden besonders genannten Länder treffen werde, vorzubeugen und hervorzuheben, daß dieselben nur Repräsentanten der Heidenwelt seien. Gerade das Gegentheil ist nun der Fall. v. 7 bezweckt so wenig, der Meinung Vorschub zu leisten, als seien die vorher bezeichneten Länder nur als Typen zu betrachten; daß im Gegentheil gerade das von den starken Rossen ausgesagte Durchziehen der Erde uns anweist, das Land des Südens und des Nordens als bestimmte Gebiete und Reiche aufzufassen. Und so müssen wir denn jene „Zusammenstellung" von Aegypten einer- und Assur-Babel andererseits, von der sich Keil den großen Erfolg verspricht, daß sie der Deutung der Vision von den vier Weltreichen allen Boden entziehen werde, für ebenso unglücklich halten als die Auslegung der ganzen Stelle für mißlungen. Wir weisen schließlich

nur noch darauf hin, von wie großer Bedeutung es für die Authentie des Buches Daniel ist, wenn unsere Erklärung vorliegender Stelle die richtige sein sollte. Denn dann steht es fest, daß das Buch Daniel zur Zeit des Propheten Sacharja schon vorhanden gewesen, und die von der neueren Kritik mit so vieler Zuversicht aufgestellte Hypothese von der Entstehung jenes Buches in der makkabäischen Zeit ist über den Haufen geworfen. (Schluß folgt.)

VII.

Die Zukunft der lutherischen Kirche in Nord-Deutschland.

Von Prof. Dr. M. v. Engelhardt.

Die politischen Ereignisse des Jahres 1866 werden unzweifelhaft auch für die lutherische Kirche epochemachend sein. Die Einverleibung Hannovers und Schleswig-Holsteins in den preußischen Staat fordert eine Regelung des Verhältnisses der lutherischen Kirche dieser Territorien an der unirten Landeskirche, die, mag sie ausfallen wie sie will, jedenfalls von der allergrößten Bedeutung für die Zukunft der lutherischen Kirche überhaupt sein wird. Denn wenn es auch vorläufig sein Bewenden haben kann bei der Zusicherung der preußischen Regierung, sie wolle die lutherische Kirche, wo sie bisher bestanden, völlig unangefochten im Genusse ihrer Rechte lassen, so daß in Altpreußen die unirte Kirche, in den neueroberten lutherischen Landestheilen aber die lutherische Kirche die Landeskirche bleibe: so wird sich doch auf die Dauer ein solcher Zustand nicht aufrecht erhalten lassen. Eine lutherische und eine unirte Landeskirche können in ein und demselben Staate nicht in der Weise neben einander bestehen wie etwa die katholische und die evangelische Kirche. Denn da die Union kein

ihr eigenthümliches Bekenntniß aufgestellt hat und keins aufstellen kann, wenn sie nicht aufhören will Union zu sein; da sie ihre Grundlage lediglich in dem Consensus der beiden evangelischen Confessionen, also in etwas hat, was nur in den Köpfen einzelner Personen seinen Bestand hat, in etwas durchaus Subjectivem, so werden sich zu allen Zeiten in ihrer Mitte drei verschiedene Richtungen und Parteien geltend machen, die, wo es gilt, die Kirchen nach bestimmten Principien zu gestalten und nach einem einheitlichen Plane auszubauen, nach Alleinherrschaft oder doch nach dem Uebergewicht streben: die der Lutheraner, der Reformirten und die der Unionisten oder der confessionell Indifferenten und gegen die Confession feindlich Gesinnten. Auch in der unirten Landeskirche Preußens lassen sich diese drei Gruppen nachweisen, nur daß die Partei der Reformirten verschwindend klein, die der eigentlichen Unionisten zwar zahlreich, aber wie begreiflich sehr zersplittert ist und eine solche Mannigfaltigkeit der Schattirungen von rechts nach links aufweist, daß es ihr zum siegreichen Kampfe gegen das Lutherthum und zur Durchsetzung ihrer Anschauungen an der erforderlichen Einheit und Geschlossenheit fehlt. Sie hat eben gerade genug Macht und Einfluß, um vermöge der kirchenregimentlichen Gewalt, die meist in ihren Händen ist, der lutherischen Strömung hemmend in den Weg zu treten und jede kräftige und einheitliche Entfaltung des kirchlichen Lebens zu hindern.

Hat so die unirte Landeskirche Preußens, schon weil sie eine unirte ist, mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen, so müssen diese sich in beunruhigender Weise steigern, wenn zu der unirten Landeskirche eine lutherische Landeskirche hinzutritt. Schon die Existenz der separirt lutherischen Kirche in Preußen machte die Consolidirung der Union in der Landeskirche unmöglich, da die Separation das Gewissen der Lutheraner innerhalb der Landeskirche rege erhielt. Die Opferfreudigkeit, mit der die Separirten Alles einsetzten für die Erhaltung einer einheitlichen, bekenntnißgemäß ausgestalteten lutherischen Kirche, der Ernst, mit dem sie das Menschenwerk der Union bekämpften, die Rückhaltlosigkeit, mit der sie das kirchliche Elend einer Glaubensge-

meinschaft darlegten, die ohne Bekenntniß weil auf den Bekenntnissen zweier Confessionen sich zu einer Kirche erbauen will, die Unermüdlichkeit endlich, mit der sie das Unrecht hervorhoben, das die Staatsgewalt an der historisch zu Recht bestehenden lutherischen Kirche verübt habe, Alles das diente dazu, die Lutheraner innerhalb der Union an ihre Pflicht zu mahnen und sie daran zu erinnern, daß es ihre Aufgabe sei, die Befestigung und Durchführung der Union auf alle Weise zu hindern und dem Lutherthum zum Siege zu verhelfen. Dennoch war die zerstörende Wirkung, welche die lutherische Separation auf die unirte Landeskirche ausübte, eine nur indirekte. Zu einer wirklichen Auflösung der Landeskirche konnte sie es nicht bringen, weil das Ausscheiden aus der Landeskirche und der Anschluß an die separirt-lutherische Gemeinschaft mit so großen Opfern verbunden war, daß Prediger wie Gemeinden innerhalb der Landeskirche vor dem Aeußersten zurückschreckten und sich zu beruhigen suchten, wenn es ihnen gelang, wenigstens für den Augenblick und für die Einzelgemeinde Duldung des lutherischen Bekenntnisses und des lutherischen Cultus zu erringen. Auch hat das Kirchenregiment durch Nachgiebigkeit gegen die kräftige lutherische Strömung die Ueberzeugung bei den lutherisch Gesinnten genährt, daß es nur darauf ankomme, mit Consequenz das Recht des lutherischen Bekenntnisses zu fordern, um nach und nach auch ohne Lossagung von der Landeskirche die wichtigsten Forderungen bewilligt zu sehen. Ganz anders aber stellt sich die Sache, nachdem zu der unirten Landeskirche eine lutherische gleichberechtigte Landeskirche hinzugetreten ist. Was sollte wohl jetzt noch die lutherischen Pastoren und Gemeinden in der Union abhalten, sich von der Union loszusagen und der lutherischen Kirche anzuschließen? Wie können alle noch so weit gehenden Zugeständnisse des unionistischen Kirchenregiments einen Ersatz bieten für die Vortheile, die einer Gemeinde daraus erwachsen, daß sie sich einem lutherischen Kirchenkörper einverleibt? Dort in der Union hängt ja die Erhaltung des lutherischen Charakters der Gemeinde mehr oder weniger von der Gnade des Kirchenregiments und von der Persönlichkeit des Pastors

ab, den man einzusetzen oder zu bestätigen für gut findet; von einem das lutherische Leben der Gemeinde fördernden Einfluß des Kirchenregiments kann vollends gar nicht die Rede sein; hier dagegen hat die Gemeinde ein Recht, die Wahrung ihres Bekenntniß-Standes zu fordern und der lutherisch gesinnte Pastor findet bei der Pflege der Gemeinde im evangelisch-lutherischen Sinne an dem Regiment eine Stütze. Es leuchtet ein, daß unter so veränderten Verhältnissen das unirte Kirchenregiment das Ausscheiden lutherisch gesinnter Gemeinden aus der Union nur durch Zugeständnisse verhindern könnte, die einer Aufhebung der Union in ihrer rechtlichen Geltung für die betreffende Gemeinde gleich kämen. — Was sollte andererseits confessionell indifferent gesinnte Pastoren und Gemeinden im Hannöverschen und Holsteinschen hindern, sich dem lästigen Zwange eines lutherischen Kirchenregiments und dem Gehorsam gegen die lutherisch-kirchlichen Ordnungen zu entziehen, wenn es innerhalb des Staates, dem sie angehören, eine kirchliche Gemeinschaft giebt, die wie die unirte in jeder Beziehung ihren Wünschen entspricht und in welcher sie sogar rechtlichen Schutz gegen Zumuthungen finden, die innerhalb der lutherischen Landeskirche fort und fort an sie herantreten?

Will man indeß trotz alledem daran festhalten, daß die lutherische Kirche in Hannover und Holstein, in den altpreußischen Provinzen dagegen die unirte Kirche Landeskirche sei, so würde diese Ordnung der Dinge nicht bloß die ruhige Entwickelung der beiden Landeskirchen gefährden und einer höchst verderblichen Agitation in beiden Lagern Nahrung geben, sondern es würde auch eine solche Menge praktischer Schwierigkeiten auftauchen, daß zuletzt alle kirchliche Ordnung und Zucht aufhören müßte. Ist es denn nicht klar, daß schon der Verkehr zwischen den verschiedenen Provinzen eines Staates, das Hin- und Her-Ziehen der Angehörigen der verschiedenen Landestheile die Aufrechterhaltung jener territorialen Schranken unmöglich macht? Wird der Hannoveraner, der als Beamter oder als Soldat, als Kaufmann oder Gewerbetreibender, als Handwerker oder Fabrikarbeiter in die altpreußischen Provinzen übersiedelt und hier

seinen Hausstand gründet, dadurch seines Rechts auf Zugehörigkeit zur lutherischen Kirche, auf lutherischen Gottesdienst und lutherisches Abendmahl verlustig gehen? Soll er es von der Gefälligkeit des unirten Pastors in Berlin oder Stettin abhängig sein lassen, ob dieser seine Kinder im lutherischen Sinne unterrichtet und confirmirt, und ob er ihm das Abendmahl in lutherischer Weise reicht? Oder speculirt die Union darauf, die Lutheraner auf diesem Wege nach und nach zur Indifferenz gegen ihre Confession zu erziehen und die unionistische Gesinnung auch in die lutherische Landeskirche einzuschmuggeln? — Muß weiter die lutherische Kirche Hannovers oder Holsteins ohne Weiteres jeden Reformirten, der aus der unirten Landeskirche in die neuen Provinzen einwandert, als Lutheraner gelten lassen? — Es ist unmöglich. Sollte es dabei bleiben, so würden der lutherischen Kirche die allergrößten Verluste drohen, und die Union würde sich mit einer Masse künstlich zu Indifferentisten Erzogener bereichern und bei allem äußeren Wachsthum doch schließlich selbst leiden. Die Folge davon wäre jedenfalls eine gereizte und erbitterte Stimmung aller lebendig lutherisch Gesinnten außerhalb und innerhalb der Union, eine Erbitterung, die nothwendig zuletzt zur Separation im großartigsten Maßstabe führen müßte. Und nicht bloß die Kirche, auch der Staat würde dabei leiden; denn die politische Antipathie der Bevölkerung in den neuen Provinzen gegen die neue Ordnung der Dinge würde sich naturgemäß in das religiös-kirchliche Gewand kleiden, um die oppositionelle Haltung mit einem Heiligenschein zu versehen und die Massen, welche an kirchlichen Gewohnheiten haften, für sich zu gewinnen. Eine Verschmelzung zwischen Alt- und Neu-Preußen wäre unmöglich.

Bliebe Alles so, wie es gegenwärtig ist, so würde keinem Theile aus der neuen Ordnung der Dinge irgend ein Vortheil in kirchlicher Beziehung erwachsen. Verkümmerung des kirchlichen Lebens nach allen Seiten hin wäre die unausbleibliche Folge und nur der Unglaube und der Geist der Gleichgültigkeit gegen alle kirchliche Ordnung würde in erschreckender Weise eine reiche Ernte halten. Die

Feinde des Reiches Gottes auf Erden würden jubeln. — Und doch könnte nicht bloß dieses Unheil vermieden werden: es könnte reicher Segen aus den politischen Bewegungen der jüngstvergangenen Zeit dem Reiche Gottes erwachsen. Es könnte in der von den engen territorialen Schranken befreiten lutherischen Kirche eine neue Aera geistlichen und kirchlichen Lebens beginnen; und es könnte dem politischen Körper, den die Macht Preußens im Norden Deutschlands geschaffen hat, der Geist eingehaucht werden, der allein wahrhaftes Gedeihen auch in irdischer Hinsicht verbürgt.

Wie soll das geschehen? Auf welchem Wege lassen sich die Probleme lösen, die nun einmal unleugbar vorhanden sind? — Diese Frage hat gleich nach der Einverleibung der genannten Territorien alle denkenden Protestanten beschäftigt. Sie ist verschieden beantwortet worden. Und doch giebt es nur eine richtige Antwort. Das Verdienst, diese Antwort mit großem Freimuthe, in gewohnter Entschiedenheit, und mit weiser Berücksichtigung der thatsächlichen Verhältnisse gegeben zu haben, gebührt dem Herausgeber der Evangel. Kirchenzeitung, Prof. Dr. Hengstenberg. Auf seinen hierauf bezüglichen Aufsatz „die lutherische Kirche und die Union", in dem Decemberheft des Jahrganges 1866 wollen wir hiermit die Leser und alle Freunde der lutherischen Kirche aufmerksam gemacht haben. Er ist unsrer Meinung nach von der allergrößten, vielleicht von entscheidender Bedeutung. Denn einmal kommt der Artikel aus der unirten Landeskirche Preußens, deren Stimme sehr ins Gewicht fällt, zweitens repräsentirt Prof. Hengstenberg eine sehr zahlreiche und einflußreiche Partei, den größten Theil der entschieden gläubigen und zugleich lutherisch gesinnten Pastoren der preußischen Landeskirche, und ebenso darf eine nicht geringe Zahl einflußreicher Laien zu seinen Freunden und Anhängern gerechnet werden. Die evangel. Kirchenzeitung ist eine Macht in praktisch-kirchlichen Fragen und ihre Stimme kann in Preußen nicht überhört werden. Und was fordert Dr. Hengstenberg? Nicht mehr und nicht weniger als eine Aufhebung der unirten Kirche als Landeskirche und die Wiederherstellung der

lutherischen Kirche als Landeskirche auch in den altpreußischen Landestheilen, in denen sie vor der Einführung der Union die herrschende gewesen ist.

Nachdem Dr. Hengstenberg in überzeugender Weise die Haltlosigkeit der gegenwärtig in der preußischen Landeskirche bestehenden Verhältnisse auseinandergesetzt, namentlich unter Hinweis auf die traurige Rolle, welche das Kirchenregiment mit seinen unionistischen Tendenzen in einer Kirche spielt, die ihrem innersten Wesen nach eine lutherische ist, sein will und sein soll, beleuchtet der Verfasser die Gefahren, welche sowohl der lutherischen Kirche der neueroberten Provinzen, als auch der unirten Landeskirche, endlich auch dem preußischen Staate drohen, wenn die Union neben der lutherischen Kirche aufrecht erhalten werden soll. Er schildert weiter die Segnungen, die den alten und neuen Landestheilen erwachsen können, wenn die Gemeinden gleichen Bekenntnisses in den verschiedenen Gebieten zu Einer Kirche verschmolzen werden. Daß die Union nicht das alle Gemeinden evang. Bekenntnisses einigende Band sein könne, gehe schon aus der inneren Zerfahrenheit der unirten Kirche selbst und ebenso aus dem Widerwillen der Lutheraner gegen die Union hervor. Es gebe daher keine andere Lösung, als die Aufrichtung oder vielmehr Wiederherstellung der lutherischen Kirche in Preußen und die Verbindung dieser lutherischen Kirche mit der in den neueroberten Landestheilen zu Einem kirchlichen Ganzen. Wenn auf diese Weise die reformirten Gemeinden und die seit ihrer Stiftung unirten aus der nunmehr lutherischen Landeskirche ausscheiden müßten, so könnten die Verhältnisse nicht anders geregelt werden als so, daß drei evangelische Kirchen unter einem dreifachen Kirchenregimente sich bildeten: eine lutherische, eine reformirte und eine unirte. Diesen seien die verschiedenen Gemeinden aus allen Theilen der alten und neuen preußischen Monarchie zuzutheilen. Der lutherischen Kirche Preußens aber müsse, damit eine Verschmelzung mit den lutherischen Kirchen der anderen Territorien erfolgen könne, außer dem lutherischen Kirchenregiment, zusammengesetzt aus echt lutherischen Männern und namentlich nicht aus Personen, die schon irgend welche

regimentliche Stellung in der Union eingenommen hätten, das Recht zugestanden werden, sich evang.-lutherisch zu nennen, ferner das Recht die Träger der regimentlichen Gewalt auf die Bekenntnisse zu verpflichten, drittens das Recht, jeden vom Altar abzuweisen, der nicht wirklich Lutheraner sei. Um den Zusammenhang der drei Gruppen untereinander und mit dem königlichen summus episcopus zu wahren, erscheine es zweckmäßig, einen Verwaltungskörper zu schaffen, welcher gewisse allen evangelischen Confessionen gemeinsame Angelegenheiten zu erledigen habe, wie z. B. Ehesachen, Kirchenvermögen u. s. w., so daß man in Rücksicht auf diese gemeinsame Verwaltungsbehörde von Einer evangelischen Landeskirche nach wie vor reden könne.

Die wichtige Frage, wonach die Zugehörigkeit der einzelnen Gemeinden zu der einen oder andern Kirche zu bestimmen sei, beantwortet Dr. Hengstenberg dahin, daß nichts Anderes entscheiden könne, als das historische Recht. Alle ursprünglich lutherischen Gemeinden seien für lutherische zu erklären. Einen andern Weg gebe es nicht; denn die Abstimmung in den Gemeinden und eine Entscheidung per majora über den Bekenntnißstand sei unmöglich, weil eine derartige Abstimmung bloß die Stimmung und Wünsche des Augenblicks repräsentire und weil in Angelegenheiten des Glaubens und Gewissens eine Majorität der Minorität keine Gesetze vorschreiben könne.

In welcher Weise Prof. Hengstenberg im Weiteren seine Vorschläge den leitenden Persönlichkeiten in Preußen annehmbar zu machen sucht, geht uns hier nichts an; uns interessirt nur die Thatsache, daß von dem einflußreichsten Organ der entschieden kirchlich Gesinnten und Gläubigen in der Union die Aufhebung derselben gefordert wird in einem Augenblick, wo die äußeren Verhältnisse neue Maßregeln in kirchlicher Beziehung von der preußischen Staatsgewalt gebieterisch fordern. Und es hat der Herausgeber der evang. Kirchenzeitung so durchaus das Recht und die Logik für sich, seine Forderung stimmt so sehr mit den Interessen des Gewissens wie des Staatslebens überein, daß man derselben verheißen kann, sie werde durch-

dringen und die unirte Kirche werde als Landeskirche in sich selbst zusammenbrechen. Wenn die Unionisten gemeint haben, durch die Gestaltung der politischen Verhältnisse sei die Realisirung ihres Traumes — die Herstellung der Einen unirten deutschen Nationalkirche, angebahnt, so werden sie sich bitter getäuscht sehen. Sie werden die Erfahrung machen, daß, was Menschen gemacht haben, nur künstlich aufrecht erhalten und mit Staatsgewalt gestützt werden kann. — Es wird sich eine das ganze Preußen umfassende und vielleicht bald auch das ganze Norddeutschland beherrschende, lutherische Kirche bilden, eine lutherische Kirche, wie sie in diesem Umfange noch nie existirt hat. Es kann damit, so Gott der Herr Segen giebt, für die lutherische Kirche eine Zeit der Blüthe eintreten, wie sie dieselbe in dieser Weise noch nicht erlebt hat. Zum ersten Male seit der Reformation wird ihr vergönnt sein, sich ungehemmt von engen Territorialverhältnissen in einem Großstaate zu entfalten. Es wird freilich an sie die Nöthigung herantreten, die Verfassung den Bedürfnissen entsprechend fortzubilden, um bei größerer Unabhängigkeit von der Staatsgewalt alle Theile des großen Kirchenkörpers zusammenhalten und in den Gehorsam des Einen Geistes zwingen zu können. Die Gemeinden werden zu dem Zwecke mehr als bisher zu der Regierung und Verwaltung der Kirchen herbeigezogen werden müssen, und bei den synodalen Berathungen der Pastoren wird auch die Stimme der Laien gehört werden müssen. Denn je mehr die Kirche auf eine direkte Unterstützung Seitens der Staatsgewalt verzichten muß, weil der Staat in gleicher Weise für die reformirte, unirte und katholische Kirche wie für die lutherische zu sorgen haben wird, desto mehr wird das lutherische Kirchenregiment, in welcher Form es auch immer aufgerichtet werden mag, genöthigt sein, sich für die Durchführung seiner Maßregeln und für die Aufrechterhaltung seines Ansehens nach andern Stützen umzusehn. Und wo kann es dieselben anders suchen, als in den Pastoren und Gemeinden? Synodale Versammlungen in irgend welcher gemischten Zusammensetzung werden unfehlbar dem Kirchenregimente zur Seite treten müssen.

Wenn so zunächst in Preußen eine wohlorganisirte lutherische Kirche vorhanden ist, wenn sich dieser die lutherischen Kirchen Norddeutschlands anfügen, und wenn in der also auch äußerlich geeinten lutherischen Kirche wahrhaft geistliches Leben zum Durchbruch kommt: so werden auch die lutherischen Kirchen Süd-Deutschlands in irgend welcher Weise den Anschluß suchen, jedenfalls aber in ihrer Lebensbewegung den Bahnen folgen, welche der lutherische Norden einschlägt. Und ist erst die gesammte lutherische Kirche Deutschlands äußerlich oder innerlich zu Einem Ganzen verbunden, so muß von ihr, nach dem Maaße der Kräfte über welche sie disponirt, reicher Segen ausströmen auf Alles, was lutherisch heißt außerhalb Deutschlands, sei es in Europa oder in Amerika.

So steht denn, wenn nicht alle Anzeichen trügen und wenn nicht unerwartete Hindernisse diese Entwickelung hemmen, der lutherischen Kirche eine Zeit bevor, in der sie die Probe wird ablegen können, ob sie im Stande sei, in wahrhaft katholischer und ökumenischer Weise dem christlichen Geiste einen entsprechenden Leib zu geben und das Reich Gottes auf Erden in echt evangelischem Sinne und in der reichen Fülle seiner Kräfte zur Darstellung zu bringen.

Freilich ohne schwere Kämpfe und ohne schmerzliche Verluste wird sie die neue Bahn nicht betreten, und nur unter Preisgebung so mancher Vortheile wird sie sich auf dem engen Wege erhalten können, der sie zu dem Ziele führt, welcher ihrem Wesen entspricht. Denn darin irrt sich, wie wir meinen, der Verfasser des oben besprochenen Aufsatzes in der Ev. Kirchenzeitung, wenn er voraussetzt, daß die Zugehörigkeit der einzelnen Gemeinden zu der lutherischen oder reformirten oder unirten Kirche so ohne Weiteres sich nach dem geschichtlichen Charakter derselben werde entscheiden lassen. Es ist undenkbar, daß Gemeinden oder Gemeinde-Gruppen, die nach dem historischen Recht lutherische sind, aber gegenwärtig in ihrer überwiegenden Mehrzahl unionistisch oder doch anticonfessionell gesinnt sind und denen Prediger von derselben Gesinnung vorstehen, — daß diese sich ohne Weiteres der lutherischen Kirche werden zutheilen lassen. Sie werden

sich lossagen und man wird ihnen ihre Kirchen und ihr Kirchenvermögen nicht nehmen können, um einige wenige lutherisch Gesinnte in ihrem de jure ihnen zustehenden Besitz zu lassen. Man wird es weiter nicht hindern können, daß andere Gemeinden sich theilen und wenigstens auf Grundlage der Billigkeit eine Theilung des Kirchenvermögens beanspruchen. Es wird mit Einem Worte eine sehr zahlreiche Separation von der wieder in ihre Rechte eingesetzten lutherischen Kirche Statt finden. Ja es werden ohne Zweifel selbst in den gegenwärtig lutherischen Bezirken Preußens, in Hannover und Holstein, Secessionen von der lutherischen Kirche und Constituirungen größerer oder kleinerer unionistischer Gemeinden erfolgen.

Soll uns das mit Befürchtung erfüllen? Soll das Zweifel an dem Gelingen des großen Werkes erregen? Keineswegs. Es wird gerade dieser numerische Verlust wesentlich dazu beitragen, der lutherischen Kirche der Zukunft die rechte Kraft zu verleihen. Sie muß es wünschen, daß sie an die Lösung der neuen und großen Aufgaben, die ihr gestellt sind, geläutert und gesichtet herantrete. Sie verliert nichts an denen, die sich freiwillig von ihr lossagen. Sie gewinnt durch solchen Verlust. Um so sicherer wird sie auf diejenigen rechnen können, die bei ihr bleiben nicht aus Zwang, auch nicht aus bloßer Gewohnheit, sondern freiwillig. — Die lutherische Kirche muß es weiter als eine günstige Wendung der Dinge ansehen, daß auf diese Weise das Staats- und das damit verbundene Massen- und Gewohnheits-Christenthum seinem Ende entgegen geht und daß sich ungewollt und ungesucht eine Lockerung des Verhältnisses von Kirche und Staat anbahnt, wie sie für das Gedeihen der Kirche Christi auf Erden mit der Zeit immer nothwendiger zu werden scheint. Nicht muthwillig und nicht im Interesse einer abstrakten Gewissensfreiheit wird unter solchen Verhältnissen die Befreiung der Kirche vom Staate gefordert, sondern es wird nur verlangt, daß der lutherischen Kirche in Deutschland ihr volles Recht werde. Kann das nicht anders geschehen, als so, daß das alte Verhältniß von Staat und Kirche sich lockert: so fahre dieses Verhältniß hin; die lutherische Kirche aber komme zu ihrem

Recht und empfange, was sie zu ihrer Existenz unabweislich bedarf. Es hieße Fleisch für seinen Arm halten, wollte man um den Preis des lauteren Bekenntnisses und des echt lutherischen Kirchenwesens des Staatskirchenthum aufrecht erhalten. Verzichtet die Kirche im Glauben auf die Unterstützung Seitens der Staatsgewalt, so wird ihr aus allen Gefahren, die sie bedrohen, und in allen Verlusten, die sie numerisch erleidet, der reichste Segen erblühen. Auf diesem Wege z. B. kann ihr zu Theil werden, wonach sie so lange vergeblich begehrt, eine in gleicher Weise das Amt wie die Gemeinden läuternde Kirchenzucht. Und nur in der Freiheit von allen schützenden oder hemmenden Einflüssen der Staatsgewalt kann sie erstarken zu den Kämpfen, die dem Reiche Gottes auf Erden über kurz oder lang bevor stehen.

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

Krummacher, Fr. W., David, der König von Israel.
Ein biblisches Lebensbild mit fortgehenden Beziehungen auf die davidischen Psalmen. 27½ Bog. in gr. 8. 1 Thlr. 10 Silbergroschen.

Im J. C. Heinrichs'schen Verlage in Leipzig erschienen so eben und sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Wann wurden unsere Evangelien verfaßt?

Von **Constantin Tischendorf.**

Vierte wesentlich erweiterte Auflage. 1866. 130 S. 15 Ngr.

Diese neue Auflage hat vor den früheren voraus eine weitere Ausführung und noch stärkere Begründung der wichtigsten der vorgebrachten Beweise. Die gegnerischen Ausfälle werden gründlich beleuchtet. Den großen Erfolg der Schrift beweisen außer den seit März 1865 nöthig gewordenen starken deutschen Auflagen neue in Holland, Frankreich, England, Amerika, Rußland (vom Bischof Porfiri) und Italien unternommene Uebersetzungen.

Die Lehre vom Gewissen

dargestellt von Prof. Dr. **Rudolph Hofmann.**
294 Seiten. 1 Thlr. 26 Ngr.

Reden an Geistliche aus der kirchl. Gegenwart.

Elf Conferenzvorträge und drei Ansprachen an Jünglinge 1860—65, gehalten von Dr. **L. J. Rüling.** 283 S. 1 Thlr. 6 Ngr.

Verlag von Rudolf Besser in Gotha:

Spinoza's
neuentdeckter Tractat
von
Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit.

Erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständniß des Spinozismus untersucht von Dr. **Christoph Sigwart.**
gr. 8. geh. 20 Sgr.

Verlag von Rudolf Besser in Gotha:

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten herausgegeben von

Dr. **Herzog,**

ordentl. Prof. d. Theol. in Erlangen.

Vollständig in 21 Bänden.

1854—66 Preis 55 Thlr. 14 Ngr.

Das demnächst erscheinende ausführliche Register wird einen selbstständigen Band bilden.

Im Verlag von F. C. W. Vogel in Leipzig erschien soeben und ist in allen Buchhandlungen vorräthig:

Grammatik

des

Neutestamentlichen Sprachidioms

als sichere Grundlage der Neutestamentlichen Exegese.

Bearbeitet von

weiland Dr. **Georg Benedict Winer.**

Siebente verbesserte und vermehrte Auflage.

Besorgt von

Dr. **Gottlieb Lünemann,**

Prof. d. Theol. a. d. Univ. Göttingen.

gr. 8. 360 Seiten. Preis 2 Thlr. 7½ Ngr.

Bei C. J. Karow, Universitätsbuchhändler in Dorpat sind erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Körber, kleines ehstnisches Handwörterbuch. 1866. cart. 90 Cop.

Lütkens, drei Predigten und eine Confirmandenrede:

Wie gelangen wir zum Glauben?
Die rechte Jüngerschaft Christi.
Die Grundlagen der Reformation.
Christus und die Universitäten?

1867. geh. 30 Cop.

Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche.

Neunter Band.

Jahrgang 1867.

II. Heft.

Dorpat.

Druck und Verlag von C. J. Karow, Universitäts-Buchhändler.

1867.

Im Namen der Universität zum Druck befördert.

Dorpat, den 8. Juni 1867.

Oettingen,
Prodecan d. theol. Facultät.

I.

Luthers Lehre vom Worte Gottes,

in ihren Hauptmomenten dargestellt

von

Gisle Johnson,
Professor in Christiania.

(Aus dem Norwegischen übertragen von H. N. Hansen, Pastor in Winterhausen).

(Schluß.)

Die rechte Gotteserkenntniß ist nicht die legale, sondern die „evangelische" Erkenntniß von „Gnade und Wahrheit", die Erkenntniß des Abgrundes der göttlichen Weisheit und des göttlichen Willens „und der Tiefe Seiner Gnade und Barmherzigkeit, wie es zugehen soll in dem ewigen Leben", die Erkenntniß von Gott als dem, der nicht allein unser Schöpfer und Gesetzgeber, sondern zugleich unser Erlöser und Seligmacher ist. Aber diese „rechte und gründliche Erkenntniß" Gottes ist ganz und gar verborgen und unbekannt der natürlichen Vernunft. Weiter als bis zu jener „legalen, natürlichen, irdischen, fleischlichen, mosaischen" Gotteserkenntniß, zu jener „alten Weisheit", jener „Erkenntniß der linken Hand", vermag der natürliche Mensch es nicht zu bringen. Die „rechte und gründliche, christliche, himmlische, geistliche Gotteserkenntniß, die neue Weisheit", Erkenntniß Gottes „zur rechten Hand", sie ist erst durch Christum „uns vom Himmel geoffenbaret", sie wächst in unserm Garten nicht [1]).

1) L. W. f. 46, 82 fl.: „Man hat gefragt: dieweil Gott Niemand gesehen habe (Joh. 1, 18), ob auch der Mensch aus seinen natürlichen Kräf-

So sehen wir denn, daß die Erkenntniß des natürlichen Menschen von Gott, wie sie durch Seine allgemeine Selbstoffenbarung in

ten Gott erkennen möge. Und man hat Ja darauf gesagt ... Aber lernet ihr also antworten: Es ist zweierlei Erkenntniß Gottes. Eines heißt des Gesetzes Erkenntniß, das ander des Evangelii. Denn Gott hat die zwo Lehren, als das Gesetz und Evangelium, gegeben, daß man Ihn daraus erkennete. Das Erkenntniß aus dem Gesetz ist der Vernunft bekannt, und die hat Gott fast ergriffen und gerochen. Denn sie aus dem Gesetz gesehen, was recht und unrecht sei, und ist das Gesetz in unser Herz geschrieben: wiewohl es klärer durch Mosen gegeben ist, noch ist das gleichwohl wahr, daß von Natur alle vernünftige Menschen so weit kommen, daß sie wissen, es sei unrecht, Vater und Mutter oder der Obrigkeit ungehorsam zu sein, desgleichen morden, ehebrechen, stehlen, fluchen und lästern ... Denn ihr eigen Gewissen spricht's: „Das ist nicht recht" ... So weit kommet die Vernunft in Gottes Erkenntniß, daß sie hat cognitionem legalem, daß sie weiß Gottes Gebot und was recht und unrecht ist, und die Philosophen haben dies Erkenntniß Gottes auch gehabt. Aber es ist nicht das rechte Erkenntniß Gottes, so durch's Gesetze geschiehet, es sei Mosi oder das in unser Natur ist gepflanzet. Denn die Leute folgen ihm doch nicht; sonderlich, wenn sie in der Welt sehen, daß je ärger Schalk, je besser Glück sei, so denken sie darnach, es sei kein Gott, der Sünden strafe, und folgen demnach dem Haufen, so in Sünden lebet; oder, welche die frömmesten haben sein wollen, gedenken: „Ich will Vater und Mutter ehren, Niemand beleidigen ...; wenn ich das thue, so werde ich selig." Darnach, aus diesem Erkenntniß des Gesetzes kommen noch Andere, die wollen's besser machen ... Als ein Mönch mahlet ihm einen solchen Gott vor, der droben sitze und schneide Klappen und Platten zu, daß, wer die anzeuhet und trägt, der hab nicht allein für sich den Himmel, sondern könne auch andere darein helfen. Das ist Blindheit über alle Blindheit ... Es sind die Heiden ja viel besser; sie haben unsern Gott näher gegriffen, dieweil sie so weit kommen, daß sie Gottes Gebot erlanget haben und gewußt, was Gott von ihnen erfordere. Das heißt ja gerochen, wo es nicht geschmeckt ist, daß ein Gott sei. So weit sind die Heiden und alle weise Leute und Philosophen kommen, daß sie Gott durch's Gesetze erkennet haben. Was aber diese Erkenntniß ausrichtet, das habt ihr gehöret. Das ander Erkenntniß Gottes geschiehet aus dem Evangelio; als, wie alle Welt von Natur ein Gräuel ist vor Gott und ewiglich verdammet unter Gottes Zorn und des Teufels Gewalt, daraus sie nicht hat können gerettet werden, denn also, daß Gottes Sohn Mensch geworden, gestorben und wiederum von den Todten auferstanden, Sünde, Tod und Teufel getilget hat. Das ist das rechte und gründliche Erkenntniß, Weise und Gedanke von Gott, welches genennet wird das Erkenntniß der Gnaden und Wahrheit, die evangelische Erkenntniß Gottes. Aber sie wächst in unserm Garten

der Natur und im Gewissen vermittelt ist, nach Luther in der Wirklichkeit beschränkt ist auf die Kenntniß von Ihm als Schöpfer der

nicht; die Vernunft weiß nicht ein Tropfen davon. Zur linken Hand kann sie Gott kennen nach dem Gesetz der Natur und nach Mose ... Aber daß sie sonst sollt erkennen den Abgrund göttlicher Weisheit und Willens und die Tiefen seiner Gnaden und Barmherzigkeit, wie es im ewigen Leben zugehen werde, da weiß Vernunft nicht einen Tropfen von, und ist ihr gar verborgen; sie redet daron als der Blinde von der Farbe ... Und das ist die rechte Weise Gott zu erkennen, daß man sich zur rechten Hand halte und wisse, was Gott gedenkt und im Willen ist; da weiß sonst kein Mensch von ... Die Vernunft bleibet bei der ersten Erkenntniß Gottes, so aus dem Gesetz herkommet, und redet gar dunkel davon ... Aber das Stücke und Erkenntniß, daß alle Menschen in Sünden geboren und verdammet sind und allein durch Jesum Christum selig werden, das heißt unsern Herrn Gott nicht auf Mosisch oder nach dem Gesetze erkennet, sondern nach dem Herrn Christo und auf Evangelisch. So ist nun das christliche Erkenntniß Gottes dieß, wenn ich höre, daß das ganze menschliche Geschlecht sei so tief in die Sünde gefallen, daß Niemand könne die Gebote Gottes halten, es wolle auch Niemand Solches halten, daß wir uns selbst aus Gottes gerechtem Gerichte verdammen müssen, es sei denn, daß der Sohn Gottes kommen ... Da weiß kein menschlich Vernunft Etwas von ... Gott erkennen in seiner Gnade, das ist vom Himmel offenbart und sonst den Menschen gar verborgen gewesen. Die erste Weise Gott zu erkennen, die ist natürlich und gemein, auch durch das Gesetz Mosi verneuert; aber das Gesetz muß nicht alleine da sein, sondern auch die Gnade und Wahrheit. Und diese Weise, als Gott in Gnaden erkennen, das ist die Kunst und Weisheit, so allein der Sohn uns offenbaret hat ... Das heißt geistlich und christlich Gott erkennen. Jene Erkenntniß ist fleischlich und irdisch und wächst aus der Vernunft. Aber diese Erkenntniß muß von oben herab verkündigt werden und in's Herz gebildet ... In Summa, wir sind also gräulich durch die Sünde verderbt, daß wir nicht allein von unser ersten und natürlichen Erkenntniß Gottes Nichts wissen, sondern sind auch von des Gesetzes Gerechtigkeit abgefallen und gerathen in Lügen; noch haben wir mit unsern erdichten Werken Gott versöhnen wollen. — Opp. lat. Jen. 4, 519: „Dicit (Hos. 6, 2) Dominum tum primum agnituros homines, quum doctrina de Christo spargitur in mundo. Num igitur antea nulla Dei notitia in mundo fuit? Sed pertinet sententia haec ad illos evangelii locos: Nemo novit Patrem, nisi Filius, item: Qui me videt, videt Patrem meum. Nam etsi natura habet aliquam Dei notitiam, quam sumit, ut Paulus ait, ex visibilibus mundi, tamen ea perexigua est et facile excutitur. Sed qui Christum novit, quod sit Filius Dei a Patre missus, ut salvos faceret peccatores, hic demum vere Deum novit, quod sid misericors, benignus,

Welt und Gesetzgeber und Richter der Menschen, eine Gotteserkenntniß, die außerdem nicht allein durch die Sünde verdunkelt ist, sondern auf Grund der Herrschaft dieser über das menschliche Herz zugleich ohne den bestimmenden Einfluß, den sie auf das sittliche Leben des Menschen haben sollte. Was namentlich dem natürlichen Menschen gänzlich fehlt, das ist die Gewißheit von dem Willen und der Gesinnung Gottes gegen ihn, die doch die nothwendige Bedingung sowohl für den Frieden des Herzens als für ein heiliges Leben ist, die Erkenntniß der erlösenden Gnade Gottes, und insofern diese als die allein seligmachende auch für die einzig richtige Gotteserkenntniß gehalten werden muß, insofern kann denn auch von dem natürlichen Menschen, wo es die Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge gilt, gesagt werden, daß er sich in einem Zustande geistlicher Finsterniß, geistlicher Blindheit und Unwissenheit befinde, — insofern kann auch von dem Worte Gottes, dessen Bestimmung gerade ist, uns das mitzutheilen, woran es uns von Natur gebricht, gesagt werden, es sei das einzigste Mittel der Selbstoffenbarung Gottes für uns, die einzigste Quelle aller wahren Gotteserkenntniß.

Gegenüber dieser geistlichen Finsterniß, in welcher der Mensch so trotz dem Lichte seiner Vernunft und seiner natürlichen Gotteserkenntniß sich von Natur befindet, wo es die Frage nach der seligmachenden Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge gilt, steht nun für Luther das Wort Gottes als „das rechte, das wahre Licht," ein Licht, das heller leuchtet, denn die Sonne im Mittage." „Die Vernunft" befindet sich in Finsterniß; darum bedarf sie des Lichtes des Worts als Führer und Leiter." Die Welt ist nichts anders, denn ein Reich der Finsterniß. In dieser Finsterniß hat nun Gott ein Licht angezündet, nämlich das Evangelium, darin wir können sehen und wandeln, so lange wir auf Erden sind, bis die Mor-

mitis, placidus, quod amet mundum, non oderit, quod peccatores cupiat salvare, non perdere. Hanc notitiam Dei sola notitia Christi h. e. evangelium parit." Vgl. ibid. f. 521 b („Vera Dei notitia ex evangelio petenda est"). L. W. f. 50, 264.

genröthe angehe und der Tag hervorbreche." Luther ist unerschöpflich, die Herrlichkeit des Wortes als eines solchen Lichtes in der Finsterniß dieser Welt zu preisen. Er sieht in diesem „die wahrhaftige ewige Sonne", ein „geistliches Licht, das da zeigt, was Gott ist, was Er thut und uns giebt, was Er von uns haben will, was Sünde, Tod, Teufel, Welt und alle Dinge sind, was sie uns schaden oder nützen zur Seligkeit", ein „unaussprechliches Licht, das uns „einblicken läßt selbst in das Herz Gottes und in die Tiefen der Gottheit". Es ist ihm die herrlichste unter allen Gaben Gottes", ein „himmlisches und geistliches Licht", in welchem diese Welt ihre „Sonne" hat, und ohne welches sie eine wahre Hölle sein würde. Wenn wir nur dieses Licht annehmen, ist Gott nicht länger für uns verborgen; wenn nur dieses uns leuchtet, sind wir ohne Gefahr. Aber „wo das Wort Gottes nicht leuchtet, da kann nichts Anders sein, denn Finsterniß, Irrthum und Verderben." Wer irgend ein anderes Licht sucht, denn dieses, der findet nichts Anderes, denn „irreleitende Irrwische, bei welchen viel gefährlicher gehen ist, als in der Finsterniß selbst." Die Sache ist die, daß das Wort Gottes unser „einziges Licht" ist, der einzige „Leitstern" für „alle die, welche errettet werden"; es ist „allein" die Leuchte unserer Füße und das Licht auf unserem Wege, das da leuchtet an dem dunkelm Orte dieser Welt (Psalm 119, 105. 2 Petr. 1, 19). Wer dieses nicht stetig und fleißig vor Augen hat, kann nicht anders, denn wandern in Finsterniß, sintemal das Licht eben darum in der Finsterniß ist, daß wir uns darnach richten sollen [1]).

1) L. opp. lat. E. 11, 13. „Ratio est in tenebris; ideo opus habet luce verbi tanquam duce et gubernatrice" — 8, 196: „Rationem, sapientiam, justitiam carnis et lumen hoc solis habet Deus pro loco opaco et caliginoso (2 Petr. 1, 19). Ibi vero accedit verbum tanquam flammula lucens in mediis tenebris et spargens radiolos per doctrinam et sacramenta; eos jubet apprehendi Deus. Quodsi amplectimur, tum non amplius nobis est absconditus Deus in spiritu, sed tantum in carne ... Illa est lux unica, quam non videt sol, non ratio humana, sed in corde lucet. Praeter hoc verbum nihil sciamus, nihil videamus. Eo enim solo lucente nihil est periculi." — 16, 109: „Non habemus aliam cynosuram aut elicen, i e. stellam maris, quam verbum Dei, quo dirigimur, quot quot

Was Luther mit dieser bildlichen Bezeichnung des Wortes Gottes als des rechten geistlichen Lichtes in der Finsterniß dieser Welt meint, das finden wir von ihm näher dahin erklärt, daß das Wort gegenüber der Thorheit und Lüge, welche in dieser Welt der Sünde regieren, selbst „göttliche Weisheit“ und „göttliche Wahrheit“ ist.

servamur.“ — L. W. f. 35, 179: „Gottes Wort ist das rechte Licht. An welchem Ort dasselbige gepredigt wird, da hat man das wahrhaftige Licht“ — 26, 33: „Das Wort ist allein das Licht unser Füße und Schein unser Wege (Ps. 119, 105), welches leucht im finstern Ort dieser Welt. Wer dasselbe nicht stets und fleißig in den Augen hält, wo kann der anders hingehen, denn in's Finsterniß, so das Licht drum da ist im Finsterniß, daß wir uns darnach richten sollen.“ — 52, 23[illegible] ff.: „Die Welt ist nichts Anders, denn ein Reich der Finsterniß. In diesem Finsterniß hat nun Gott ein Licht angezündet, nämlich das Evangelion, darin wir können sehen und wandeln, so lang wir auf Erden sind, bis die Morgenröthe angehe und der Tag hervorbreche ... Denn das Licht lehret uns Alles, was wir wissen sollen, und was zur Seligkeit noth ist. Und das Licht müssen wir so lang haben und daran hangen, bis an den jüngsten Tag. Darnach werden wir des Worts nicht mehr dürfen, wie man das natürliche Licht auslöschet, wenn der Tag anbricht“ — S. 300: „Gottes Wort ist ein Licht, das im Finstern scheinet und leuchtet heller denn die Sonne im Mittage. Denn im Tod verlöschet nicht allein das Licht dieser Sonnen, sondern auch die Vernunft mit alle ihrer Weisheit. Da leuchtet denn mit aller Treu das Wort Gottes, eine ewige Sonne, welche allein der Glaube siehet, und folget bis in's ew'ge Leben. — S. 320: „Gottes Wort ist die rechte Sonne, die uns den ewigen Tag giebt zu leben und fröhlich zu sein.“ — S. 321: „Wer ein ander Licht sucht, denn Gottes Wort, der findet gewiß eitel Irrwische, bei welchen viel gefährlicher gehen ist, als in der Finsterniß selbst.“ — S. 366: „Wo Gottes Wort nicht leuchtet, da kann nichts Anders sein, denn Finsterniß, Irrthum und Verderben.“ — 15, 68: „So ist nun dieß große Licht und heller Schein (Jes. 9, 1) das heil. Evangelium oder das Wort der Gnaden Gottes, d. i. ein geistlich Licht, das zeigt, was Gott ist, was Er uns thut und giebt, was Er will von uns haben. Item lehret, was Sünde, Tod, Teufel, Welt und alle Dinge seien, was sie uns schaden oder frommen zur Seligkeit. Meinst du nicht, daß das ein unaussprechlich Licht sei, dabei wir auch in das Herz Gottes und die Tiefe der Gottheit sehen? — Opp. lat. E. 8, 40: „Quid est mundus, si caret hac luce coelesti et spirituali?“ — 19, 221: „Inter omnia dona donum verbi Dei amplissimum est. Si enim hoc auferas, plane solem de mundo sustulisti. Quid enim erit mundus sublato verbo, quam infernus et merum Satanae imperium?“

„Gottes Wort“ — bemerkt Luther zu Kol. 3, 16. — ist uns darum gegeben, daß es verstanden werde und Weisheit gebe, auf daß diejenigen, so es haben, sollen weise sein, auf alle Sachen sich verstehen, die zur „Seelen Seligkeit und Gottes Ehre dienen.“ Die „wahre, göttliche“ Weisheit besteht in nichts Anderem, denn daß man „Gott erkenne“, daß man „wisse, was man von Gott halten soll und wisse Seinen göttlichen Wohlgefallen.“ Aber gerade darum besteht sie auch in nichts Anderem, denn im „Glauben und Verstand des Wortes Gottes“; in ihr „gilt weder hören noch sehen, sondern das ist der Weisheit“ Anfang allein, daß man höre und glaube dem Wort Gottes.“ Außerhalb des Wortes Gottes ist nämlich „die Weisheit Gottes nirgends zu finden“, aber in diesem finden wir „eine unendliche und unergründliche göttliche Weisheit, daran wir alle genug zu studiren haben.“ Daher macht es auch „die Albernen weise“ (Ps. 19, 8.), denn es lehrt sie „die Dinge erkennen, welche allen Verstand übersteigen und weit von uns sind, d. i. Gott“, eine Erkenntniß, in welcher sie dann sich allem entziehen, was sie sehen und begreifen, und trachten Ihm zu gefallen, den sie nicht sehen.“ Es lehrt uns „die rechten Gedanken und die rechte Meinung von allen Dingen haben“, und „wer es lieb hat und immerdar damit umgeht, der ist nicht allein ein Erleuchter von Gott und bewährter Doctor über alle andern Weltweise und Gelehrte, sondern auch ein Richter über alle Weisheit und Lehre, beide der Teufeln und Menschen.“ Daher macht es auch „klüger, denn die Alten“ (Ps. 119, 100), denn „die Jungen, so Gottes Wort haben, studiren und üben, sind verständiger, denn die Alten, welche es nicht haben noch haben wollen, und müssen alte Narren bleiben, sterben und ewig verdammt sein.“ So ist denn Gottes Wort die rechte „Weisheit Gottes“, die einzige Offenbarung der ewigen, unendlichen, unergründlichen Weisheit Gottes und damit zugleich die einzigste Quelle aller wahren menschlichen Weisheit[1].

1) L. opp. lat. E. 1, 153: „Homines falli possunt, at verbum Dei est ipsa sapientia Dei et certissima veritas.“ — 6, 245. — L. W. f. 15, 2[illegible]4: „Wahrhaftige Weisheit ist nichts anders denn Gottes Er-

Aber als eine solche „Weisheit Gottes" ist das Wort auch „die gewisseste Wahrheit." Außerhalb des Wortes Gottes kann Niemand zur Erkenntniß der Wahrheit kommen; denn die „Wahrheit", die seligmachende Wahrheit ist „nichts anderes als das Evangelium von Christo Jesu." In seinem Worte redet Gott (Christus, der Heil. Geist) selbst zu uns, und was Er uns sagt, das ist wahr. „Es gilt, Gottes Wort hören und glauben und dabei bleiben, durch welches wir allein haben und erlangen, was wir von Gott und göttlichen Sachen wissen; und nicht aus uns selbst, sondern von Ihm müssen wir hören und lernen, was wir von Ihm glauben und halten sollen. Denn es kennt Ihn Niemand baß, denn Er selbst, und kann Niemand so wohl von Ihm reden, als Er selbst. Darum sollen wir billig Ihm die Ehre thun und das lassen wahr sein, was Er uns sagt. Es soll und muß wahr sein, ob ich's und kein Mensch verstehen und begreifen noch wissen kann, wie es wahr sein möge." Gottes Wort „kann nicht lügen." Es ist „ein rein gewisses Wort, das nicht trüget noch fehlet, wie Menschenworte thun. Wer auf dieses bauet, der kann nicht betrogen werden." Nun ist ja Niemand so unverständig, daß er sich gern und willig wollte lassen betrügen; sonderlich in großen, ernsten Sachen, da will Jedermann die Wahrheit haben und die Lügen nicht leiden. Darum müssen es auch große Thoren und unsinnige Menschen sein, welche das Wort Gottes, „die selige Wahrheit" verachten; denn „wo es Ernst mit ihnen wäre, so würden sie Gottes Wort wohl anders und höher suchen und halten, als die rechte Wahrheit Gottes" [1]).

Ist nun das Wort Gottes ein solches Licht in der Finsterniß, eine solche göttliche Weisheit und göttliche Wahrheit, dann ist auch damit gegeben, daß wir in demselben eine völlig zuverlässige, untrügliche und unveränderliche, ja die einzige absolute Norm und Regel sowohl unsers Glaubens als unseres ganzen sittlichen Lebens haben.

Was unsern Glauben betrifft, so folgt zunächst aus dem, was wir von der absoluten Wahrheit und Unfehlbarkeit des Wortes gehört haben, daß wir in diesem nicht bloß einen Grund haben, wor-

---

kenntniß, daß man weiß, was man von Gott halten soll, und weiß seinen göttlichen Wohlgefallen." — 63, 97: Der Geist der Weisheit ist nichts Anders, denn der Glaube oder Verstand des Worts Gottes." — 48, 147: „In der göttlichen Weisheit gilt weder hören noch sehen, weder tippen noch tappen, sondern das ist der Anfang allein, daß man höre und glaube dem Wort Gottes." — 8, 84. — Vgl. Opp. lat. E. 16, 162. 17, 165. W. f. 38, 194. — 46, 254: „Gottes Wort soll man Tag und Nacht handeln. Denn es ist eine solche göttliche Weisheit darinnen, die nicht auszugründen ist, noch gar verstanden werden kann; es ist eine unendliche und unergründliche Weisheit, daran wir alle genug zu studiren haben." — 52, 319: „Gottes Weisheit ist nirgends zu finden, denn in seinem Wort. Wer dasselbe lieb und werth hat und immerdar mit umgehet" u. s. w. — S. 320: „Die Jungen, so Gottes Wort haben, studiren und üben, sollen klüger sein denn die Alten (Ps. 119, 100), weil sie Gottes Wort nicht haben noch haben wollen und müssen alte Narren bleiben, sterben und ewig verdammt sein."

1) L. W. f. 39, 85: „So wenig man außerhalb Gottes Wort zu Gottes und der Wahrheit Erkenntniß und zum wahren Glauben kommen kann, so wenig ist Trost und Friede des Gewissens außerhalb desselbigen zu finden." — 50, 3: „Die Wahrheit ist nichts Anders, denn das Evangelium von Christo Jesu." — 40, 51: „Es gilt .... Gottes Wort hören und glauben und dabei bleiben, durch welches wir allein haben und erlangen u. s. w. — 50, 174: „Was Christus sagt, das soll und muß wahr sein, ob ich's und kein Mensch verstehen und begreifen noch wissen kann, wie es wahr sein möge; Er weiß wohl, was Er ist, und was und wie Er von Ihm selbst reden soll." = S. 239: „Was Christus redet, das ist die Wahrheit des Vaters; wer das höret und glaubt, der hat das rechte Wort Gottes. — 45, 301: Man muß dem heiligen Geist die Ehre geben, daß, was Er redet, die göttliche Wahrheit sei und seinen Worten glauben." — 34, 9: „Das Wort Gottes kann nicht lügen." — 52, 298: „Gottes Wort lehret auf Gott trauen und ist ein rein gewiß Wort, das nicht trüget noch fehlet, wie Menschenwort thun." — 5, 208: „Wer auf das Wort bauet, der kann nicht betrogen werden, denn Gottes Zusagung ist gewiß und kann nicht lügen. — 65, 222: „Es ist Niemand so grob noch unverständig, der sich gerne und willig wollte lassen betrügen; sonderlich in großen, ernsten Sachen, da will Jedermann die Wahrheit haben und die Lügen nicht leiden; daraus folget, daß viele Menschen toll und übertoll sein müssen, die Gottes Wort, die selige Wahrheit verachten; denn wo es Ernst mit ihnen wäre, so würden sie Gottes Wort wohl anders und höher suchen und halten, als die rechte Wahrheit Gottes.

auf wir mit unwandelbarem Vertrauen bauen können und sollen, sondern in der Wirklichkeit den einzigen Grund des Glaubens. Gott allein ist der, welcher nicht lügen noch irren kann; darum gilt es auch, „allein auf Gottes Wort zu bauen." Dieses allein ist „der rechte, beständige Fels, da man gewiß auf fußen kann." Darum sollen wir auch auf dieses allein unsere Zuversicht setzen, ihm mit ganzem Herzen glauben, ohne Zweifel und Wanken, und uns nicht daran ärgern, wenn es noch so wunderlich und ungereimt lautet. Wir sollen überhaupt gar nicht darnach fragen, ob möglich sei, was das Wort aussagt, sondern allein dahin sehen, ob es wirklich Gottes Wort ist, und dann in der Gewißheit dessen, daß, was Gott gesagt hat, wahr ist, fest daran halten trotz allem, was unsere Vernunft oder unsere Sinne dagegen einzuwenden haben könnten, und „es lassen mehr gelten, denn all unser Fühlen, Augen, Sinnen und Herz." Und so wenig als wir unserer eigenen Vernunft oder unserm eigenen Herzen irgend einen Platz neben dem Worte Gottes als dem Grunde des Glaubens einräumen dürfen, eben so wenig dürfen wir „irgend einem Menschen glauben", oder „auf irgend einen Menschen bauen", oder „an das Wort und die Lehre irgend eines Menschen uns heften und halten, wie heilig sie auch sein mögen, sondern allein unser Vertrauen setzen auf Gottes Wort"; an dieses allein sollen wir uns fest heften und halten, auf dieses allein Rücksicht nehmen [1]). Gottes Wort

L. W. f. 34, 384: „Es ist allein auf Gottes Wort zu bauen, welcher allein der ist, der nicht lügen noch irren kann." — 3, 133: „Gottes Wort allein ist der rechte beständige Fels, da man gewiß auffußen kann." — Opp. lat E. 13, 195: „Prorsus solo verbo nitendum est." — W. f. 2, 126 ff.: „Dem Worte Gottes sollen wir mit ganzem verwegenem Herzen, ohne Wanken glauben... Wir sollen uns nicht ärgern an dem Worte Gottes, ob es gleich wunderbarlich, lügerlich und unmöglich lautet, sondern fest auf dem bestehen: hat es Gott geredet, so wird es auch müssen geschehen. Denn Niemand soll darnach fragen, ob es möglich sei, sondern allein dahin sehen, ob es Gott geredet habe. Hat es Gott geredet, so ist Er so mächtig und wahrhaftig, daß Er's auch thun kann... Denn was Gott redet, das wird gewißlich wahr." — 51, 89: „Wider alles, was die Vernunft eingiebt oder ermessen und ausforschen

ist daher auch die entscheidende Autorität bei der Bestimmung des wahren Inhalts des Glaubens, der absoluten „Glaubensregel." Hier steht es als ein unwandelbarer Grundsatz fest, daß „das Wort Gottes die Artikel des Glaubens stellen soll, und sonst Niemand, auch kein Engel." Wo die Frage ist, was wir glauben sollen, was zur Seligkeit zu glauben nothwendig ist, da sollen wir „allein hören, was Gott selbst sagt." Wir sollen „in allen Artikeln unsers heiligen Glaubens allein sehen und fragen, ob es Gottes Wort sei" oder „ob es in Gottes Wort gegründet sei." Sobald nur abgemacht ist, daß es sein Wort ist, daß „Er es gesagt" oder „so geredet hat", dann sollen wir „gar nicht daran zweifeln", sondern „gewiß sein", nicht „weiter darnach fragen, wie es könne wahr sein", sondern „uns allein an dem Worte Gottes begnügen lassen, es reime sich mit der Vernunft, wie es wolle [1])." In jeder Beziehung gilt

will, ja was alle Sinne fühlen und begreifen, müssen wir lernen am Wort halten und schlecht nach demselben richten... Wo du das Wort nicht willst lassen mehr gelten, denn all dein Fühlen, Augen Sinnen und Herz, so mußt du verloren werden, und ist dir nicht mehr zu helfen. Denn es heißt im Artikel des Glaubens, nicht deiner Vernunft noch Weisheit noch Menschenkraft und Vermögen. — 11, 12: „Gott will nicht haben, daß wir uns stöhnen und trösten auf irgend eines Menschen Wort und Lehre wie heilig sie auch sein mögen, sondern allein unser Vertrauen setzen auf sein Wort." — 51, 449: „Du mußt mit nichten irgend auf eine Person trauen, sondern auf das bloße Wort Gottes." — 48, 91: „Da siehest du ein Exempel, daß man auf Menschen nicht soll bauen, sondern lerne dich halten an das Wort Gottes." — 49, 87: „Jedermann lerne sich schlechts heften und halten an das Wort, so kann er nicht fehlen." — Opp. lat. E. 6, 203: „Non credendum est ulli homini, sed respiciendum est ad vocantem et ad ejus verbum."

1) L. W. f. 25, 119 (Schmalk. Art. II, 2; die symbol. Bücher, Müller S. 303): „Es heißt: Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen, und sonst Niemand, auch kein Engel." — 9, 21: Man muß allein hören, was Gott von ihm selbst sagt und von seinem innerlichen Wesen; sonst werden wir es nicht erfahren." — S. 27: „Wenn ich weiß, daß es Gottes Wort ist und Gott also geredet hat, so frage ich darnach nicht weiter, wie es könne wahr sein, und lasse mir allein an dem Worte Gottes begnügen, es reime sich mit der Vernunft, wie es wolle. Also sollte ein jeder Christ auch thun in allen Artikeln des heiligen Glaubens, daß man allein dahin sehe und frage, ob es Gottes Wort sei. Ist es sein

es also, daß der Glaube keinen andern Grund haben soll, darauf zu bauen, denn das Wort Gottes; auf Meinungen der Menschen bauen heißt auf „Sand oder Moos" bauen. Aber „Glaube kann nicht sein noch stehen ohne das Wort und kann auch nichts Anderes hören noch fassen." Darum will denn auch der wahre Glaube von keinem andern Grunde wissen, denn das gewisse Gottes Wort." Es gehört zum Wesen des Glaubens, alleine auf das Wort Gottes zu sehen und nichts Anderes für wahr zu halten, als was dieses für sich hat. „Der Glaube hat ein scharfes Auge auf das Wort. Siehet er, daß das Wort da ist, so gehet er frisch hinan und läßt weder Teufel noch Welt sich schrecken. Wiederum, so er siehet, daß kein Wort Gottes da ist, da läßt er sich keinen Schein, kein Dräuen noch Macht der Welt dahin bewegen, daß er's für wahr hielte." Gerade dadurch unterscheidet sich der „göttliche" Glaube von dem „menschlichen", daß er nicht, wie dieser, sich an die Person, welche das Wort redet, hängt und es um ihretwillen glaubt, sondern dagegen sich fest an das Wort als solches hängt und „mit Verachtung aller Personen allein auf diesem steht", indem das Herz, ergriffen vom Worte, „umschlossen und einbegriffen und gleichsam darinnen gefangen", in diesem selbst ein ihm „genügendes", alle Ungewißheit und allen Zweifel ausschließendes Zeugniß und Beweis seiner Wahrheit hat [1]).

Wort, daß Er's gesagt hat, so verlaß dich gewiß darauf. Er wird nicht lügen noch dich betrügen." — 4, 143: Es gilt hier nicht disputiren, ob es wahr sei, sondern ob Solches in Gottes Wort gegründet sei. Ist's Gottes Wort, so zweifle gar nichts daran; Er wird dir nicht lügen. Weil nun Gottes Wort klar und lauter dasteht, bleibe dabei!" — Opp. lat. E 1, 184: „Quando evangelium pure praedicatur, tunc homines certam fidei suae regulam habent et idololatriam cavere possunt."

1) L. W. f. 48, 237: „Meine Glaube soll keinen andern Grund haben, denn das Wort Gottes." Vgl. 19, 121, 121. 35, 28. 10, 338: Unser Glaube soll einen Grund haben, das Gottes Wort sei, und nicht Sand noch Moos, das Menschen Wahn oder Werk sei." — 28, 418: „Ihr wisset, daß der Glaube auf Nichts, denn auf's gewisse Gottes Wort, sich bauen muß und will." — 9, 84: Glaube kann nicht sein noch stehen ohne das Wort und kann auch nichts Anderes hören noch fassen." Vgl. 5, 208. 210: „Der Glaube hat ein scharfes Auge auf das Wort. Siehet

Doch auch für unser sittliches Leben haben wir im Worte Gottes die absolute, untrügliche und unabweichliche Regel und Richtschnur. Auch hier dürfen wir weder unserer eigenen Vernunft noch dem Gebote oder Exempel eines anderen Menschen irgend einen Platz einräumen neben dem Worte Gottes. „Gottes Wort und Gebot ist die Regel aller Werke und alles Lebens, so da soll gut und Gott wohlgefällig heißen." „Gott will nicht, daß wir folgen sollen weder dem, das in, noch dem, das über unserer Vernunft ist, sondern allein seinem Worte." In den Gewissen will Gott allein sein und sein Wort allein regieren lassen; da soll Freiheit sein von allen Menschengesetzen." Das Wort ist eine gewisse Schnur und Regel, welche nicht verändert und verrückt wird durch Menschensatzungen." Nicht was die Heiligen gethan haben, sondern was Gott sagt und gebietet, sollen wir thun. „Was Er nicht befohlen, gerathen noch geboten, soll Niemand gebieten noch fordern [1])."

er u. s. w. — 10, 151 ff.: „Das ist der rechte Unterschied des göttlichen Glaubens und menschlichen Glaubens, daß der menschliche Glaube haftet auf der Person, glaubt, trauet und ehret das Wort um deßwillen, der es saget. Aber der göttliche Glaube wiederum haftet auf dem Worte, das Gott selber ist, glaubt, trauet und ehret das Wort nicht um deßwillen, der es gesagt hat, sondern er fühlet, daß so gewiß wahr ist, daß ihn Niemand davon mehr reißen kann, wenn's gleich derselbige Prediger thäte ... Das Wort für sich selbst, ohne alles Aufsehen der Person, muß dem Herzen genug thun, den Menschen beschließen und begreifen, daß er, gleichsam darinnen gefangen, fühlet, wie wahr und recht es sei, wenn gleich alle Welt, alle Engel, alle Fürsten der Hölle anders sagten ... Dieser Glaube bestehet im Leben und Sterben, in Hölle und Himmel, und mag ihn kein Ding unterwerfen; denn er stehet auf dem bloßen Wort mit Verachtung aller Personen.

1) L. W. f. 13, 214. — 10, 340. — 27, 336. — S. 327: „Gottes Wort allein und nicht Menschenlehre soll in Gottes Volk regieren. Denn was Er nicht befohlen, gerathen noch geboten, soll Niemand gebieten noch fordern." — 38, 190: „Das Wort ist ein Werkzeug des göttlichen Gebäues und ist auch eine gewisse Schnur und Regel, welche nicht verändert noch verrückt wird durch Menschensatzungen. — Opp. lat. E. 4, 271: „Regula tenenda est, quod sanctorum facta non imitanda nec trahenda sunt in exemplum. Non enim sequitur: Abraham hoc fecit; ergo mihi quoque faciendum est. Haec autem consequentia valet: Deus hoc dicit et jubet; ergo faciendum est. Verbum enim est certa regula, quae fallere

Ist also Gottes Wort die Regel und Richtschnur des Glaubens und Lebens, dann ist es endlich auch der „rechte Prüfstein", der allein uns in den Stand setzt, recht zu unterscheiden zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Gut und Böse, zwischen „dem rechten und falschen Gottesdienst." Nach diesem sollen wir prüfen, urtheilen und richten alle Dinge, alle Geister, alle menschliche Rede und Schrift, Alles, was die Menschen lehren oder für Wahrheit und Recht ausgeben." „Du sollst alle Dinge richten durch dieß Wort des Evangelii." „Soll ich den Geist prüfen, so muß ich das Wort Gottes haben; das soll die Regel sein, der Prüfstein, der Lydius lapis, das Licht, dabei ich erkenne, was schwarz oder weiß, gut oder böse sei, gleichwie die Sonne alles „erleuchtet." Wir sollen „den Probirstein in die Hand nehmen, nämlich das göttliche Wort, und darnach probiren, urtheilen und richten alles, was die Väter geschrieben, gepredigt und geredet haben, auch sonst von Regeln, Menschensatzungen und Anderem gemacht haben" [1]).

non potest." — 6, 324 57.: „Saepe admonui, in historiis patriarcharum maxime rationem habendam verbi et diligenter distinguendum inter opera patriarcharum et ipsum verbum Dei tanquam potissimam partem vitae patrum, et praecipue observemus et videamus, quid et quoties loquatur Deus cum ipsis, quia verbum Dei majus est quam omnium, etiam sanctissimorum, imo angelorum opera. Haec in historiis patrum unica et maxime desiderabilis gemma est, quod Deus cum ipsis et nobiscum loquitur. Mundus eam non cernit nec intelligit pretium et dignitatem hujus thesauri. Neque nos ipsi satis attendimus, quod in omni vita metrum, mensura et pretiosissimum sit verbum dirigens vitam nostram, ut possis dicere: Hoc facio in verbo Dei, hoc jussit Dominus, hoc placet Deo. Sicut possumus de hoc certi esse a summo genere vitae usque ad infimum: Deus mandavit, Deus dixit. Quod si verbum deest, ibi fugiat, qui potest, etsi in speciem videtur angelica vita ... Diligenter igitur haec monco, ne feramur nostris opinionibus aut cogitationibus quamvis divinis, angelicis et coelestibus. Sicut monet etiam Paulus Col. 2, 18: „Nemo vos seducat volens in humilitate et religione angelorum, quae non videt", quia sunt sine verbo. Ideo enim Deus nobiscum loquitur ... ne circumferamur quovis vento doctrinae ... Extra hoc verbum omnis vita damnata est et omnes sectae perditae." Vgl. 3, 319. W. f. 43, 317. (s. oben Anm. 34.)

1) L. W. f. 18, 848. — 49, 69. — 13, 223: „Bleibe nur in der gewissen Probe, alle Leben zu urtheilen, welche ist Gottes Wort

Zuerst und vornehmlich gilt denn dieses auf dem Gebiete des Glaubens und der Glaubenslehre. „In dieser Sache, was den Glauben belangt, soll man auf keinen Menschen oder Gaben sehen noch achten, sondern alle Lehre prüfen und urtheilen nach dem klaren, gewissen Gottes Wort, das uns vom Himmel gegeben." Nur die Predigt sollen wir hören, welche übereinstimmt mit der Richtschnur des Wortes Gottes. „Rühme, wie du willst, so will ich hören, ob deine Predigt sich reime mit dem Worte Gottes. Reimet es sich, so will ich dich gerne hören; wo es sich aber nicht reimet, so höre ich dich nicht." Es kommt nicht auf die Person an, sondern nur darauf, wie sie lehrt. „Darum sollst du die Richtschnur haben am Worte Gottes, ob er das richtig vorträgt; dann halte man ihn für unverdächtig. Predigt er aber nach dieser Regel nicht, so sei er verflucht [1])."

Aber auch auf dem Gebiete des sittlichen Lebens gilt dieselbige Regel; auch hier ist das Wort der rechte „lapis Lydius", auf den wir zu sehen und an den wir uns zu halten haben. „Wer da

und Gebot, so kannst du nicht irren noch fehlen und aller falscher Geister Rühmen und Vorgeben niederschlagen." — 46, 223: „Nimm den Streichstein oder Probirstein für die Hand, nämlich das göttliche Wort, und probire, urtheile und richte darnach alle dasjenige, was die Väter geschrieben, gepredigt und geredet haben, auch sonst von Regeln, Menschensatzungen und Anderm gemacht haben." — S. 231: „Ich will den Benedictum und Andere nicht verdammen, sondern will ihre Bücher nehmen und damit zu Christo und seinem Wort als zum Probirstein laufen und die gegen einander halten." — S. 238: „Wir sollen darauf Acht geben, auf daß man Nichts ansehe, es sei denn, daß es sich auf Gottes Wort ziehe und demselbigen gemäß sei." Vgl. 52, 319 (s. oben Anm. 26.)

1) L. W. f. 8, 302: „In dieser Sache, was den Glauben belangt, soll man auf keinen Menschen oder Gaben sehen noch achten, sondern alle Lehre prüfen und urtheilen" u. s. w. — 48, 92: „Rühme, wie du willst, so will ich hören, ob deine Predigt sich reime mit dem Worte Gottes ... Reimet es sich, so will ich dich gerne hören ... Wo es sich aber nicht reimet, so höre ich dich nicht ... Es liegt nicht an der Person, ... so er nur getreulich lehret, so ist er rechtschaffen. Darum habe die Richtschnur am Worte Gottes, ob er das richtig fürträgt: dann hält man ihn für unverdächtig. Predigt er aber nach dieser Regel nicht, so sei er verflucht."

will ſicher fahren, der muß allein richten nach Gottes Wort, das uns zeiget das rechte Weſen, das vor Gott gilt." Wo es gilt zu unterſcheiden zwiſchen dem rechten und falſchen Gottesdienſt, haben wir keinen beſſern Prüfſtein als Gottes Wort; „welcher Gottesdienſt darinnen gelehret wird, das muß freilich der rechte Gottesdienſt ſein, welcher aber neben und außer Gottes Wort aufgerichtet iſt, als durch Menſchen erfunden, das muß der falſch ſcheinende Herodesdienſt ſein [1])." Kurzum: „Gottes Wort *decket* ſolchen (geiſtlichen) *Betrug öffentlich auf*, daß man unter dem Schafspelz den Wolf ſiehet." Darum „ſollen wir in allen Dingen bei dem Worte bleiben und uns davon nicht abführen laſſen, ſondern Alles, was dem Worte *wider* iſt, als den Teufel ſelbſt *fliehen* [2])."

1) L. opp. lat. E. 3, 319: „Discamus in omnibus legendis admirari principalem hanc gloriam verbi Dei, quod, ceu sol in medio coelo, in hisce sanctorum patrum historiis lucet. Ac, qui hoc faciunt, transibunt per illos tumultus infinitos et monstra humanorum operum, quae ratio sola admiratur; in hoc autem unum erunt intenti, an et quid Dominus loquatur .... Nobis enim *provocandum ad Lydium nostrum lapidem*, ad verbum Dei respiciendum est et non simpliciter acquiescendum in tali monstrosa sanctitate, sed quaerendum, an Deus ita jusserit" — L. W. f. 43, 317: „wer da will ſicher fahren, der muß ſchlecht keine äußerlichen Larven in der Chriſtenheit anſehen noch darnach *richten*, ſondern *allein* nach dem Wort, das *uns zeiget das rechte Weſen, das für Gott gilt*." — 10, 409 ff.: „Wir müſſen ſehen den *Unterſchied des rechten und falſchen Gottesdienſtes* ... Keinen beſſern Unterſchied mag man hierinnen haben, denn Gottes Wort: welcher Gottesdienſt" u. ſ. w. — 9, 82: „Daß ein gemeiner Chriſt mit den andern das Evangelium höret, glaubet, der Sacrament brauchet, daheim in ſeinem Hauſe mit Weib und Kindern chriſtlich lebet, das ſcheinet nicht als die ſchöne, treffliche Lüge eines heiligen Karthäuſers oder Waldbruders, der da, von den Leuten abgeſondert, will ein heiliger Gottesdiener ſein vor andern Leuten und doch keinen Menſchen nützet, läßt andere predigen, regieren und im Schweiß ihrer Arbeit ſtecken. Darum muß man in dieſen Sachen vor allen Dingen darauf ſehen, daß man Gottes Wort habe und *darnach richte alle Lehre und Vorgeben der Menſchen*."

2) L. W. f. 4, 394. — S. 392.

II.

Der neueſte Commentar über die zwölf kleinen Propheten.

Angezeigt von Prof. Dr. **Volck**.

(Schluß.)

Während *Keil* Sach. Kap. 6, wo offenbar eine Bezugnahme auf die Danieliſchen Weiſſagungen ſtattfindet, dieſelbe leugnet, ſtatuirt er eine ſolche an einer andern Stelle, wo ſie abzuweiſen iſt, nämlich Sach. 2, 1—4. Dort ſieht der Prophet vier Hörner und dann vier Schmiede. Von den Hörnern heißt es, ſie hätten Juda, Iſrael und Jeruſalem zerſtreut, von den Schmieden, ſie ſeien gekommen, „ſie zu ſchrecken, abzuwerfen die Hörner der Heiden, welche das Horn erhoben haben gegen das Land Juda, es zu zerſtreuen." *Keil* verſteht nach dem Vorgang mehrerer älterer, ſowie einiger neuerer Ausleger unter den vier Hörnern die vier Danieliſchen Weltmonarchien und begründet dieſe Annahme durch die Behauptung, daß ſowol die Vierzahl als das Perf. זֵרּוּ dem Gebiete der inneren Anſchauung angehöre, in welcher die Gegenſtände zu einem Geſammtbilde vereinigt ſeien ohne Rückſicht auf die Zeit ihres Auftretens in der geſchichtlichen Wirklichkeit. Wie der Prophet in Kap. 6 die Wagen auf einmal ſehe, die doch nach einander in Aktion kämen, ſo könnten auch die vier gleichzeitig geſchauten Hörner nach einander auftretende Völker darſtellen. Allein was zunächſt die Berufung auf Kap. 6 betrifft, ſo verhält ſich dort die Sache ganz anders als an unſerer Stelle. Nachdem nämlich der Prophet 6, 1 berichtet hat, daß er zwiſchen zwei ehernen Bergen vier Wagen habe hervorkommen ſehen, ſtellt er v. 2 u. 3 die Wagen, indem er einen erſten, zweiten, dritten, vierten unterſcheidet, in eine beſtimmte Ordnung und Reihenfolge, die dann auch bei der Deutung des Ge-

sichtes von dem angelus interpres betont und eingehalten wird. Denn wenn der Engel v. 6 sagt, die weißen Rosse seien hinter den schwarzen drein gezogen, so weist er uns hiemit an, auch das Ausziehen der gefleckten Rosse als zeitlich nach dem Ausziehen der weißen erfolgend u. s. w. zu denken. Ist nun aber dort das zeitliche Nacheinander der vier Wagen ausdrücklich hervorgehoben, während es hier einfach heißt, der Prophet habe vier Hörner gesehen, so dürfte jener Keil'sche Schluß, daß auch die gleichzeitig geschauten Hörner nach einander auftretende Völker darstellen, keine Berechtigung haben. Wenn ferner Keil darauf hinweist, daß die „innere Anschauung" die Gegenstände zu einem Gesammtbilde vereinige ohne Rücksicht auf die Zeit ihres Auftretens in der geschichtlichen Wirklichkeit; daß also darauf nichts ankomme, daß zur Zeit, da der Prophet das Gesicht gesehen, zwei von den Weltreichen noch zukünftig gewesen, so hat Köhler dieser schon von Hengstenberg aufgestellten Behauptung gegenüber mit Recht bemerkt, daß die Zerstreuung Israels durch die vier Hörner bereits eine vollzogene, der Vergangenheit angehörige Thatsache sein müsse, weil diese Zerstreuung Israels nur Folge des Zornes Jehovas über sein Volk gewesen. Da nun aber der Zorn Jehovas über sein Volk jetzt aufgehört habe (1, 14. 15), so könne auch die Zerstreuung Israels, wenn anders Israel Jehova nicht von Neuem zum Zorne reize, weder noch lange andauern, noch könne Israel ohne vorhergehende abermalige Versündigung nochmals der Gewalt zweier feindseliger Weltmächte preisgegeben werden. In der That kehrte ja Israel noch während der Zeit des zweiten Weltreiches in seine Heimath zurück; und wenn es auch unter der zweiten, dritten und vierten Weltmonarchie seine volle Selbständigkeit nicht wieder erlangte, so kann man doch nicht sagen, daß es zur Zeit des griechischen und römischen Weltreiches sich noch im Zustande der Zerstreuung befunden. Keil meint nun zwar, das Verbum זָרָה habe hier die Bedeutung der Auflösung des einheitlichen Bestandes und der Selbständigkeit des Volkes Gottes; in diesem Sinne hätten alle vier Weltreiche Juda zerstreut, obschon das persische und griechische Weltreich Juda nicht aus seinem Lande deportirt hätten. Allein selbst wenn es erlaubt wäre, das Verbum זָרָה in diesem Sinne auszudeuten, was wir jedoch entschieden bestreiten, so stimmte ja auch die also modificirte Bedeutung jenes Verbums gleich mit dem Verhalten des persischen Weltreiches nicht, soferne dasselbe das Volk Gottes nicht nur nicht „aus seinem Lande deportirt", sondern ihm sogar relative Selbständigkeit gegeben und wieder zu einem Mittelpunkt seines Gemeinlebens verholfen. — Wie endlich Keil zur Erhärtung seiner Meinung darauf hinweisen kann, daß selbst die Darstellung von Völkern und Weltmächten als Hörnern auf Dan. 7, 7 u. 8 und 8, 3—9 zurückweise, ist vollends unbegreiflich, da doch an den angeführten Stellen des Buches Daniel nicht die Weltreiche selbst unter den Hörnern zu verstehen sind, sondern einzelne Herrscher jener Weltreiche. Wir bleiben darum bei der von mehreren der neueren Ausleger vertretenen Annahme, daß, wenn der Prophet in unserer Vision vier Hörner sieht, über welche er die Erklärung erhält, daß sie Israel zerstreut haben, ihm ein Bild der Macht vor Augen gestellt wird, durch welche die Israel feindseligen Heiden aller vier Weltgegenden die Zerstreuung Israels nach allen vier Winden vollbrachten.

Wie wir eine Beziehung der Vision Sach. 2, 1—4 auf die Danielischen Weissagungen im Gegensatz gegen Keil abweisen müssen, so statuiren wir eine solche in Uebereinstimmung mit ihm bei der Stelle Sach. 11, 4 ff. Dort erhält der Prophet den Auftrag, die „Schafheerde der Schlachtung" zu weiden. Indem er dieselbe, somit aber „die elenden der Schafe" zu weiden beginnt, nimmt er zwei Stäbe, von welchen er den einen Lieblichkeit, den anderen Verbindung nennt. Nachdem er nun „drei der Hirten" in Einem Monate beseitigt hat, wird er es müde, der Heerde sich ferner anzunehmen und sie wird sein müde. Er zerbricht den Stab Lieblichkeit und löst damit den Bund, den er mit der ganzen Völkerwelt geschlossen. Aber auch sein Verhältniß zu jenen „elenden der Schafe" nimmt ein Ende. Obgleich sie nämlich recht wohl merken, daß es Gottes Wort sei, welches hier ergehe, so antworten sie doch dem Propheten, als er

seinen Lohn von ihnen fordert, mit einer Gabe von 30 Silberlingen. In Folge dieses schmählichen Ablohnens zerbricht er auch den Stab Verbindung und löst damit das Bruderverhältniß zwischen Juda und Israel. Der ganze Abschnitt schließt dann damit, daß derselbe Prophet, welcher vorher beauftragt worden, im Namen Jehovas die Schlachtheerde zu weiden, damit sie nicht von ihren Hirten verderbt werde, nunmehr die Weisung erhält, einen schlechten Hirten vorzustellen, der die Heerde zu Grunde richtet, bis ihn Gottes Gericht dafür ereilt.

In dem Hauptpunkte, auf den es hier ankommt, stimmen wir mit Keil überein, soferne auch wir bei den drei Hirten, die der Prophet in Einem Monate vertilgt, an die Herrscher der drei ersten Danielischen Weltreiche denken, an den Chaldäer, den Perser, den Griechen. Nicht einverstanden aber sind wir mit ihm in der Beantwortung der Frage, wer unter der Schlachtheerde zu verstehen sei, ob die ganze Menschheit oder das Volk Israel. Keil ist für letztere Annahme. Er bestimmt das gegenseitige Verhältniß der Verse 4—6 dahin, daß v. 5 den Grund der eigenthümlichen Benennung der Heerde angibt. Sie heißt Würgeheerde, weil ihre gegenwärtigen Herren sie hinwürgen, ohne Schuld zu tragen u. s. f. In v. 6 soll dann der Grund dafür enthalten sein, weßhalb die Heerde von Jehova dem Hirten zum Weiden übergeben wird. Der Herr nimmt sich der Heerde als Hirte an, weil er der Weltvölker nicht länger schonen d. h. sie nicht länger ungestraft über sein Volk nach Willkühr schalten lassen will. Gegen diese Erklärung spricht schon dies, daß sie die Imperfecta des 6. Verses präsentisch, die des 7. futurisch fassen muß; entscheidend aber der Umstand, daß sie das כִּי v. 6 mit Ueberspringung von v. 5 an v. 4 anzuschließen genöthigt ist; dessen ganz zu geschweigen, daß in die Worte: Nicht fürder will ich schonen die Bewohner der Erde, nicht wol der Sinn hineingelegt werden kann, den Keil in sie hineinlegt. Es ist unstreitig das Einfachste und Nächstliegende, v. 5 von dem der Heerde bevorstehenden Geschicke zu verstehen, dessentwegen sie Schlachtheerde heißt, v. 6 aber als erklärende Aussage über die Art und Weise aufzufassen, wie

jenes Geschick sich verwirklicht. Die Heerde heißt Schlachtheerde, weil sie gewissenlosen, gewinnsüchtigen Hirten zur Schlachtung überlassen werden wird (v. 5), soferne eine Zeit kommt, wo Jehova schonungslos die Bewohner der Erde gegenseitigem Morden, insonderheit der Mißhandlung ihrer Könige preisgeben wird (v. 6). Ist dies der Zusammenhang, in welchem die Verse 4—6 unter einander stehen, so wird kein Zweifel darüber obwalten können, daß die Bewohner der Erde mit der Schlachtheerde identisch, unter letzterer also das Menschengeschlecht zu verstehen ist. Diese Annahme wird auch bestätigt durch v. 10, wo der Prophet nach Zerbrechung des einen Stabes den mit allen Völkern geschlossenen Bund für aufgehoben erklärt. Freilich versteht nun Keil nach dem Vorgang von Auslegern, wie Hitzig, Ewald, Maurer, Hengstenberg, Köhler, unter diesem Bund ein Uebereinkommen Gottes mit den Völkern der Erde, darin bestehend, daß letzteren die Verpflichtung auferlegt worden, Israel nicht zu schädigen und zu verderben. Allein schon Kliefoth hat mit Recht bemerkt, daß, wenn an einen Bund zu Gunsten eines Dritten gedacht werden sollte, dieser Dritte hätte mitbenannt sein, an unserer Stelle also ein „für Israel" hätte beigefügt werden müssen. Dieser Zusatz findet sich wirklich an der von Keil nach Hengstenbergs Vorgang citirten Stelle Hos. 2, 18, welche eben deßhalb sprachlich der vorliegenden nicht analog ist. Noch ungeeigneter zur Vergleichung ist die von Keil beigebrachte Stelle Hiob 5, 23, wo Eliphas dem Hiob vorhersagt, er werde, wenn er sich demüthig zu Gott wende, mit den Steinen des Feldes im Bunde stehen und das Wild des Feldes zu Freunden haben. Vollends unpassend aber ist die Herbeiziehung von Ez. 34, 25, wo nicht von einem Bunde Gottes mit den Thieren zu Gunsten seines Volkes, sondern von einem Bunde Gottes mit seinem Volke die Rede ist, in Folge dessen er es vor den wilden Thieren bewahren will. Alle diese Stellen haben formell mit der unseren nicht die mindeste Aehnlichkeit, und man begreift nicht, wie sie von Hengstenberg, Köhler und Keil haben beigezogen werden können. Hat man freilich einmal sich verleiten

lassen, unter der Schlachtheerde das Volk Israel zu verstehen, so bleibt nichts übrig, als v. 10 in der angegebenen Weise zu mißdeuten. Jeder Unbefangene aber wird zugeben, daß, wenn von einem Bunde die Rede ist, den der Prophet mit der Völkerwelt geschlossen, man zunächst nicht an einen Bund zu Gunsten eines Dritten denkt, sondern an einen Bund, der in seinen Folgen der Völkerwelt selbst zu Gute kommt. Was hat man nun aber unter diesem Bunde zu verstehen? Jedenfalls nicht den mit Noa als dem nachsintflutlichen Stammvater aller Menschen geschlossenen (Kliefoth) — denn wie sich derselbe in den Zusammenhang schicken sollte, ist nicht abzusehen —, sondern nur ein Verhältniß Jehovas zum gesammten Völkerthum kann nach dem Zusammenhang gemeint sein wollen, unter welchem dasselbe äußeren Schutzes und Wohlergehens genießen sollte. Wenn Keil entgegnet, von einem solchen Bündniß wisse die Geschichte nichts, so stellen wir die Gegenfrage, wo denn etwas erzählt wird von einem Bunde, nach welchem Gott „den Völkern der Erde die Verpflichtung auferlegte, Israel nicht zu schädigen und zu verderben"? Wenn wir Keil recht verstehen, so meint auch er nicht einen Bund im eigentlichen Sinne des Wortes, von dem die Geschichte Nachricht geben müßte, sondern den Gedanken eines Friedensverhältnisses zwischen Israel und der Völkerwelt findet er in der Weise ausgedrückt, daß Gott mit letzterer zu Gunsten seines Volkes einen Bund geschlossen. Ganz dasselbe Recht das in v. 10 Ausgesagte auf den allgemeinen Gedanken, der nach unserem Dafürhalten zum Grunde liegt, zurückzuführen, nehmen wir auch für uns in Anspruch, und verstehen ein Verhältniß Gottes zur Gesammtheit der Völkerwelt, durch welches derselben äußeres Wohlergehen (נֹעַם) gewährleistet wird. Der Beginn dieses Verhältnisses ist damit bezeichnet, daß der Prophet den Auftrag erhält, die Schlachtheerde zu weiden (v. 4) und so das ihr drohende Geschick (v. 5 u. 6) aufzuhalten.

Nachdem wir unter der Schlachtheerde die ganze Menschheit verstanden, so werden wir den Ausdruck עֲנִיֵּי הַצֹּאן nur auf das Volk Israel beziehen können, auf welches sowol diese Bezeichnung

als die sonstigen Aussagen über diese „elenden unter den Schafen" trefflich passen. Keil hat richtig erkannt, daß die ע' הצ' einen Theil der צאן ההרגה bilden; aber in Folge seiner zu engen Fassung letzteren Begriffes ist er nun genöthigt, unter den „elenden der Schafe" „die auf Gottes Wort achtenden Glieder des Bundesvolkes" zu verstehen. Doch es würde uns zu weit führen, wollten wir alle hier in Betracht kommenden exegetischen Fragen besprechen. Nur über die Zeitangabe v. 8 seien uns noch einige Bemerkungen verstattet. Es heißt dort, der Prophet habe die drei Hirten in Einem Monate vertilgt. Nachdem wir unter den Hirten die drei Danielischen Weltherrscher verstanden, so kann davon keine Rede mehr sein, an einen Monat im eigentlichen Sinne des Wortes zu denken. Aber wie hat man dann die Zeitangabe zu verstehen? Zwei Auslegungsversuche sind in der neueren Zeit gemacht worden, der eine von Hofmann, der andere nach Kliefoths Vorgang von Köhler und Keil. Hofmann [1]) findet in der fraglichen Zeitbestimmung vor Allem dies angedeutet, daß jene Weltmächte nicht mit Einem Male sondern in Einem Monate, also nach einander vernichtet worden. Das Zeitmaß selbst anlangend, so sucht er dasselbe so zu deuten, daß er sagt, Sacharja gehe wie auf die Danielischen Weltmonarchien, so auch auf die Danielischen שָׁבֻעִים [2]) zurück und rechne nach einem Zeitmaße, das zwischen שָׁבוּעַ und שָׁנָה zwischeninne stehe. Rechne man die 70 Danielischen שָׁבֻעִים als Zeiträume von je sieben Sabbathperioden, so verhalte sich ein יֶרַח von 30 Zeiteinheiten zu einem שָׁבוּעַ von sieben, wie 210 Jahre zu 49. Da nun von der Eroberung Babylons durch Cyrus bis zum Tode Alexanders des Großen 215 Jahre verflossen seien, so treffe es zu, daß Jehovas prophetisches Wort in Einem Monate jene drei Weltmächte vernichtet habe. Diese Deutung ist unstreitig höchst ansprechend und, falls ihr nichts weiter entgegenstehen sollte als der Umstand, daß von Babylons Eroberung

1) Vgl. Weissag. und Erf. I, S. 324.
2) Dan. 9, 24 ff. Vgl. 2 Kön. 15, 13 mit Dan. 10, 2.

bis zum Tode Alexanders nicht 210, sondern 215 Jahre sind, entschieden anzunehmen. Doch hören wir, ehe wir entscheiden, auch die andere Deutung! Nach dieser ist die Zeitbestimmung „in Einem Monat“ symbolisch und zwar so zu fassen, daß man den Monat als Zeitraum von 30 Tagen nach der Zahl der Hirten in 3 mal 10 Tage theilt und je 10 Tage als die Zeit nimmt, die auf die Ausrottung eines Hirten verwandt wurde. Die Zehn, sagt man, sei die Zahl der Vollständigkeit oder Vollendung irdischen Thuns und Geschehens. Wenn nun in je 10 Tagen ein Hirte ausgerottet und die Ausrottung der drei in einem Monate d. h. in einem Zeitraume von 3 mal 10 auf einander folgenden Tagen ausgeführt worden sei, so sei damit einerseits angedeutet, daß die Vertilgung je eines dieser Hirten unmittelbar auf die des andern gefolgt, andererseits, daß dies geschehen, nachdem die ihm zugemessene volle Zeit seines Waltens abgelaufen gewesen. — Ich hatte mich in meinem oben erwähnten Programm dieser symbolischen Deutung angeschlossen, bin aber nunmehr von derselben zurückgekommen, und zwar des gewichtigen, durch die Bemerkungen von Köhler und Keil keineswegs erledigten Einwandes wegen, den man gegen sie erheben kann, daß nämlich der Prophet, wenn er den Einen Monat in dieser Weise hätte gefaßt wissen wollen, die Dreizahl der 3 mal 10 Tage gegenüber der Dreizahl der Hirten ausgedrückt haben würde. Bleibt uns somit nur die Hofmann'sche Fassung übrig, so haben wir zuzusehen, ob uns die gegen dieselbe vorgetragenen Bedenken ihre Annahme gestatten. Auf die bei derselben sich ergebende Differenz von fünf Jahren scheint keiner von den Auslegern Gewicht legen zu wollen, und Kliefoth bemerkt mit Recht, daß bei einer Berechnung nach Sabbathperioden auf das Fehlen von fünf Jahren, die ja auch nicht einmal eine ganze Sabbathperiode ausmachten, nichts zu geben sei. Wenn nun aber derselbe Ausleger die Hofmann'sche Erklärung aus dem Grunde für unannehmbar hält, weil „die mit Zahlen angegebenen Zeitmaßbestimmungen bei Daniel nicht die Dauer sondern die Beschaffenheit der betreffenden Zeiträume angeben sollen“; weil „diese Zahlen nicht

wirkliche Zeitbestimmungen, sondern symbolische Bezeichnungen von Begriffen sind,“ die „daher nicht berechnet, sondern sachlich erklärt sein wollen“ —, so scheint er übersehen zu haben, daß ja Daniel Kap. 9 gerade darüber belehrt werden soll, wie viel Zeit noch bis zur schließlichen Verwirklichung des Heiles verstreichen wird; daß man also, wenn in diesem Zusammenhang von שָׁבֻעִים die Rede ist, nicht wohl an etwas anderes als an wirkliche Zeitbestimmungen denken kann, dessen ganz zu geschweigen, daß sich die 62 + 1 Woche in der That nachrechnen lassen. Wenn ferner Köhler vor Allem den Nachweis geliefert zu sehen wünscht, daß die Zeitangabe bei Sacharja wirklich nach Maßgabe jener danielischen Zeitangabe zu erklären sei, so scheint uns die Zulässigkeit der Herbeiziehung jener danielischen שבעים dann erwiesen zu sein, wenn überhaupt erhärtet ist, daß Sacharja bei seiner allegorischen Darstellung die danielischen Weissagungen im Auge habe. Letzteres ist nun aber von Köhler selbst zugestanden, soferne auch er die drei Hirten auf die Begründer der drei ersten danielischen Weltmonarchien bezieht. Dann aber dürfte die Vermuthung berechtigt sein, daß der Prophet auch von dem einen Monat in Rücksicht auf die 70 Wochen rede, mögen auch sonst zwischen Dan. 9, 24 ff. und Sach. 11, 8 sachliche Verschiedenheiten obwalten. Endlich scheint uns auch der weitere Köhler'sche Einwand nichts zu verfangen, „daß auch bei Daniel unter den 70 שבעים nicht zugleich 70 Perioden von je 49 Jahren und solche von je 7 Jahren, sondern nur eines von beiden und zwar das letztere zu verstehen sein können.“ Denn Köhler wird zugestehen müssen, daß שָׁבוּעַ als Ausdruck für „eine irgendwie siebentheilige Zeit“ eine gewisse Unbestimmtheit an sich trägt, so daß es auch für Daniel zunächst nur Sache der Vermuthung gewesen sein konnte, ob die 70 „Siebenheiten“, von welchen der Engel redete, nach Jahrwochen oder nach Jobelperioden zu zählen seien. Müssen wir darum jetzt der Hofmann'schen Deutung vor jener symbolischen den Vorzug geben, so gestehen wir doch gerne, in der vorliegenden Frage mit unserem Urtheil noch nicht zu einem Abschluß gediehen zu sein.

Nach dem Dargelegten ist es selbstverständlich, daß wir sowol die von Keil dem ganzen Abschnitt gegebene Ueberschrift „der gute Hirte" für unzutreffend als auch die Köhler'sche Meinung für unrichtig halten, nach welcher derselbe darstellen soll, wie das durch das Heilsmittlerthum aus der Gewalt dreier schlimmer Hirten befreite Israel zuletzt der Gewalt eines schlimmen Hirten verfalle. Da wir unter der Schlachtheerde die ganze Menschheit verstehen, so wird unsere Inhaltsangabe eine andere werden müssen. Nach unserer Meinung legt der Prophet dar, wie es komme, daß das Menschengeschlecht sammt dem israelitischen Volke dem Geschicke einer von ihren Hirten mißhandelten Heerden anheimfällt (v. 5), ja zuletzt der Gewalt eines schlimmen Völkerhirten preisgegeben wird, den Gott selbst über die Erde setzt. — Wer dieser schlimme Hirte sei, dies kann für uns, nachdem wir die drei Hirten v. 8 auf die drei danielischen Weltmonarchien gedeutet, nicht mehr fraglich sein. Wir können nur eine vierte Weltmacht d. i. die römische verstehen. Was wir bei Daniel von derselben lesen, daß sie schlimmer sein werde als die vorhergehenden, das stimmt mit dem, was Sacharja von dem רֹעֶה אֱוִלִי sagt. — Je bestimmter auch in dem zweiten von der neueren Critik bekanntlich so sehr angefochtenen Theile der Sacharjanischen Weissagungen (Kapp. 9—14) die Rückbeziehungen auf das Buch Daniel sind, um so verwunderlicher ist es, daß Keil S. 519 u. 520, wo er von der Frage nach der Aechtheit jener Kapitel handelt, auf jene Beziehungen nicht aufmerksam macht. Denn wenn es feststeht, daß der zweite Theil der Sacharjanischen Weissagungen das Buch Daniel voraussetzt, so dürfte hieraus ein starkes Argument für die Authentie dieser beiden prophetischen Schriften erwachsen.

Drei Stellen des Propheten Maleachi sind es, die wir im Anschluß an den vorliegenden Commentar, sowie unter Berücksichtigung der Köhler'schen [1]) Auslegung dieses Propheten, auf welche sich K.

1) Ref. ergreift diese Gelegenheit, Köhler's gediegenen und gehaltvollen Commentar zu den nachexilischen Propheten den Lesern dieser Zeitschrift zu empfehlen.

mehrfach bezieht, noch zu besprechen beabsichtigen, Mal. 1, 11; 2, 15 ff.; 3, 1. Mit Mal. 1, 6 beginnt eine Rüge der Priester wegen ihrer Berufsuntreue und ihrer Verachtung des göttlichen Namens. Die Opfer, die sie darbringen, sind Jehoven ein Greuel. In diesem Zusammenhange heißt es nun v. 10: Ich habe kein Wohlgefallen an euch, spricht Jehova der Heerschaaren, und Opfergabe gefällt mir nicht von eurer Hand. 11. Denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang ist mein Name groß unter den Heiden, und an jeglichem Orte wird meinem Namen geräuchert, dargebracht und zwar reine Gabe; denn groß ist mein Name unter den Heiden, spricht Jehova der Heerschaaren. 12. Und ihr entweihet ihn u. s. f. Es entsteht hier zunächst die Frage nach dem Zusammenhang von v. 10 mit v. 11. Köhler meint, daß ein sachgemäßer Zusammenhang nur dann zu gewinnen sei, wenn man v. 11 mit v. 12. 13 enge verbinde, und das die Aussage von v. 10 begründende Moment darin sehe, daß die israelitischen Priester sich in ihrer Verehrung Jehovas sogar von den Heiden übertreffen und beschämen lassen. Der Gedankenfortschritt soll dann nach Köhler der sein: Jehova hat weder an Israels Priestern noch an deren Gaben Gefallen (v. 10): denn obgleich selbst alle Heiden Jehovas Namen durch reine Gaben ehren, verunehren ihn dagegen Israels Priester durch Darbringung fehlerhafter Opfer. Keil erklärt: Gott begehrt das Opfer der israelitischen Priester nicht, denn sein Name erweist sich unter allen Nationen der Erde groß, daß ihm an jedem Orte reine Opfergaben dargebracht werden. Es kann keine Frage sein, daß die Keil'sche Fassung des Zusammenhanges den Vorzug der Einfachheit vor der Köhler'schen voraus hat, nach welcher v. 11 einen untergeordneten Zwischengedanken enthalten und die Begründung von v. 10^{b} erst in v. 12 f folgen würde. Nach unserem Dafürhalten ist sie auch die einzig richtige. Zwar meint Köhler, sie habe die gegen die Schrift verstoßende Anschauung zu ihrer Voraussetzung, daß Gott der Opfer von seiten des Menschen um sein selbst willen bedürfe und nur dann in der Lage

sei, die Opfer seines Volkes zu verschmähen, wenn ein anderes Volk ihm bessere darbringe. Allein der Satz, daß Gott der Opfer um sein selbst willen bedürfe, ist nur dann ein gegen die Schrift verstoßender, wenn man das „um sein selbst willen" in dem Sinne von „zu seinem Lebensunterhalte", „zur Ermöglichung seines fortwährenden Seins" faßt. Denn zu seinem Lebensunterhalt, bemerkt Keil richtig, bedarf Gott allerdings keiner Opfer und dazu fordert er sie auch nicht, sondern er fordert sie als Zeichen der Abhängigkeit der Menschen oder der Anerkennung, daß der Mensch sein Leben mit allen Gütern Gotte verdanke und ihm dafür Ehre, Preis und Dank schulde. In diesem Sinne bedarf Gott der Opfer, weil er sonst für die Menschen auf Erden nicht Gott wäre. Will ihm nun sein Volk Israel nicht solche Opfer bringen, deren er bedarf, und die ihm, weil Zeichen und Träger der menschlichen Selbsthingabe, wohlgefallen, so soll es sich doch lieber von seinem Altar ganz fern halten, denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang bringt ihm die Heidenwelt reine Opfer dar. Sie spendet ihm, was sein Volk ihm vorenthält. Man sieht, daß in der That kein Grund vorliegt, von der einfachsten und nächstliegenden Auffassung des Zusammenhanges abzugehen. Müssen wir nun aber, was die Frage nach dem Verhältniß von v. 10 zu v. 11 betrifft, Keil gegen Köhler Recht geben, so schließen wir uns in der Beantwortung der weiteren Frage, ob v. 11 von dem handle, was bereits zur Zeit des Propheten statthatte oder von dem, was in der Zukunft durch die Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes an Stelle des zeitweise verworfenen Israels geschehen sollte, an Köhler gegen Keil an. Gewöhnlich citirt man zum Erweise der sprachlichen Möglichkeit einer Beziehung von v. 11 auf die Zukunft Gen. 15, 14 und Joel 4, 4. Allein beide Stellen, wenigstens sicherlich die letztere sind sprachlich ganz anders angethan, als daß man sie so ohne Weiteres beiziehen dürfte. Gen. 15, 14 kann es ja freilich keine Frage sein, daß das Participium דָּן futurisch zu fassen ist; allein man übersehe doch nicht, daß dieses Participium dort zwischen zwei Futuris und inmitten einer Schilderung von zukünftigen Erlebnissen steht, während die Umgebung unserer Stelle sowol in v. 10 als v. 12 die Gegenwart des Propheten im Auge hat. Joel 4, 4 aber ist deßwegen zur Vergleichung völlig untauglich, weil, wie Hitzig richtig bemerkt, die dort durch das Participium ausgedrückte Zeit nicht das Futurum, sondern das Präsens ist, indem sich nämlich Jehova v. 3 das der Vergangenheit angehörige Ereigniß lebhaft vergegenwärtigt hat. Ist es nun schon um die sprachliche Begründung jener Auffassung von v. 11 schwach bestellt, so scheint sie uns dem sachlichen Zusammenhang vollends unangemessen zu sein. Denn die Rüge der israelitischen Priester, welche Jehovas Namen, den sie kennen, verachten, ist nur dann eine einschneidende, wenn v. 11 von der Gegenwart des Propheten handelt, so zwar, daß die Reinheit der Opfer, welche die Völkerwelt aller Orten dem göttlichen Namen darbringt, den Opfern des Volkes Gottes, die Jehoven ein Greuel sind, gegenübergestellt wird. Eine Herbeiziehung der Worte des 14. Verses (שמי נורא בגוים), welche auch Keil so versteht, daß Jehovas Name schon in der Gegenwart unter den Heiden gefürchtet sei, scheint diese Fassung von v. 11 über allen Zweifel zu erheben. Hat man nun aber v. 11 auf die Gegenwart des Propheten zu beziehen, so kann der Gedanke wiederum nicht der sein, daß „bereits an allen Orten der Erde Proselyten aus der Völkerwelt vorhanden seien, welche die Größe des Namens Jehovas anerkennen und ihn durch Darbringung reiner Gaben ehren", sondern die Worte des Propheten können, wie Köhler richtig sagt, nur den Sinn haben, daß die Heiden mit ihren Gottesdiensten und Opfern, die sie den Göttern bringen, zwar unwissend, aber doch im tiefsten Grunde den wahren lebendigen Gott ehren. Mit Recht beruft sich Köhler für diese Meinung auf Stellen wie Act. 17, 23. Röm. 1, 19.

Die schwierige Stelle Mal. 2, 15 ff. hat neuerdings durch v. Hofmann[1]) eine eigenthümliche Auslegung erfahren. Hofmann geht davon aus, daß der Prophet v. 14 nicht, wie man ge-

[1]) Vgl. Schriftbew. II, 2 S. 399—401.

meint hat, die Verstoßung, sondern vielmehr die unter den Zeitgenossen Maleachi's im Schwange gehende Mißhandlung der Ehefrauen rüge, und nimmt an, daß v. 15 auf die Schöpfung des Weibes zurückgegangen und aus der Art und Weise des Schöpfungsherganges das richtige Verhalten des Ehemannes gegen sein Weib hergeleitet werde. Er übersetzt und erklärt v. 15 in folgender Weise: Nicht Einen hat er geschaffen und hatte dann einen Rest von Lebensodem übrig; und wozu hat er den Einen geschaffen? Indem er nach Samen Gottes strebte, d. h. nicht so verhält es sich mit der Erschaffung des Weibes, daß Gott den Einen, den Mann, geschaffen, und dann das Weib nur, weil er noch einen Rest von Lebensodem übrig hatte, den er nicht unverwendet lassen wollte, sondern sie sind beide mit gleichen Ehren und mit gleicher Absicht Gottes Geschöpfe, indem er den Mann von vorneherein nur in der Absicht geschaffen hat, ein göttliches Geschlecht zu erzielen, wofür also das Weib ebenso wie der Mann von Gott gewollt war. Wie nun der Schöpfer das Weib gemeint hat, so soll der Ehemann sein Weib ansehen. Die Erinnerung, daß sie zu gleichen Ehren und für dieselbe, nicht ohne sie erfüllbare Bestimmung geschaffen ist, soll sein Verhalten gegen sie regieren. So v. Hofmann. Abgesehen von der unrichtigen Voraussetzung, von welcher diese seine Deutung ausgeht, daß das Verbum בָּגַד v. 14 nicht auf Verstoßung der Ehefrauen, sondern auf eine in Folge geschehenen Gemeinschaftsbruches an ihnen verübte Mißhandlung hinweise, sind es folgende Gründe, welche dieselbe als unthunlich erscheinen lassen: 1) erfordert sie unnatürlich viele Ergänzungen; 2) ist das Wort יהוה in v. 14, wie Köhler richtig bemerkt, durch zu viele Zwischensätze, welche sämmtlich nicht auf dieses Wort zurücksehen, von v. 15 getrennt, als daß es noch als Subjekt zu עָשָׂה betrachtet werden könnte; 3) erwartete man, wenn der Prophet v. 15 auf die Erschaffung des Weibes zurückginge und an diesebe gedacht wissen wollte, ein bezeichnenderes Wort als das allgemeine עָשָׂה, etwa das v. 10 gebrauchte בָּרָא; 4) muß jene Erklärung das in demselben Vers zweimal vorkommende רוּחַ das

erste Mal in einem anderen Sinne fassen als das zweite Mal. Nach unserer Meinung ist die einzig mögliche Erklärung der in Frage stehenden Worte die nach Hitzig's, Maurer's, Bunsen's Vorgang von Köhler und Keil adoptirte. Nach derselben zeigt der Prophet in v. 15 a die Verwerflichkeit der Ehescheidung, indem er die Berufung auf Abrahams Verfahren gegen die Hagar als ungehörig abweist. Die syntaktische Fügung des Satzes betreffend, so hat man die Worte לא־אחד (nicht irgendeiner = niemand, kein Mensch) als Subjekt zu fassen, als Objekt von עשה aber das in v. 14 gerügte Verhalten gegen das Eheweib, während die Worte ושאר רוח לו eine nähere Bestimmung des Subjektes des Hauptsatzes sind. Kein Mensch, sagt der Prophet, der noch einen Rest von Geist hatte, hat gethan sc. was ihr thut, nämlich das Weib seiner Jugend treulos verstoßen. Hieran schließen dann die Worte ומה האחד, zu welchen aus dem Vorhergehenden ein עָשָׂה zu ergänzen, einen Einwand, den „der Prophet als mögliche Exception gegen seinen Ausspruch anführt, um ihn zu widerlegen." Es lag nämlich nahe, der Behauptung des Propheten gegenüber auf das Verhalten des bekannten Einen, nämlich Abrahams, hinzuweisen, welcher Hagar, die Mutter Ismaels verstoßen. Mit Beziehung hierauf fragt der Prophet: Und was that dieser Eine? und antwortet: Er suchte Samen von Gott, d. h. er verstieß die Hagar nicht aus fleischlicher Willkühr, sondern im Gehorsam gegen Gottes Wort, das ihm die ersehnte Nachkommenschaft nicht durch die Magd Hagar in Ismael, sondern durch die Sara in Isaak zu geben verhieß (Gen. 21, 12.) Nachdem der Prophet jenen möglichen Einwand zurückgewiesen, läßt er v. 15 b eine Warnung vor dem treulosen Verstoßen der Ehegattinnen folgen. Die Israeliten sollen sich vermöge ihrer Geisteskräfte (בְּרוּחֲכֶם) vor jenem Frevel hüten. Doch nun entsteht eine neue Schwierigkeit. Es fragt sich nämlich, in welchem Sinne sich v. 16 an v. 15 anschließe. Hofmann übersetzt die ersten Worte von v. 16: Wenn hassend, entlaß, und meint, es sei hiemit wörtlich auf Deut. 24, 3 hingewiesen, wo das Gesetz selbst die Möglichkeit offen lasse, daß der Mann, welcher gegen sein

Weib nicht so gesinnt sei, um sie in gebührenden Ehren zu halten, sie aus dem Eheverbande entlasse und gehen heiße. Allein eine Verweisung seitens des Propheten auf Deut. 24, 1 dürfte deshalb unstatthaft sein, weil Moses dort gar nicht davon handelt, daß und unter welchen Umständen ein Weib zu entlassen erlaubt sei, sondern nur den Fall im Auge hat, daß ein mit einem Scheidebrief entlassenes Weib, nachdem sie eine Zeitlang in anderer Ehe gelebt, zu ihrem ersten Manne zurückkehren will. Mit dieser Auffassung der Stelle, welche auch die Hofmann'sche zu sein scheint, stimmt Matth. 19, 3 ff. Denn als dort die Pharisäer mit unverkennbarer Beziehung auf die damals zwischen der Schule Hillels und der Schule Schammais strittige Auslegung der deuteronomischen Stelle den Herrn mit der Frage angehen, ob jeder beliebige Grund zur Ehescheidung zureichend sei, geht er zunächst auf jene Stelle gar nicht ein, sondern verweist auf das von der Schöpfung des Weibes handelnde Schriftwort, nach welchem Lösung der eingegangenen Ehe gegen die durch die Schöpfung gesetzte göttliche Ordnung verstoße. Als sie dann dieselbe deuteronomische Stelle dem von dem Herrn auf Grund von Gen. 2, 14 aufgestellten Satze von der Unlöslichkeit der Ehe entgegenhalten in der Meinung, als habe Mose dort geboten, das Weib durch einen Scheidebrief zu entlassen, entgegnet ihnen der Herr, daß Moses Ehescheidung nur ihrer Herzenshärtigkeit wegen zugelassen. „Anfänglich aber, fügt er hinzu, ist's nicht so gewesen" d. h. anfänglich gab es keinerlei Erlaubniß, die Ehe zu lösen. — Verhält es sich nun aber so, daß Ehescheidung nirgends im Gesetz sanktionirt, sondern nur als eine Eventualität gesetzt oder, wie Hofmann selbst sagt, als eine Möglichkeit offen gelassen ist, hat es dann irgend welche Wahrscheinlichkeit, daß der Prophet seinen gegen die göttliche Ordnung der Ehe sündigenden Zeitgenossen gegenüber ein die Ehescheidung gebietendes Gotteswort mit einem feierlichen אמר יהוה אלהי ישראל einführen werde? — Gewiß nicht. Es wird darum nichts übrig bleiben, als das כי am Anfange von v. 16 mit Köhler und Keil als Begründungspartikel

zu fassen, somit anzunehmen, daß der Prophet in v. 16a die in v. 15b ausgesprochene Mahnung begründen wolle. Dann wird aber שַׁלַּח Infin. constr. Pi. und Objekt zu שָׂנֵא sein. שָׂנֵא selbst ist Participium mit ausgelassenem pronominalen Subjekt, das sich aus dem folgenden אמר ה' leicht ergänzt [1]). Der sich bei dieser Fassung ergebende Gedanke, daß Jehova die Scheidung haßt, stimmt überein mit dem, was die Schrift über die Unlösbarkeit der Ehe sagt.

Die biblisch-theologisch wichtigste Stelle des Propheten Maleachi ist unstreitig die Weissagung 3, 1: Siehe, ich sende meinen Boten, daß er den Weg vor mir bahne, und plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr suchet, und der Bundesbote, den ihr begehret — siehe er kommt, spricht Jehova der Heerschaaren. Keil weist zunächst die Meinung, daß der mit מַלְאָךְ Bezeichnete der מַלְאַךְ הַבְּרִית selber sei, als unrichtig ab. Er erkennt in dem מלאך, der dem zu seinem Volke kommenden Gott den Weg bereiten soll, einen „irdischen Boten des Herrn" und zwar denselben, der v. 23 der Prophet Elija heißt, eine concrete Persönlichkeit, die in Johannes dem Täufer unmittelbar vor der Ankunft des Herrn dem Volke gesandt wurde. In alle dem stimmen wir mit Keil überein; widersprechen aber müssen wir ihm, wenn er nun weiter die Identität des Herrn (הָאָדוֹן) mit dem „Bundesengel" behauptet. Köhler ist derselben Ansicht wie Keil, nur daß er bei jener Identität einfach stehen bleibt, während Keil noch hinzufügt, daß jene Identität nicht den Unterschied der Personen ausschließe, sondern nur die Verschiedenheit beider. Diese dem ersten Eindruck nach verwunderliche Behauptung Keil's, welche die Identität wieder zurückzunehmen scheint, erklärt sich, wenn man bedenkt, daß er unter dem „Bundesengel" den „Jehova wesensgleichen Maleach" versteht, in welchem er die zweite Person der Trinität, den λόγος erkennt. — Wir lassen diese Meinung von einer an unserer Stelle angeblich zu Tage tretenden Iden-

1) Vgl. Sach. 9, 12.

tifizirung und Unterscheidung der Personen, eine Meinung, welche consequent verfolgt zu der Annahme führt, daß das Geheimniß der Trinität schon unter dem alten Bunde erschlossen gewesen, vorläufig auf sich beruhen, und stellen die Frage, ob und welche Gründe vorhanden seien, die uns zur Annahme jener von Köhler und Keil behaupteten Identität zwingen. Beide Ausleger verweisen auf den Parallelismus der Versglieder, welcher dieselbe außer Zweifel setze. Allein dieser Parallelismus scheint uns auf das gerade Gegentheil hinzuweisen. Wäre nämlich das zweite Versglied an das erste ohne die Copula ו angeschlossen, so daß die fraglichen Worte lauteten: Der Herr, den ihr suchet, der Engel des Bundes, den ihr begehret, so würden wir jener Identität ohne Weiteres das Wort reden. Allein da an das Versglied, das האדון zum Subjekte hat, ein zweites mit einem neuen Subjekt (מלאך הברית) durch ו angefügt, somit zu dem ersehnten „Herrn" der erwartete „Bundesbote" hinzugesellt wird, so scheint uns schon hiedurch eine Verschiedenheit der beiderseitigen Subjekte nahegelegt. Wenigstens weist der erste Eindruck, den man von der Stelle bekommt, entschieden auf eine solche hin. Dazu kommt aber noch ein weiterer, die Identität in Frage stellender Umstand. Von dem Subjekte des ersten Versgliedes, dem Herrn, heißt es, er werde zu seinem Heiligthume kommen, von dem Subjekt des zweiten, dem מלאך הב' ist nur gesagt, daß er kommen wird — ein bedeutsamer Unterschied, der beachtet sein will, und der den Eindruck, daß man es mit verschiedenen Subjekten zu thun habe, verstärkt. Bei der Uebersetzung von Keil, welcher die Worte יבוא אל־היכלו als Subjekt sowol zu האדון als zu מלאך הברית ansieht und auch הִנֵּה בָא auf beides bezieht gleichsam als nachdrückliche Versicherung, daß der mit האדון und מל' הב' Bezeichnete auch wirklich nicht ausbleiben werde, wird zwar jener Unterschied verwischt; aber mit Recht nennt Köhler diese auch gegen die Accente verstoßende Fassung der syntaktischen Fügung des Satzes eine unnatürliche und bezieht die Worte הנה־בא mit den meisten Neueren als Prädikat zu dem vorausgestellten ומלאך הב'.

Weist uns nun schon die formelle Struktur des Satzes auf eine Verschiedenheit der beiden Subjekte hin, so werden wir in dieser Meinung noch mehr bestärkt, wenn wir die Schwierigkeiten in's Auge fassen, welche den die Identität der Subjekte statuirenden Auslegern aus der Erklärung des Ausdrucks מלאך הברית erwachsen. Wir gehen hier auf die ausführliche Köhler'sche Exposition ein, der sich Keil im Wesentlichen anschließt. Köhler wirft die Frage auf, nach welcher Seite seines Wesens oder seiner Wirksamkeit Jehova durch den fraglichen Ausdruck dargestellt werde, und erinnert zunächst daran, daß מַלְאָךְ nicht blos Bezeichnung menschlicher Boten, sondern auch der Boten Gottes oder der sogenannten Engel sei, sowie daran, daß Jehova sich vielfach eines Engels bediene, um seine Gegenwart und Wirksamkeit in der Welt zu versinnlichen. Werde ein Engel von Jehova zu diesem Dienste verwandt, so heiße er gewöhnlich מלאך ה' oder מל' אלהים, bisweilen aber auch, wo der Zusammenhang bereits das richtige Verständniß an die Hand gebe, blos מלאך, z. B. Ex. 23, 20. 21; 33, 2 vgl. mit Ex. 14, 19; 32, 34; Gen. 48, 15. 16; Hos. 12, 4. 5. Wie an diesen letzten beiden Stellen der Ausdruck מלאך in Parallele zu אלהים trete und den Engel bezeichne, dessen Gegenwart und Wirksamkeit, weil sie die Gegenwart und Wirksamkeit Gottes in sinnenfälliger Weise der Welt vermittle, mit der Gottes wesentlich identisch sei, so werde der Ausdruck מלאך הב' auch an unserer Stelle, wo er dem Ausdruck הָאָדוֹן parallel stehe, den Engel bezeichnen, durch welchen der Herr seine persönliche Gegenwart und Wirksamkeit in der Welt mittlerisch offenbare, oder m. a. W. Jehova, insofern er der Welt in selbstbeschränkter Wahrnehmbarkeit sich kund gebe und in ihr wirke. So Köhler. Schon die große Mühe, die er aufwenden muß, um zu beweisen, daß man bei dem „Engel des Bundes" an den Engel Jehova's denken müsse, erweckt Mißtrauen gegen seine Auslegung. Dazu kommt, daß nach seiner eigenen Anschauung [1]) der Engel Jehova's, wenn gleich Träger

1) Vgl. nachex. Proph. II, 59—64.

und Vermittler der göttlichen Weltgegenwart, doch ein geschaffener Geist, also eine von Jehova verschiedene Person ist, was seiner Polemik gegen diejenigen Ausleger, welche den Herrn und den Bundesboten als zwei verschiedene Personen unterscheiden, die Spitze abbrechen dürfte. Jeder Unbefangene wird zugeben, daß es das Nächstliegende ist, das Wort מַלְאָךְ in dem Ausdruck מַלְ' הב' nach Analogie des in demselben Verse sich findenden מַלְאָכִי zu verstehen. מַלְאָךְ ist überhaupt Bezeichnung desjenigen, welcher eine מְלָאכָה beschickt oder besorgt; näher desjenigen, welcher das ausrichtet, was Gott ihm anbefohlen. Wie nun der mit מלאכי Gemeinte die Aufgabe hat, dem zu seinem Volke kommenden Gotte den Weg zu bahnen, so wird auch dem als מלאך הברית Bezeichneten seine besondere מלאכה, sein besonderes Geschäft obliegen. Welches dies Geschäft sei, dies ergibt sich einfach aus dem beigefügten הברית. Einen Bund wird er herzustellen und aufzurichten haben. — So einfach sich bei dieser Fassung der fragliche Ausdruck zurechtlegt, so unnatürlich ist die von Köhler und Keil demselben gegebene Bedeutung. Nach Köhler soll das מלאך הברית „grammatisch" zu erklären sein: Der Engel, von welchem der Bund spricht und auf dessen Erscheinen daher Israel ein bundesmäßiges Recht hat! Wir bedauern, daß Köhler diese „grammatische" Erklärung nicht durch Beispiele gestützt hat. Ohne solche dürfte ihm Niemand ihre Richtigkeit zugeben. Wenn מלאך הב' der Engel ist, von dem der Bund spricht, was sind dann doch die מַלְאֲכֵי רָעִים Ps. 78, 49 oder die מלאכי־מות Prov. 16, 14? Letztere Ausdrücke zur Vergleichung herbeizuziehen, dürfte von um so größerem Belang sein, als sie unseres Wissens die einzigen der in Frage stehenden Bezeichnung analogen sind. Sind jene מלאכי רעים Unglücksengel d. h. solche, welche die Aufgabe haben, Unglück zu bringen, und die מלאכי־מות Todesengel d. h. solche, welche den Tod zu verhängen haben, so wird מַלְאַךְ הב' wie bereits gesagt, der Bote sein, dem die Aufrichtung des Bundes als sein Geschäft obliegt. Doch setzen wir den Fall, die Köhler'sche Fassung

sei zulässig und unter dem „Bundesengel" derjenige Engel zu verstehen, von welchem der Bund redet, so entsteht die weitere Frage, an welchen Bund man denn zu denken habe. Köhler antwortet mit Zustimmung Keils, es sei der Bund Jehova's mit Israel gemeint, „welchem zufolge Israel ein Wohnen Jehova's in seiner Mitte erwarten durfte, ein Wohnen Jehova's, das sich natürlich nicht unbezeugt lassen kann, sondern wie zum Heile der Frommen, so auch zum Gericht über die Gottlosen wirksam sein muß." Allein wenn man das Wohnen Jehova's, von dem die Weissagung als dem „letzten, höchsten und seligsten Ziel aller Geschichte" spricht, unter „dem Bunde" zu verstehen hat, so begreift man nicht, wie man von diesem Bunde sagen kann, er rede von einem Engel oder richtiger von dem Engel Jehova's. Denn zwar ist es ein der alttestamentlichen Prophetie geläufiger Gedanke, daß Jehova das Heil seines Volkes nicht ohne einen menschlichen Mittler offenbaren werde; aber davon steht nirgends etwas zu lesen, daß man sich die Erfüllung der auf das Ende der Geschichte zielenden Hoffnung als durch den Engel Jehova's erfolgend gedacht oder seine Erscheinung erwartet habe. Wenn man entgegnen wollte, jenes Wohnen Gottes sei eben nach Analogie der Gotteserscheinungen unter dem alten Bunde als ein durch den Engel Jehova's vermitteltes zu denken, so wäre zu antworten, daß, wenn, um mit Köhler's eigenen Worten zu reden, „das Ende der Geschichte dem Anfang gleichen" soll, dessen Eigenthümlichkeit „ein Weilen Gottes bei dem Menschen auf der Erde und unmittelbarer Wechselverkehr beider" gewesen, jenes Wohnen Gottes ein Wohnen in unmittelbarer Selbstgegenwärtigkeit seines Wesens sein muß. — Aber ganz abgesehen hievon scheint es uns überhaupt unzulässig, bei dem Worte „Bund" ohne Weiteres an jenes verheißene Wohnen Gottes unter seinem Volk zu denken. Denn mußte nicht erst der Exod. c. 24 berichtete Bundesschluß zwischen Jehova und Israel erfolgt sein, ehe auf Grundlage desselben das Wohnen Gottes unter seinem Volke im Heiligthum der Stiftshütte beginnen konnte? Und wird es nicht ebenso erst der Aufrichtung eines neuen Bundes bedürfen, wenn

die Verheißung sich erfüllen und der Herr zu seinem Heiligthum kommen soll um dort bleibende Wohnung zu machen? Wenn nun Jesaias [1]) von dem Mittler des göttlichen Heilswerkes auf Erden sagt, Gott werde ihn setzen לברית עם לאור גוים, und wenn Jeremia [2]) von einem neuen Bunde redet, welcher nach Art des einst beim Auszuge aus Aegypten geschlossenen, aber doch anders als dieser, für ewige Zeiten aufgerichtet werden solle, liegt es da nicht nahe, bei dem Ausdruck "מלאך הב an eben diesen „dem Mose gegenbildlichen Mittler eines neuen, vollkommenen, ewig bleibenden Gemeinschaftsverhältnisses Gottes und Israels" zu denken[3]) und anzunehmen, daß an unserer Stelle Jehova und der Bundesbote ebenso beisammen genannt sind, wie Hos. 3, 5. 7 Jehova und David[4])? — Doch Keil meint, das Volk habe sich nicht nach einem zweiten Mose, nach einem Mittler des neuen Bundes gesehnt, sondern nach dem Kommen Gottes zum Gericht, und auch Köhler äußert sich in ähnlichem Sinne. Allein hierauf ist einfach zu antworten, daß, wenn das Volk das richterliche Einschreiten Jehova's verlangte, es hiemit bewußt oder unbewußt nach dem begehrte, der nach der Weissagung Gottes Werk an Israel zu Ende führen, und dessen Erscheinen Erlösung und Gericht zugleich sein sollte. Indem wir darum aus den angegebenen sprachlichen und sachlichen Gründen bei der von Köhler und Keil in Abrede gestellten Verschiedenheit der Subjekte bleiben, werden wir selbstverständlich auch nicht mit Keil in der Weise uns ausdrücken, daß Maleachi's Weissagung sich in der Erscheinung Christi, in welchem der Bundesengel, der λόγος, Fleisch geworden, erfüllt habe, sondern wir werden vielmehr sagen, daß der von Maleachi verheißene μεσίτης καινῆς διαθήκης in Jesu Christo geoffenbart worden sei.

1) Vgl. 42, 6.

2) Vgl. 31, 31 ff.

3) Vgl. Hebr. 9, 15; 12, 24.

4) Vgl. Hofmann, Weiss. und Erf. I, 360; Schriftbew. I, S. 183—184. Vgl. auch Umbreit z. d. St.

Doch wir brechen hier ab, um unsere Anzeige nicht über Gebühr auszudehnen. Hat uns gleich die Arbeit des geehrten Verfassers zu mannigfachem Widerspruch herausgefordert, so können wir doch nicht anders als mit einem Worte vollster Anerkennung von derselben scheiden. Denn ist schon im Allgemeinen die Keil'sche Methode der Auslegung, was prägnante Kürze und Präcision im Ausdruck betrifft, als eine musterhafte zu bezeichnen, so dürfte noch ganz besonders dies hervorzuheben sein, daß Keil in den meisten Fällen an solchen Stellen, welche von je unter die cruces interpretum zählten, vermöge eines glücklichen exegetischen Taktes die einfachste und ansprechendste Erklärung herauszufinden versteht. Auch die Uebersetzung ist größtentheils wohlgelungen und textgetreu; die grammatische Erklärung von feiner Kenntniß der Sprache zeugend. Indem wir darum den Commentar den Geistlichen und Theologiestudirenden, für welche derselbe vorzugsweise bestimmt ist, empfehlen, können wir freilich nicht umhin, den Lesern desselben nochmals für die Lektüre derjenigen Stellen kritische Umsicht anzurathen, wo Keil entweder gegen den Chiliasmus eifert oder die Frage nach der Erfüllung der prophetischen Weissagungen behandelt. Denn ist dort seine Polemik eine unzureichende, so hier seine Anschauung in Folge einer Unterschätzung des heilsgeschichtlichen Berufes Israels eine schiefe. Ref. gesteht offen, in seiner chiliastischen Ueberzeugung durch die antichiliastischen Aeußerungen Keil's nur um so sicherer geworden zu sein, und gerade dies ist es, was ihn mit einem Gefühl des Dankes von dem Commentare scheiden läßt.

III.

Das neueste Werk v. Hofmann's[1] in seiner Bedeutung für die Lehre von der heiligen Schrift.

Von

Prof. Dr. **Volck.**

„Irrt Ref. nicht, so hat der Verf. die zusammenhängende Erklärung des neuen Testamentes hauptsächlich unternommen, um den Gegnern seines Schriftbeweises auf diesem Wege ausreichender, als es mittelst kurzer Zeitschriften geschehen kann, nachzuweisen, daß er trotz des ihm gemachten Vorwurfs, eine im Fundamente falsche Lehre zu treiben, mit der richtig ausgelegten Schrift durchaus im Einklang stehe und das Alte nur in neuer Weise lehre." Liest man diese Worte, mit welchen eine in jüngster Zeit in einer viel gelesenen theologischen Zeitschrift erschienene Recension[2] des zweiten Theils des uns vorliegenden Hofmann'schen Werkes beginnt, so möchte man auf die Vermuthung gerathen, als müsse es seine großen Schwierigkeiten haben, über die Aufgabe, welche sich dieses Werk stellt, in's Klare zu kommen. Denn wie könnte sonst ein Recensent, der als solcher doch achtsam lesen muß, hinsichtlich der Beantwortung der Frage nach der Absicht, welche das anzuzeigende Werk verfolgt, die Möglichkeit eines Irrthums zugestehen? Freilich würde man dann auch zu der weiteren Annahme genöthigt sein, daß Hofmann eine außerordentliche Gabe haben müsse, sich unverständlich und dunkel auszudrücken; denn er schickt ja seiner „Untersuchung der neutestamentlichen Schrift" eine 54 Seiten

1) Die heilige Schrift neuen Testamentes zusammenhängend untersucht. Erster Theil. Nördlingen 1862. — Zweiten Theils erste Abth. 1863; zweite Abth. 1864; dritte Abth. 1866.

2) Vgl. Zeitschrift für die gesammte luth. Theol. und Kirche, Jahrg. 1865, S. 480—488.

umfassende Einleitung voraus, in welcher er sich des Langen und Breiten über die Aufgabe äußert, welche er sich in seinem Werke gestellt hat! — Indeß — es ist noch eine andere Annahme denkbar, nämlich die, daß der Fehler auf Seiten des Recensenten liegt, und daß derselbe entweder nicht mit der gehörigen Achtsamkeit zu Werke gegangen oder aber — gewissen Vorurtheilen einen ungebührlichen Einfluß auf seine Anzeige verstattet hat. Eine der beiden letzteren Möglichkeiten wird in der That Jeder statuiren müssen, der auch nur die erste halbe Seite des Hofmann'schen Werkes gelesen; denn dort sagt d. Verf. wörtlich Folgendes: „Eine zusammenhängende Untersuchung der neutestamentlichen Schrift will ich anstellen, von der ich das Ergebniß verhoffe, daß sie sich als die heilige Schrift, welche sie meinem Glauben ist, auch wissenschaftlich erweisen werde. Denn sowohl hinsichtlich des Umfanges als hinsichtlich des Sinnes, in welchem sie heilige Schrift ist, und nicht minder hinsichtlich der Art und Weise, wie die Kirche vor sich selbst rechtfertigen kann und soll, daß sie ihr dies ist, scheint es mir an derjenigen Klarheit und Sicherheit zu fehlen, welche bei den Theologen der auf die Schrift sich gründenden Kirche zu finden sein sollte." Kann nach diesen Sätzen ein achtsamer und vorurtheilsfreier Recensent noch zweifelhaft sein über die wahre Absicht der Werkes?

Wir würden diese Recension sicherlich nicht berührt haben, wenn sie uns nicht wieder einen Beweis dafür zu liefern schiene, daß leider auch dieses neue Werk v. Hofmann's einem ähnlichen Schicksal entgegengeht, wie die früheren Arbeiten dieses Gelehrten. Als Hofmann's Werk „der Schriftbeweis" erschien, in welchem er den Versuch machte, „Wesen und Gesetz des Schriftbeweises" zu bestimmen und ihn darnach auszuführen, hat man sich, anstatt vor Allem die Aufgabe dieses Werkes und die Art und Weise ihrer Lösung einer Prüfung zu unterziehen, an diese und jene Einzelheiten der Hofmann'schen Dogmatik und Exegese gehängt und sich damit beschäftigt, die Hofmann'schen Häresien zusammenzustellen. Ein ähnliches Verfahren schlägt jener Recensent ein. Weit entfernt, den Grund-

gedanken des Werkes auch nur mit Einem Worte zu berühren, greift er einige Stellen heraus, wo er gefährliche Irrthümer wittert, und schließt seine Anzeige mit der Versicherung, daß Hofmann's Exegese nicht so unfehlbar sei, um erweisen zu können, der Herzschlag protestantischer Lehre, die Stellvertretung Christi und die Rechtfertigung aus dem Glauben als ein in das diesseitige Leben fallender Akt Gottes an den Gläubigen, sei in dem Galaterbriefe nicht vorhanden. Wir haben hier nicht zu untersuchen, ob diese Vorwürfe mit Recht oder Unrecht erhoben werden; allein selbst wenn sie berechtigt sein sollten, so glauben wir doch, daß man gegen dergleichen Recensionen, die nur darauf ausgehen, Werke, deren theologische Bedeutung sie nicht zu würdigen verstehen, von vorne herein zu verdächtigen, unbedingt Protest erheben sollte.

Doch lassen wir uns durch solchen Recensentenunfug unsere Freude über das Hofmann'sche Werk nicht trüben, das eine Cardinalfrage unserer lutherischen Dogmatik in Angriff nimmt und ihrer Lösung entgegenzuführen verspricht — die Lehre von der heiligen Schrift Um nun aber die Hofmann'schen Sätze über die h. Schrift zu verstehen und den Beweis für die Inspiration derselben, den er in dem vorliegenden Werke antritt, in seiner Bedeutung würdigen zu können, ist es nothwendig, daß wir uns vergegenwärtigen, wie es um diese Lehre bisher in unserer lutherischen Dogmatik bestellt war.

Bekanntlich definiren unsere alten Dogmatiker die h. Schrift als das schriftlich aufgezeichnete Wort Gottes, wobei sie unter letzterem sententiam Dei sive conceptum mentis divinae de salute hominum verstehen. Scriptura sacra, sagen sie, est verbum Dei a prophetis et apostolis ex inspiratione divina literis consignatum, ut per illud peccator informetur ad aeternam salutem. Daß diese Definition, als welche die heilige Schrift mit dem Worte Gottes als Gnadenmittel identifizirt, der wirklichen Beschaffenheit derselben übel entspricht, liegt auf der Hand. Denn in Wahrheit enthält ja die h. Schrift unendlich viel mehr, als das, was dem Menschen zum Heile zu wissen nothwendig ist; und weit

entfernt, eine bloße für alle Zeiten gültige Sammlung von Lehrsätzen und Lebensvorschriften zu sein, wie man nach jener Definition vermuthen möchte, trägt sie vielmehr einen durchaus zeitgeschichtlichen Charakter an sich, soferne sie „aus lauter einzelnen Büchern besteht, welche zunächst für ihre Zeit geschrieben dem religiösen Bedürfniß ihrer Gegenwart und nächsten Umgebung dienen wollten, unter den speciellen Verhältnissen, durch welche sie je und je hervorgerufen worden" [1]). Fragt man nun weiter, was uns der göttlichen Eingebung der h. Schrift vergewissere, so verweisen unsere Dogmatiker auf das testimonium spiritus sancti, unter welchem sie verstehen den actus supernaturalis spiritus sancti, per verbum Dei attente lectum vel auditu perceptum, virtute sua divina, scripturae sacrae communicata, cor hominis pulsantis, aperientis, illuminantis et ad obsequium Dei flectentis, ut homo illuminatus ex internis motibus spiritualibus vere sentiat, verbum sibi propositum a Deo ipso esse profectum atque adeo immotum ipsi assensum praebeat. Allein eben so wenig als jene Definition, reicht nun diese Antwort aus. Denn das testimonium spiritus sancti bezeugt uns nur so viel, daß der Inhalt der Schrift ein göttlicher, daß die Lehre, welche sie enthält, die Heilswahrheit ist; nicht aber — und darauf kommt es ja an —, daß diese Schrift in der Gestalt, in welcher sie uns vorliegt, „in einer alle anderen Erzeugnisse des christlichen und kirchlichen Lebens ausschließenden Weise" göttlichen Ursprungs und ein Werk des h. Geistes ist. Hatte man nun aber einmal das Wesen der h. Schrift so unzutreffend bezeichnet und die Frage, was uns über ihre göttliche Eingebung vergewissere, so unzureichend beantwortet, was Wunder, daß man hinsichtlich der weiteren Frage nach dem Umfang der heiligen Schrift, nach der Zugehörigkeit der einzelnen Bücher zum Kanon über das Zeugniß der ältesten Kirche nicht hinauskam. Denn zwar meinte man durch das testimonium spiritus sancti auch des

1) Vgl. diese Zeitschrift VI. S. 60.

göttlichen Ursprungs alles dessen vergewissert zu sein, was die Schriftgestalt der Heilswahrheit ausmacht [1]); aber man befand sich da in einer Täuschung, soferne man, wie Hofmann treffend bemerkt, nicht unterschied zwischen der Frage, was über Gottes Wort, wenn es geschrieben vorliegt, vergewissert, daß es Gottes Wort sei, und zwischen der andern, was uns dessen vergewissert, daß die hier vorliegenden Schriften, gerade diese und alle diese, das geschriebene Wort Gottes sind. „Jenes ist eine allgemeine Frage, deren Beantwortung, daß Gottes Wort sich selbst, oder daß der Geist Gottes es bezeugt, überall zutrifft, wo Gottes Wort, es sei mündlich oder schriftlich vorhanden ist. Die andere Frage dagegen bezieht sich auf diese besondere Gestalt, in welcher das Wort Gottes hier vorhanden sein soll, und von welcher behauptet wird, sie sei in der Art Werk des h. Geistes, daß sie nicht bloß Wort Gottes, sondern das ganze Wort Gottes darbietet, und es nicht bloß irgendwie darbietet, sondern bis in ihr Einzelnstes dazu ausgeprägt ist, es zu sein."

Hat nun keine von den bei der Lehre von der h. Schrift in Betracht kommenden Fragen in der altlutherischen Dogmatik eine befriedigende Antwort gefunden, so werden wir weiter zuzusehen haben, wie sich die theologische Wissenschaft der neueren Zeit zu jenen Fragen stellt. Wir vergleichen zu dem Ende unter den in jüngster Zeit erschienenen Glaubenslehren diejenige, welche vor anderen Anspruch auf den Namen einer „kirchlichen" macht, die von Philippi.

Philippi [2]) geht davon aus, daß es eine Urkunde der göttlichen Offenbarung geben müsse. Er findet diese in der h. Schrift, welche er „die treue Ueberlieferin der ursprünglich reinen Gottesoffenbarung" und also „die Richtschnur oder Norm der christlichen Wahrheitserkenntniß" nennt. Auf die Frage, was uns dessen vergewissere, daß

1) Auctoritas scripturae canonica, considerata ratione doctrinae, cum ex κριτηρίοις externis et internis, tum praesertim ex interno testimonio spiritus sancti, per scripturam, attente lectam vel ex ore docentis auditu perceptam, mentes hominum illuminantis innotescit. Hollaz.

2) Kirchliche Glaubenslehre I. S. 119 ff.

die h. Schrift dies sei, verweist er uns zwar auch, wie unsere Alten, auf das testimonium spiritus sancti, unterscheidet sich aber insofern von ihnen, als er sagt, das Zeugniß des h. Geistes versiegle Gottes Wort in heiliger Schrift in seiner Uebereinstimmung mit Gottes Wort in der Kirche Christi als heilskräftiges Gnadenmittel der Bekehrung, nicht aber versiegle es Gottes Wort in h. Schrift in seinem Unterschiede von Gottes Wort in der Kirche als vollkommen reine und ungetrübte Darstellung der ursprünglichen Gottesoffenbarung und darum als irrthumslose Norm kirchlicher Lehre und kirchlichen Lebens. Dazu, daß eine Schrift nicht nur heilskräftiges, sondern auch normatives Gotteswort sei und werde, bedürfe es außer dem Zeugnisse des h. Geistes nach eines zweiten Momentes, nämlich der Gewißheit, daß sie von einem solchen Verfasser herrühre, den Gott zum Zeugen, Werkzeuge und Träger seiner ursprünglichen Offenbarung selbst erwählt und verordnet habe. Es handle sich also mit Einem Worte um die sichere Bürgschaft der Abfassung der h. Schrift durch Gottberufene Propheten und Apostel. Das Geisteszeugniß mache die h. Schrift zum heilskräftigen, die prophetische und apostolische Abfassung mache sie zum vollkommen reinen und richtschnurlichen Gotteswort. Es ist anzuerkennen, daß in Betreff der dem testimonium spiritus sancti beizulegenden Bedeutung bei Philippi insofern ein Fortschritt sich findet, als er nur die Heilskräftigkeit der kanonischen Schriften von dem h. Geist bezeugt sein läßt; als ein Mißgriff aber wird es zu bezeichnen sein, wenn er die Gewißheit der Canonicität der h. Schrift von der Gewißheit ihres prophetischen und apostolischen Ursprungs abhängig macht, sie mithin auf eine geschichtlich bezeugte Thatsache, also auf fides humana gründet [1]). Denn es wäre doch wahrlich mißlich um den Glauben der Kirche an die normative Autorität der Schrift bestellt, wenn sich derselbe auf menschliche Sorgfalt und Irrthumslosigkeit basirte! Könnte sie dann je dieses ihres Glaubens gewiß und froh werden? Hätte sie nicht immer

1) Vgl. Thomasius, Christi Person und Werk, III, 1. S. 439.

auf's Neue in historisch-kritische Untersuchungen einzutreten [1])? Aber übrigens ist es nicht einmal richtig, daß sämmtliche Bücher der h. Schrift apostolischen und prophetischen Ursprungs sind. Philippi hat, was das alte Testament betrifft, in der zweiten Auflage seiner Glaubenslehre auf die Tradition der jüdischen Synagoge und das Zeugniß des Josephus, sowie darauf hingewiesen, daß auch David und Salomo Propheten gewesen, und daß die Verfasser der Geschichtsbücher Josuas, der Richter, Samuels, der Könige als prophetae priores bezeichnet werden. Allein mit dieser Verweisung ist wenig geholfen. Denn man fragt nun gleich wieder, wie es sich mit so manchen Schriften unter den sogenannten Hagiographen verhalte, mit dem Buch Esther, den Büchern der Chronik u. a., die weder prophetischen Verfassern zugeschrieben, noch überhaupt als prophetische bezeichnet werden. Und rühren denn sämmtliche neutestamentliche Schriften von Aposteln her? Wenn wir an das zweite und dritte Evangelium erinnern, so wird uns zwar Philippi antworten, daß dieselben, wenn auch nicht von Aposteln, so doch von Männern herrühren, die der apostolischen Kirche angehörten und unter dem unmittelbaren Einfluß von Aposteln standen. Aber ist hiemit auch schon eine gleiche und gleich vollkommene Erleuchtung ihrer Verfasser, wie sie den Aposteln eignete, mithin auch ein gleich normatives Ansehen ihrer Schriften [2]) erwiesen? — Doch es sei: die Schriften des neuen Testamentes sind sämmtlich apostolischen Ursprungs. Sind wir dann ihrer kanonischen Autorität schon zweifellos sicher und gewiß? Keineswegs. Denn der Satz, daß Alles, was apostolisch, auch kanonisch sei, ist nicht zuzugeben. Wissen wir doch wenigstens von Einem pauliniſchen Briefe, daß er nie in der Kanon aufgenommen, sondern spurlos verloren gegangen ist [3]). Der Brief war apostolischen Ursprungs, aber deßwegen doch nicht kanonisch. Und so scheint uns denn die Philippi'sche Antwort auf die Frage, was uns der normativen Autorität der Schrift vergewissere, nach keiner Seite hin haltbar; und auch das, was er weiterhin über die Inspiration der heiligen Autoren beibringt, ist wenig geeignet, uns zufriedenzustellen, soferne dasselbe immer wieder auf die unerwiesene Voraussetzung zurückgeht, daß Propheten und Apostel Verfasser der kanonischen Schriften seien.

1) Vgl. Zeitschrift für Protest. und Kirche, Jahrg. 1859, S. 255—256.
2) Vgl. Thomasius a. a. O.
3) 1 Cor. 5, 9.

Doch selbst wenn wir die Richtigkeit des von Philippi aufgestellten Satzes, daß der prophetische oder apostolische Ursprung die normative Autorität einer Schrift bedinge, zugeben, was ist dann für das alt- und neutestamentliche Schriftganze erwiesen, vorausgesetzt, daß dasselbe in allen seinen Theilen von Propheten und Aposteln verfaßt ist? Doch nur so viel, daß wir hier eine Sammlung von Schriften vor uns haben, welche, weil von (inspirirten) Propheten und Aposteln herrührend, „reines und richtschnurliches Gotteswort" sind, nicht aber auch dies, daß das Ganze der h. Schrift, daß der uns vorliegende Schriftencomplex die „vollständige Quelle" der Offenbarung ist. Um dies zu erweisen, hätte es einer geschichtlichen Untersuchung der heiligen Schrift bedurft, deren Aufgabe gewesen wäre, darzuthun, daß alle wesentlichen Stufen und Seiten der Offenbarung in ihr zur entsprechenden Darstellung gebracht seien, und zwar dies in einer dem Bedürfniß der Kirche entsprechenden Weise [1]). Diesen Nachweis ist uns Philippi schuldig geblieben. In den Prolegomenen konnte er ihn auch nicht wohl führen. Aber sind die Prolegomena überhaupt die rechte Stelle, wo man von der h. Schrift zu handeln hat? Werden nicht vielmehr die die Schrift betreffenden Aussagen ebenso ihren Ort innerhalb des dogmatischen Systems finden müssen, wie irgend ein anderes Dogma? Unstreitig. Denn auch die Schrift ist ja der Kirche Gegenstand des Glaubens. Nur fragt sich's gleich wieder, wie die Dogmatik von ihr zu handeln hat. Wird etwa Martensen's Verfahren das richtige sein, der an der betreffenden Stelle seiner Dogmatik von der h. Schrift neuen Testamentes aussagt, wir hätten in ihr nicht nur zufällig übriggebliebene Bruchstücke

1) Vgl. Zeitschrift f. Protest. u. Kirche, Jahrgg. 1862, S. 178.

aus der apostolischen Zeit, sondern ein in sich abgeschlossenes harmonisches Ganzes, wo kein Grundmoment des apostolischen Bewußtseins fehle, ein Bild der ganzen ungetheilten Fülle des apostolischen Geistes? Aber dies ist ja keine dogmatische Aussage, sondern „eine lediglich geschichtliche Behauptung, die nur das Ergebniß einer geschichtlichen Untersuchung sein kann." Diesem Verfahren Martensen's gegenüber wird der von Hofmann aufgestellte Satz Geltung haben, daß man vor allen Dingen, was Aufgabe der Dogmatik und was Aufgabe geschichtlicher Untersuchung sei, in der Art scheiden müsse, daß es sich dort um die h. Schrift überhaupt, hier dagegen um die uns so und so vorliegende h. Schrift handle. Wie nach Hofmann's Meinung von der Schrift überhaupt dogmatisch zu handeln ist, ersieht man aus dem seinem „Schriftbeweis" vorangestellten Lehrganzen. Dort findet sich am Schlusse desjenigen Lehrstücks, dessen Inhalt die auf Christum vorbildliche Geschichte ausmacht, der Satz, Israel habe, um für die Verwirklichung der vollkommenen Gottesgemeinschaft bereitet zu sein, einer Zusammenfassung jener Geschichte im Wort, eines entsprechenden Schriftdenkmals derselben bedurft, dessen Herstellung dann ebenso, wie die Vorbildlichkeit der Geschichte, deren Denkmal es war, ein Werk des Geistes Gottes gewesen sein werde [1]). Und am Schlusse desjenigen Lehrstücks, dessen Inhalt die Entstehung der Kirche ausmacht, steht der weitere Satz, die Gemeinde Jesu Christi habe, um von dem Anfang der in ihm vermittelten Geschichte zum Ende derselben übergeleitet zu werden, eines bleibenden Denkmals ihres Anfangs, eines Schriftdenkmals desselben bedurft, welches also durch Wirkung desselben Geistes Jesu Christi, durch den sie selbst geworden, werde hergestellt worden sein, um nun sammt dem von der heilsgeschichtlichen Gegenwart aus verstandenen Schriftdenkmale ihrer Vorgeschichte ihre heilige Schrift zu sein [2]). Also — für die Zeit zwischen dem Ausgange der vorbild-

1) Vgl. I, S. 45.
2) Vgl. II, S. 50.

lichen Heilsgeschichte und der Verwirklichung ihres Gegenbildes ergibt sich für Hofmann die Nothwendigkeit, daß die Gemeinde der ersteren ein einheitliches und entsprechendes Denkmal derselben besitze, durch welches sie auf letztere bereitet werde. Und für die Zeit zwischen dem Ausgange der Entstehungszeit christlicher Kirche und dem Ende des gegenwärtigen Weltlaufs ergibt sich ihm weiter die Nothwendigkeit, daß die Kirche ein einheitliches und entsprechendes Denkmal ihrer Ursprungsgeschichte besitze, durch welches sie von ihrem Anfang zu ihrem Ziel übergeleitet werde. Es sind vier Punkte, welche nicht übersehen sein wollen, wenn man diese Hofmann'schen Sätze in ihrer Eigenthümlichkeit würdigen will: 1) weist Hofmann jene beiden Denkmäler der heiligen Geschichte dieser selbst zu, woraus sich dann von selbst ergibt, daß sie durch Wirkung desselben Geistes entstanden sind, welcher in der h. Geschichte überhaupt gewaltet hat; 2) begnügt er sich nun aber nicht mit der allgemeinen Aussage, daß die Schrift durch Wirkung des h. Geistes entstanden, sondern er bestimmt gleich näher, welcher Art die Wirkung des h. Geistes gewesen oder m. a. W., welches der Zweck gewesen, zu welchem sie von ihm hervorgebracht worden; 3) lassen seine von der Entstehung der h. Schrift handelnden Aussagen die Frage nach deren Umfang vorderhand ganz außer Betracht, während sie andrerseits 4) durch die Stelle, welche sie im Lehrganzen einnehmen, hinreichend bedingt sind, um der Wirklichkeit der uns vorliegenden h. Schrift ähnlicher zu sehen, als jene Definitionen derselben, welche sich ergeben, wenn man ausgehend von einer ganz allgemein lautenden Aussage über den göttlichen Ursprung der Schrift auf ihre demgemäße Beschaffenheit schließt. Freilich ist nun gerade letzterer Punkt bestritten worden. Man hat sich daran gestoßen, daß Hofmann die h. Schrift das Denkmal der h. Geschichte Israels nennt. Philippi [1]) findet hier „das bekannte Grundgebrechen der Hofmann'schen Theologie, welche die Offenbarung Gottes unter Zurückstellung der Heilslehre einseitig in Heilsgeschichte

1) A. a. O. S. 164 Anm.

umsetzt." Als wenn Hofmann je geleugnet hätte, daß in der h. Schrift Heilslehre enthalten sei! Nur daß eben für ihn die Heilslehre nicht anders als auf dem Wege der h. Geschichte erwachsen und also geschichtlich bedingt ist. Und verhält es sich nicht in der That so? — Wir unsererseits erkennen gerade darin ein Hauptverdienst Hofmann's, daß er der Anschauung unserer Alten gegenüber, denen der Begriff der Offenbarung in dem der Lehrunterweisung aufgeht, ohne daß sie die geschichtliche Manifestation zu ihrem Rechte kommen lassen, die Idee der Heilsgeschichte betont [1]). Geschichtlich werden wir den Inhalt der Schrift vor Allem nennen und darum dabei bleiben müssen, daß eine dogmatische Aussage, welche die h. Schrift das Denkmal einer Geschichte d. h. der Heilsgeschichte nennt, ihrer wirklichen Beschaffenheit mehr entspricht, als eine Definition derselben, nach welcher sie die zum Heile nothwendige Lehre enthalten soll.

Doch eine dogmatische Aussage verlangt Beweis aus der Schrift. Wie ist dieser Beweis zu führen? Indem wir diese Frage aufwerfen, treten wir an die Aufgabe heran, welche sich Hofmann in dem vorliegenden Werke gestellt hat; denn er beabsichtigt in demselben nichts Geringeres, als den Schriftbeweis für seine von der Entstehung einer heiligen Schrift neuen Testamentes [2]) handelnde dogmatische Aussage zu liefern. Welches ist nun das Verfahren, das er hierbei einschlägt? Wir vergegenwärtigen uns nocheinmal die bezügliche Hofmann'sche Aussage. Gott hat, sagt er, durch Wirkung des Geistes Christi ein entsprechendes Schriftdenkmal der hiemit abschließenden Anfangsgeschichte des neutestamentlichen Heiles hergestellt, welches in Verbindung mit dem Schriftdenkmale der vorbildlichen Heilsgeschichte dazu diene, die Gemeinde Jesu Christi ihrem Ziele entgegenzuführen. Da, wie wir nocheinmal hervorheben, dieser Satz nicht von dem göttlichen Ursprung einer neutestamentlichen Schrift im Allgemeinen, sondern sofort von dem Zwecke handelt, zu welchem sie von dem

1) Vgl. Zeitschr. f. Protest. und Kirche, Jahrg. 1859, S. 240 ff.; 244.

2) Vgl., was das alte Testament betrifft, Hofmann Schriftbew. I, S. 670 ff.

h. Geist hervorgebracht worden, so erhellt, daß mit einem Beweise nichts gedient ist, welcher sich darauf beschränkt, eine Anzahl neutestamentlicher Schriftstellen zusammenzuordnen, aus welchen hervorgehen soll, daß die h. Schrift einen göttlichen Ursprung durch Eingebung des Geistes Gottes habe. Dessen ganz zu geschweigen, daß diese Stellen nicht einmal das beweisen, was sie beweisen sollen, ist es ja nun bei dem Schriftbeweis vielmehr darum zu thun, das eigenthümliche Wesen der neutestamentlichen Schrift darzulegen —, eine Darlegung, aus der sich dann ganz von selbst ergeben muß, durch welche Wirkung des h. Geistes sie hergestellt und wozu sie der christlichen Kirche gegeben worden ist. Eine solche Darlegung ist aber nicht anders möglich als auf dem Wege einer geschichtlichen Untersuchung der vorliegenden neutestamentlichen Schrift, welche zu zeigen hat, ob und in welchem Umfange die Schrift das ist, als was sie jene dogmatische Aussage bezeichnet hat — nämlich ein entsprechendes Denkmal der Anfangsgeschichte des neutestamentlichen Heiles. Diese Untersuchung wird dann selbstverständlich auch das Verhältniß der neutestamentlichen Schrift zur alttestamentlichen in sich zu begreifen haben. Hofmann bezeichnet uns genau den Weg, den er bei dieser geschichtlichen Untersuchung einschlägt. Es handelt sich, sagt er, vor allem darum, einen geeigneten Ausgangspunkt zu finden, an welchem sie eine gesicherte geschichtliche Grundlage habe. „Sodann werden die einzelnen Bestandtheile der neutestamentlichen Schrift in derjenigen Aufeinanderfolge, welche durch den Ausgangspunkt gegeben ist, zu untersuchen sein. Auf Grund dieser Untersuchung, deren Ergebniß das Verständniß und die Würdigung der einzelnen Schriften ist, will hierauf der Gesammtinhalt derselben, erstlich die darin beurkundete Geschichte und zweitens die darin enthaltene lehrhafte Deutung und Anwendung der gesammten heiligen Geschichte sammt der Voraussicht ihres schlüßlichen Ausgangs, also in Gestalt einer biblischen Geschichte und einer biblischen Theologie neuen Testamentes einheitlich zusammengefaßt sein. Können wir hiernach übersehen, welches der eigenthümliche und einheitliche Inhalt der neutestamentlichen Schrift, und

wie jeder einzelne ihrer Bestandtheile daran betheiligt, also was er im Verhältniß zum Ganzen derselben ist, so vergleichen wir damit die Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons, um zu sehen, wie es geschichtlich dazu gekommen ist, daß jene Schriftstücke, deren Verhältniß zu einander wir vorher erkannt haben, in die Einheit einer heiligen Schrift neuen Testamentes zusammengebracht wurden. Erst jetzt, wenn die Zusammengehörigkeit derselben sowohl aus ihrem innern Verhältnisse zu einander, als auch aus der Geschichte ihrer Zusammenstellung zum Kanon klar ist, wird es an der Zeit sein, die gesammte Beschaffenheit dieses Schriftganzen in der Art zu zeichnen, daß sich erkennen läßt, welcher Art die Wirkung des h. Geistes gewesen ist, durch welche es hervorgebracht worden. Den Schluß der ganzen Arbeit bildet endlich die Untersuchung, in welchem Verhältnisse dieses Schriftganze zum alttestamentlichen steht, indem sich hieraus ergeben wird, mit welchem Rechte die Kirche in beiden zusammen ihre heilige Schrift erkennt."

Man mag hiernach ermessen, wie umfassend die Aufgabe ist, die sich Hofmann gestellt hat, aber auch, wie groß der Gewinn für die Lehre von der h. Schrift, wenn ihre Lösung gelingt. „Würde, sagt Hofmann, das Ergebniß meiner Arbeit sein, daß wirklich von dem uns vorliegenden neutestamentlichen Schriftganzen gilt, was mein Lehrsatz von einer neutestamentlichen heiligen Schrift aussagt, so wäre gegenüber der sonstigen Weise, von der heiligen Schrift zu handeln, ein Vierfaches gewonnen. Erstens wäre vor Allem das Ganze der neutestamentlichen Schrift als inspirirt erkannt, und nicht erwüchse diese Erkenntniß aus der Beantwortung der Frage nach der Inspiration der einzelnen Schriften. Zweitens wäre es nicht in so unthunlicher Allgemeinheit für inspirirt erkannt, sondern mit derjenigen näheren Bestimmtheit, welche mit dem Zwecke seiner Hervorbringung gegeben ist. Drittens würde nun weder die Inspiration noch die Kanonicität eines Bestandtheiles dieses Schriftganzen von der amtlichen Stellung, dem Apostelthum seines Verfassers abhängen, sondern sie wäre durch das erkannte Verhältniß des Theils zum Ganzen gesichert. Und viertens würde die Aechtheit einer einzelnen Schrift nicht mehr blos durch äußere Gründe, sondern zugleich durch die Stelle, welche sie in dem Schriftganzen einnimmt, verbürgt erscheinen." Philippi hat zwar „an sich gegen diesen Versuch, die Verbindung aller Theile der Schrift zu einem organischen Ganzen nachzuweisen, Nichts einzuwenden," glaubt aber, ernstlich dagegen protestiren zu müssen, falls er sich an die Stelle der von der Kirche bisher befolgten Methode schieben wolle. Die Kirche besitze nach wie vor auf Grund der Zusammenstimmung der historischen Bezeugung und des testimonium spiritus sancti einen festen und sicheren biblischen Canon, und brauche diesen Besitz nicht erst von dem Gelingen oder Mißlingen des Hofmann'schen Versuches abhängig zu machen [1]). — Wir haben gesehen, wie wenig Sicherheit jener Canon in der That bietet und welche Schwächen jene Methode hat, mag sie auch immerhin die kirchlich traditionelle gewesen sein. Wohl wissen wir, daß der Glaube der Kirche an ihre heilige Schrift keinerlei äußerer Stützen bedarf, und darum auch nicht auf die Ergebnisse irgend welcher Untersuchungen zu warten braucht, um zur Selbstgewißheit zu gelangen. Hat die Kirche doch je und je der guten Zuversicht gelebt, daß sie an der Schrift das Wort Gottes für sie habe. Aber — anders stellt sich die Sache, wenn es sich darum handelt, einen wissenschaftlichen Beweis für die Inspiration der Schrift beizubringen. Da wird uns jener „Besitz" ein trüglicher, der unter den Händen zerrinnt, während die von Hofmann vorgeschlagene Beweisführung allerdings einem sicheren Ziele entgegenzuführen verspricht [2]). Wir erfreuen uns in diesem Punkte der Zustimmung von Thomasius [3]).

Wir könnten hiemit unsere Anzeige schließen, glauben aber im Interesse unserer Leser zu handeln, wenn wir — und auch dies im

1) A. a. O. S. 165.

2) Wir verweisen unsere Leser zur vorläufigen Orientirung auf Hofmann's Abhandlungen „zur Entstehungsgeschichte der h. Schrift", in der Zeitschrift für Protest. und Kirche.

3) A. a. O. S. 441.

Anschluß an die Einleitung, welche Hofmann seinem Werke voranschickt — von einem weiteren Beweis für den göttlichen Ursprung der h. Schrift reden, der noch möglich ist, nämlich von demjenigen, den uns die Geschichte der Kirche an die Hand giebt. „Dieser Beweis ist dann der wahre und taugliche Beweis aus dem Zeugniß des heiligen Geistes. Denn damit, daß der Einzelne versichert, er habe durch den h. Geist die Erfahrung gemacht, daß diese Schriftensammlung in diesem Umfang von allem andern Wort und Schriftwerk absolut verschieden und in ausschließlichem Sinne Werk des h. Geistes sei, ist ja in Wahrheit gar Nichts gethan. Darum handelt es sich, ob die Kirche diese Erfahrung gemacht hat und bei ihr ist eine wissenschaftliche Aufzeigung derselben möglich. Beruht ja doch auch der Glaube des Einzelnen an die Schrift nicht auf den Schriftstellen, die man für ihre göttliche Eingebung anführt, noch auf seiner Erfahrung, die er gemacht hat, daß sie von allem andern Worte und Schriftwerke absolut verschieden ist, sondern auf der Thatsache, daß ihm die Lehre der Kirche, welche ihn zu Christo geführt hat, in dem Maße von dem heiligen Geiste versiegelt worden ist, als sie in der Schrift wurzelt. In so begründetem Glauben an die Schrift kann er stehen, ohne schon die Erkenntniß zu haben, daß und wie alle ihre Bestandtheile an der Beschaffenheit ihres Ganzen betheiligt sind, deren er im Allgemeinen gewiß geworden ist. Aber zu einem Beweismittel für die eigenthümliche Göttlichkeit der heiligen Schrift ist die Thatsache, daß sie selbst den Gläubigen solchermaßen ihres göttlichen Ursprungs vergewissert, allerdings um des willen untauglich, weil die Aussage hievon, wenn auch ein Jeder dieselbe Erfahrung machen kann und soll, eben doch an sich nur Aussage seiner persönlichen Erfahrung bleibt. Er mag sich für diese seine Aussage auf jeden Einzelnen berufen, aber verallgemeinern kann er sie nicht anders, als wenn er seine Erfahrung zu derjenigen, welche die Kirche gemacht hat, erweitert. Nur diese kann er nicht blos aussagen, sondern auch aufzeigen, weil sie Allen vor Augen liegt." Das Gesammtverfahren würde sich also in der Weise gestalten, daß auf jene dogmatische Aussage, welche von der Entstehung eines dem Bedürfniß der Kirche entsprechenden Schriftdenkmales der Anfangsgeschichte des neutestamentlichen Heiles redet, zuerst die oben beschriebene geschichtliche Untersuchung der uns vorliegenden neutestamentlichen Schrift zu folgen hätte und dann „ein Ueberblick der Geschichte der Kirche in ihrem Verhältniß zu dieser neutestamentlichen Schrift", aus welchem sich ergeben würde, „ob und in welchem Umfange sie der Kirche das gewesen und geworden ist, was jener Satz von einer ihrem Bedürfniß entsprechenden neutestamentlichen Schrift aussagt." — „Stimmt das Ergebniß dieser zweifachen historischen Untersuchung mit der auf systematischem Wege erzielten Aussage nicht zusammen, so kann dort oder hier gefehlt sein: wo aber der Fehler liegt, wird sich nun um so leichter ermitteln lassen, als nicht mehr beiderlei verschiedenartige Thätigkeiten vermengt sind, sondern jede in dem ihr eigenthümlichen Verfahren gesondert vorliegt. Der christliche Glaube aber an die heilige Schrift ist vermöge seines Ursprungs von aller dieser wissenschaftlichen Arbeit unabhängig, und deren Ergebniß kann ihn zwar bestätigen und über sich selbst erkenntnißmäßig aufklären, nicht aber um seine aus dem Zeugnisse des heiligen Geistes stammende Selbstgewißheit bringen."

Hofmann beabsichtigt, wie dargelegt, in dem vorliegenden Werke nur jene geschichtliche Untersuchung der neutestamentlichen Schrift. Es handelt sich ihm da vor Allem, was wir gleichfalls schon hervorhoben, darum, einen gesicherten Ausgangspunkt für diese Untersuchung zu finden. Der Weg, den er zu dem Ende einschlägt, ist der einzig richtige. Er verweist zunächst auf diejenigen neutestamentlichen Schriften, über deren Aechtheit allgemeine Einstimmigkeit herrscht. Es sind dies die Briefe an die Corinther und der an die Galater. Unter diesen, fährt Hofmann fort, ist es besonders der letztere, welcher den reichsten und am unmittelbarsten verwendbaren Stoff zur Feststellung eines geschichtlichen Ausgangspunktes unserer Untersuchung darreicht. „Denn die Erlebnisse, deren hier Paulus Erwähnung thut, beziehen sich gerade auf das, worüber wir, um uns

ein sicheres Bild von den Anfängen der Kirche zu bilden, vornämlich Auskunft bedürfen, auf sein Verhältniß zur christlichen Muttergemeinde; und da wir in der sogenannten Apostelgeschichte von den wichtigsten derselben auch Nachricht finden, so bietet sich Gelegenheit, die Verlässigkeit dieses geschichtlichen Werkes an den Aussagen des Paulus zu prüfen, und so uns vorläufig wenigstens dessen zu vergewissern, ob wir uns seiner bedienen dürfen, um über die Umstände, unter welchen andere Briefe des Apostels verfaßt sein mögen, ins Klare zu kommen. Wir beginnen also grundleglich mit einer Untersuchung desjenigen Theiles des Briefes an die Galater, welcher uns jene geschichtliche Kunde gibt, und mit einer Vergleichung der Apostelgeschichte, so weit sie von eben denselben Dingen handelt." Man braucht nun keineswegs, was die nun folgende Vergleichung von Gal. 1, 11 bis 2, 14 mit den betreffenden Stellen der Apostelgeschichte betrifft, in allen einzelnen exegetischen Fragen mit dem geehrten Verfasser übereinzustimmen, kann aber nichtsdestoweniger das Schlußresultat, zu dem er gelangt, für richtig anerkennen. Hofmann faßt dasselbe in folgende Sätze zusammen: „Nicht blos frei von Widerspruch mit den im Briefe an die Galater berichteten Thatsachen, nicht blos nicht unverträglich damit haben wir die Apostelgeschichte gefunden: es hat sich gezeigt, daß sie bei völliger Unabhängigkeit von jenem Briefe in einer für ihren geschichtlichen Werth entscheidenden Uebereinstimmung mit ihm steht. Der Verfasser derselben hat also selbständige Kenntniß der Dinge besessen, von denen er berichtet, und auch solchen Gebrauch von ihr gemacht, daß man ihm vertrauen darf. Demnach werden wir uns von ihm mit guter Zuversicht über den weitern Gang, welchen die Geschichte des Paulus genommen hat, unterrichten lassen dürfen, um damit die in der neutestamentlichen Schrift als Briefe dieses Apostels sich dargebenden Schriftstücke zu vergleichen." „Noch viel wichtiger aber — fährt Hofmann fort — als dieser Gewinn und für unsere ganze Untersuchung der neutestamentlichen Schrift von weitgreifendster Bedeutung ist das uns nun vorliegende geschichtliche Ergebniß. Es ist ein dreifaches: erstens, daß sich das pharisäische

Judenthum mit der Christenheit Judäas in einem Widerstreite befunden hat, welcher die letztere zum Gegenstand der Verfolgung eines Saulus machte; zweitens, daß zwischen Paulus dem Apostel und denen, die vor ihm Apostel gewesen waren, eine Uebereinstimmung bestanden hat, welche es den Letzteren möglich machte, sich zu der Predigt des Erstern unter unbedingter Anerkennung seines eigenthümlichen Berufs der Heidenbekehrung zu bekennen; und drittens, daß des Heidenapostels Glaube an Jesum durch einen Vorgang gewirkt worden ist, welcher ihn überführte, daß der Gekreuzigte in einem Leben überirdischer Herrlichkeit stehe."

Auf der sicheren Grundlage dieses Ergebnisses und in der durch den Ausgangspunkt gegebenen Aufeinanderfolge behandelt nun Hofmann die einzelnen Schriften des neuen Testamentes. Bereits liegen die Briefe an die Thessalonicher, Galater und Corinther in ausführlicher exegetischer Bearbeitung vor. Näheres Eingehen auf diese exegetischen Arbeiten würde die Grenze dieser Anzeige überschreiten, die nur dies beabsichtigte, den Grundgedanken des Hofmann'schen Werkes ins Licht zu stellen und die Bedeutung darzulegen, welche dieses Werk für die Lehre von der heiligen Schrift hat. Je größer diese Bedeutung ist, um so mehr sollte man bei seiner Beurtheilung das Ziel ins Auge fassen, dem es zustrebt, und nicht an untergeordneten Punkten und etwaigen anstößigen Einzelheiten haften bleiben. Fehlen wird es gewiß nicht an Solchen, die, wie jener Recensent, von dessen Anzeige wir ausgingen, vor allen Dingen nach Ketzereien suchen, um dann ihr Verwerfungsurtheil zu sprechen. Immerhin! Hofmann wird sich durch solche Angriffe, deß sind wir gewiß, in der unverdrossenen Förderung der umfassenden Arbeit, die er begonnen, nicht irren lassen. Möchte es ihm vergönnt sein, sie zu Ende zu führen! Der kirchlichen Theologie wäre damit ein ersprießlicher Dienst geleistet.

IV.

Eine übersichtliche Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der luth. Kirche in Nord-Amerika.

Von **Gottfried Fritschel**,
Professor am theologischen Seminar Wartburg, Iowa.

Für die luth. Kirche Amerika's ist eine Zeit der Krisis und der ernsten Entscheidung gekommen. Zum ersten mal ist hier nemlich der Versuch gemacht worden, alle diejenigen Theile der luth. Kirche, welche treu am Bekenntniß festzuhalten gewillt sind, in einer größeren Körperschaft zu vereinigen und ein gemeinsames, einträchtiges Zusammenwirken anzubahnen. Der erste Versuch war, so weit man bis jetzt sehen kann, ein glücklicher und gesegneter. Die Repräsentanten von 17 Synoden, der deutschen, englischen und scandinavischen Zungen, traten zusammen, um die Fundamentalprincipien aufzustellen, auf welchen eine gesunde und dauernde Vereinigung der wahren luth. Kirche Amerika's erzielt werden könnte. Die Verhandlungen der Convention, welche vom 12. bis 15. December v. J. in Reading und Pennsylvanien abgehalten wurde, waren ebenso durch Ernst und entschiedenes Festhalten am Bekenntniß der Kirche, als durch liebreiches und brüderliches Verhalten der Delegaten unter einander ausgezeichnet. Möchte das angefangene Werk einen eben so gesegneten Fortgang haben! Es wird freilich nicht ohne mancherlei Kämpfe und Gefahren durchgeführt werden können. Feinde werden erstehen zur Rechten und zur Linken. Manche schwere und ernste Frage wird noch entschieden werden müssen, ehe die neue Körperschaft, welche man zu bilden beabsichtigt, als ein festgeschlossenes Ganzes dastehen kann. Aber würde, was jetzt einen vielversprechenden Anfang genommen hat, durchgeführt und zu einem glücklichen Ende gebracht werden, so wäre dies ohne Zweifel einer der herrlichsten Siege der

luth. Kirche in unsern Tagen. Die luth. Kirche Amerika's würde dann die große Aufgabe, die ihr in diesem fernen Abendlande zugewiesen ist, viel gewaltiger und schöner erfüllen können, als ihr dies zuvor bei der bis jetzt herrschenden Sonderstellung, welche die einzelnen Synoden gegen einander einnahmen, möglich war.

Es wird deshalb gewiß nicht unpassend sein, wenn versucht wird, gerade jetzt in diesem entscheidenden Zeitpunkt die Aufmerksamkeit der deutschen Mutterkirche auf diese Vorgänge zu lenken.

Um aber diese ganze neuere Bewegung richtig würdigen zu können, ist es nöthig, die verschiedenen Bestandtheile zu kennen, welche das Ganze der amerikanischen lutherischen Kirche ausmachen. Eine zusammenfassende, übersichtliche Darstellung des doctrinellen Standpunktes der verschiedenen lutherischen oder lutherisch sich nennenden Synoden zu geben, ist die Absicht dieser Mittheilungen.

Unsere Rundschau beginnen wir mit der s. g. „General-Synode der luth. Kirche Amerika's." Dieselbe wurde im J. 1820 von 4 Synoden (denen von Pennsylvania, New-York, Maryland und St. Carolina) gebildet. In den nahezu 50 Jahren ihres Bestandes hat sie sich über ein großes Territorium ausgebreitet und viele Gemeinden und Synoden haben sich ihr in dieser Zeit angeschlossen. Im vorigen Jahr gehörten zu ihr 22 Synoden mit 792 Pastoren und 1373 Gemeinden [1]). Vor dem Ausbruch des amerikanischen Bürgerkriegs waren ihr auch die 5 Synoden der südlichen Staaten der Union, welche seitdem eine eigne südliche General-Synode bildeten, einverleibt gewesen. Die General-Synode, welche alle 2 Jahre ihre Versammlungen hält, hat übrigens keine entscheidende, sondern nur eine berathende Autorität und bildete überhaupt jederzeit nur eine sehr lockere Vereinigung der in ihr zusammengefaßten Synoden. Die Klage, daß auch selbst, was gemeinsame kirchliche Werke nach außen anlangt, nichts Bedeutendes von ihr ausgerichtet wurde, ist allgemein.

---

1) Die pennsylvanische Synode mit 118 Pastoren und 288 Gemeinden ist bei den oben angegebenen Zahlen noch mit eingerechnet.

Wir haben es hier blos mit den inneren Zuständen der General-Synode zu thun.

Das Lutherthum der General-Synode, wenn man nemlich die in diesem Körper zur Herrschaft gekommene Form des Christenthums mißbräuchlicher Weise mit jenem Namen bezeichnen will, wird von den Anhängern dieser Partei mit großer Selbstzufriedenheit als „amerikanisches Lutherthum" bezeichnet. American Lutheranism ist ihre Parole und Losungswort. Diese Benennung soll aber nicht etwa als ein geographischer Begriff, sondern vielmehr als ein theologischer Terminus aufgefaßt werden. Es will darunter etwas ganz anderes verstanden sein als blos: die luth. Kirche in Amerika. Es soll auch mit jenem Namen nicht blos die anglo-amerikanische Tendenz bezeichnet werden, welche die ganze General-Synode durchdringt, obgleich auch dies ein wichtiger, wolzubeachtender Factor in der General-Synode ist. Denn das Deutschthum wird dort mit Absicht niedergedrückt und auf das möglichst schnelle Aussterben der deutschen Sprache mit aller Macht hingearbeitet. Das Verschwinden und Untergehen aller nationalen Eigenthümlichkeiten im Anglo-Amerikanismus wird als ein kirchlich wie politisch gleich wichtiges Erforderniß betrachtet. Darum müsse die englische Sprache so schnell als möglich alle andern verdrängen. Die englische Sprache, wurde gesagt, sei der Mississippi, alle andern Sprachen, die in der luth. Kirche Amerika's gesprochen werden, seien nur die Zuflüsse, die in denselben einmünden und in ihm verschwinden müssen. Weil gerade in dem deutschen Element die Hauptkraft der bekenntnißtreuen luth. Kirche Amerika's ruht und weil gerade von dieser Seite her das „amerik. Lutherthum" am meisten zu fürchten hat, muß es schon um dieses Grundes willen eine dem Deutschthum feindselige Richtung verfolgen. Es ist ein Stück Knownothingismus, das sich hier auf kirchlichem Gebiete breit macht [1]). Allein so richtig es auch ist, daß sich das

1) Nur im Vorbeigehen wollen wir darauf hinweisen, wie die Politik bei den Predigern der Gen.-Synode eine sehr bedeutende Rolle spielt. In den Zeiten der politischen Aufregung predigt alles über Politik. Es ist dies so sehr Regel, daß selbst, wenn ein Prediger nicht über Politik predigt, das Schweigen ihm im Sinn einer politischen Erklärung gedeutet und er deshalb angefeindet wird. Wie weit man es in dieser Hinficht treibt, kann folgendes Beispiel zeigen. Von einem sehr wahrheitsliebenden und zuverlässigen Freund wurde mir erzählt, daß er bei der Einweihung einer Kirche zugegen war, bei welcher einer der vornehmsten Stimmführer der amerik. luth. Partei die Predigt zu halten und das Weihegebet zu sprechen hatte. (Es war die Zeit, da sich bereits der Zwiespalt zwischen dem Präsidenten Johnson und dem Congreß ausgebildet hatte.) Die Predigt bestand aus lauter Angriffen gegen die „Symboliften" und das Weihegebet fing ungefähr mit folgenden Worten an: O Allmächtiger Gott, segne den Congreß und sein großes Werk, das ihm anbefohlen ist; zermalme die Schlange die sich in den Präsidentenstuhl eingedrängt hat, crush the serpent which has crept into the presidential chair u. s. w. Und das ganze Weihegebet bis zu Ende bestand aus nichts anderem, als aus lauter politischen Expectorationen.

amerik. Lutherthum im Allgemeinen durch eine dem Deutschthum feindselige Gesinnung characterisirt, so hat doch der Name „American Lutheranism" noch eine andere, tiefere Bedeutung. Es soll durch denselben ausgesagt werden, daß die luth. Kirche sich in Amerika eine besondere Gestalt gegeben und hier eine eigenthümliche Entwickelung in Lehre und Cultus gehabt habe, so daß jetzt die amerik. luth. Kirche einen besonderen von der heimatlichen Kirche sie unterscheidenden Character erlangt habe. Und was die amerik. luth. Kirche Eigenthümliches, sie von der deutschen Mutterkirche Unterscheidendes habe, soll als ein Product der unter dem Einfluß specifisch amerikanischer Zustände und Verhältnisse zu Stande gekommenen Entwickelung betrachtet werden. In diesem Sinn sagte z. B. der Luth. Observer früher einmal: Ours is the genuine type of Lutheranism as it has developed itself in this country under circumstances so much more favorable, than in the monarch countries & in the state-churches of Europe. Die erwähnte Entwickelung soll aber darin bestanden haben, daß sich die luth. Kirche dem amerikanischen Volkscharacter und dem in Amerika herrschenden Geist anbequemt habe. Es finden sich im Observer viele Stellen wie folgende: The General-Synod's basis is adapted to the progressive, vigorous and active spirit of the American character. The only

Lutheran church that can flourish humanently in this country must be a liberal active revival church; oder: The liberal American Lutheranism is eminently adapted to the character of the American people and to the genius of our institutions.

Es ist nun sehr richtig, wenn die General-Synode ihr Lutherthum von dem genuinen Lutherthum als das amerikanische unterscheidet; es liegt darin das stillschweigende Zugeständniß, daß das amerikanische Lutherthum von der deutschen lutherischen Kirche, von der Kirche der Reformation sich weit, sehr weit entfernt und sich dem Geiste anbequemt hat, der im reformirten und von allerlei unlutherischen Kirchengemeinschaften und Secten beherrschten Amerika der dominirende ist. Insofern kann die ganze Richtung der General-Synode nicht besser charakterisirt und bezeichnet werden, als durch den Namen: American Lutheranism.

Mit dem erwähnten Bestreben, das ganze Kirchenwesen dem Character des amerikanischen Volkes und seinem Geiste anzupassen, hängt es auf's engste zusammen, daß die ganze äußere Form des Gottesdienstes der in den englischen Kirchen üblichen nachgebildet wurde. Alle in der luth. Kirche herkömmlichen Ceremonieen und Gebräuche wurden mit großer Sorgfalt ausgemustert. Der ganze Cultus wurde nach puritanischem Vorbild eingerichtet. Privatbeichte und Absolution wurden selbstverständlich gleich von vornherein abgeschaft. Kein Taufbecken, kein Crucifix, keine Lichter, keine Gemälde sind in den Kirchen zu finden. In 49 von 50 englisch-lutherischen Kirchen wird man, sagt der Observer, keinen Chorrock sehen. Der Altar ist natürlich gleichfalls durch einen Tisch verdrängt. Die in der luth. Kirche von alten Zeiten her üblichen Gebräuche werden von den Organen des American Lutheranism lächerlich gemacht und mit der Lauge des beißendsten Spottes und Hohnes übergossen [1]).

1) Wir wollen zur Characteristik der „amerik. Lutheraner" in einer Anmerkung eine Stelle aus dem Observer beifügen, aus welcher man den Ton kennen lernen kann, in dem derselbe gegen kirchliche Cerremonien zu Felde zieht. Ein Buchhändler in Milwauken hatte in einem Circular Abendmahlsgeräthschaften, Altarleuchter, Crucifixe, Hostien u. s. w. zum Verkaufe angeboten. Das benutzt der Observer als eine willkommene Gelegenheit — denn in den amerik. luth. Kirchen sind alle diese Dinge völlig unbekannt — und schreibt: Laßt uns sehen, was dieser Mann seinen symbolistischen Brüdern anbietet. Und nachdem er erst die luth. Hostien weidlich verspottet hat, fährt er fort: Der Man bietet dem luth. Publikum noch andere, papistische Schlingen (Popish traps) an. Und was denn? Was meinst du? Ein Buch über Erweckung, einen Tractat über die Bekehrung, ein Büchlein gegen Sabbathsschändung und Lagerbier? O nein. Nichts der Art. Das gehört in die General-Synode. Gut, was bietet denn der Milwaukeemann uns dann an? Ei, ein Crucifix! Ja, wirklich ein Crucifix! Ja und noch dazu, sehr große — manche 3 Fuß hoch, und sie kosten nur 4—5 Thaler. Denkt nur, ein 3 Fuß hohes Crucifix für 4 Thaler, nur 133⅓ Cents für den Fuß — das ist ja schmutzig wohlfeil. Welcher Symbolist möchte nicht für diesen Preis einen Hausgötzen kaufen (a household god)? Nun, als ein einfältiger, uneingeweihter General-Synode „Lutheraner" möchte ich gerne wissen, was für einen Antheil diese Crucifixe an dem großen Werk der Bekehrung haben? Möchte wissen, ob die Symbolisten in Philadephia auch ihre heiligen Sachen von dem Hrn. Brumder kaufen. Geben wohl die gelehrten Professoren dort auch Vorlesungen über crucifixiology? Ich möchte wissen, wo die Bibel lehrt, daß man Crucifixe anbeten soll. Sagt nicht die Bibel, du sollst dir kein Gleichniß machen von irgend etwas im Himmel, auf Erden oder unter der Erden? Wo kommt denn der Gebrauch der Bilder her? Kommt er nicht von Rom? Ist nicht die Bilderverehrung eine der schwersten Sünden der römischen Kirche?.. Aber der Hr. Brumder sagt, er habe Abendmahlsgeräthe, Taufkannen, Altarleuchter, Hostien, Crucifixe u. s. w. Wir sind etwas in Verlegenheit, was er unter dem, u. s. w. versteht. Vielleicht Amulette, Rosenkränze, und geweihtes Wasser, um den Blitz abzuhalten und die Teufel zu vertreiben. Warum sollten diese Dinge denn in einer Buchhandlung nicht eben so gut verkauft werden, wie Hostien und Crucifixe? Sie sind ja alle papistischen Ursprungs und eines dem andern gleich." Luth. Observer 1866 Nr. 1729.

Von Liturgie ist in diesen Kirchen nichts zu finden, freie Herzensgebete sind an ihre Stelle getreten. Der Gemeindegesang ist an den meisten Orten ganz abhanden gekommen: die Gemeinde läßt sich durch einen Chor vertreten, und der Gesang des Chors wird, wie in so vielen englischen Kirchen, meist unter dem Gesichtspunkt eines musikalischen Vortrags aufgefaßt. Bei der Feier des Abendsmahls Hostien statt des gewöhnlichen Brods zu nehmen, würden die Leute von der General-Synode für einen Rückfall in's Papstthum betrachten, wie

sie denn überhaupt hinter jedem auch dem unschuldigsten der altkirchlichen Gebräuche Romanismus wittern. In dem Eifer gegen das, was sie semipopish rites nennen, stehen sie den alten Puritanern ganz gleich. Sind von ihnen alle die ehrwürdigen alten Gebräuche der luth. Kirche abgeschafft worden, so sind dagegen zugleich mit dem methodistischen Geiste auch die Formen des methodistischen Cultus eingezogen, wie z. B. revivals, protracted meetings, Buß- und Angstbank, überhaupt das ganze System der „neuen Maßregeln."

Würde nun die Entwicklung, deren sich der American Lutheranism rühmt, und durch welche er sich dem in Amerika herrschenden Geist anbequemen wollte, blos die Anbequemung an die puritanischen Cultusformen in sich schließen, so wäre das noch zu ertragen. Allein diese amerikanische Entwicklung will auch auf die Lehre bezogen werden und vor allen Dingen und hauptsächlich das besagen, daß man die Lehren der luth. Kirche so verändert und abgeschwächt habe, daß man sich jetzt mit den amerikanischen, reformirten Kirchengemeinschaften auf gleichem Grund und Boden finde. Alle Unterschiede der luth. Kirche von dem den amerik. Kirchengemeinschaften aufgeprägten reformirten Typus sind verwischt und beseitigt worden. Man spricht es offen aus, daß man die luth. Kirche nicht in der Gestalt wolle, wie im sie Reformationszeitalter gewesen ist. Wir wählten die luth. Kirche, sagt Schmücker [1]), wie sie damals war, als wir in sie eintraten, nicht wie sie im 16. Jahrhundert war. Die General-Synode ratificirte den Stand der Lehre, wie er unter ihren Gliedern war, als sie gebildet würde (1820) [2]). Dieser Lehrstandpunkt aber von 1820 war in der That ein sehr verschwommener und unklarer. Gerade auch diejenigen Lehren, für welche unsere Väter in der Reformationszeit mit so großem Ernste kämpften, wurden bei Seite geschoben und die in den luth. Symbolen verworfenen angenommen. Das gilt besonders von den Lehren von Taufe und

1) S. S. Schmucker, The American Lutheran Church p. 160
2) S. S. Schmucker, l. c. 158.

Abendmahl. So vollständig war der Abfall von den Unterscheidungslehren der luth. Kirche, daß in einem officiellen Schreiben der General-Synode an die unirte Kirche Deutschlands im J. 1845 gesagt werden konnte: „Luther's besondere Ansicht über die leibliche Gegenwart des Herrn im Abendmahl ist von der großen Mehrheit unserer Prediger längst aufgegeben, obgleich einige wenige der ältern deutschen Lehrer und Gemeindeglieder sie noch beibehalten mögen" [1]), und so konnte man vor gar nicht so langer Zeit im Observer bei Besprechung eines Aufsatzes, in dem die calvinische Abendmahlslehre vorgetragen wurde, lesen, das sei die in der General-Synode gewöhnliche Lehre: the views maintained by nearly all the conservative Lutherans in this country [2]).

Die ganze luth. Kirche der Reformationszeit wird als etwas Antiquirtes betrachtet; in unsern Tagen sei man weit über jenen Standpunkt hinaus fortgeschritten; die Altlutheraner seien hinter dem gegenwärtigen Zeitalter weit zurückgeblieben; der große Luther würde, wenn er jetzt leben würde, anders lehren als damals. Die Reformation des 16. Jahrhunderts sei keine vollkommene gewesen. Luther habe Zeitlebens Fortschritte gemacht nnd am Ende seiner Laufbahn sein Werk als unvollendet betrachtet. Das amerikanische Lutherthum sei eben ein solcher Fortschritt, wie ihn Luther gemacht haben würde, wenn er noch länger gelebt hätte. In solchen und ähnlichen Worten sprach sich die General-Synode in dem schon erwähnten Schreiben 1845 aus. Und der Observer sagt: We cannot but looh upon it (das Altlutherthum) as somewhat fossilized interesting to the antiquarian, but of no practical value in the present age of the world. Von den Reformatoren wird gesagt: Jene gelehrten und unschätzbaren Männer wußten sehr gut, daß in spätern Zeiten Männer auftreten würden, welche mit größerem Lichte und besseren Mitteln zur Auslegung des Wortes es verschieden erklären würden, und daß

1) Rudelbach und Guericke's, Zeitschrift für die gesammte luth. Theologie und Kirche 1846. Heft 2. S. 130.
2) Lutheran and Missionary 1863. Nr. 103.

diese dasselbe Recht, die Bibel für sich zu lesen und zu erklären haben würden, wie sie selbst. Sie haben deshalb auch nicht ein permanentes Glaubensbekenntniß aufstellen, sondern blos bezeugen wollen, welche theologischen Ansichten sie hatten und wie sie das geoffenbarte Wort Gottes auffaßten [1]).

Doch wird uns der doctrinelle Standpunkt der General-Synode am besten klar werden, wenn wir ihre Stellung zu den symbolischen Büchern etwas näher untersuchen.

Zwar die Vertreter des American Lutheranism haben eine starke Abneigung gegen die Verpflichtung auf Bekenntnißschriften überhaupt. Es wird darauf hingewiesen, daß die General-Synode, als sie gebildet wurde, die luth. Kirche in Amerika ohne irgend welche menschliche Symbole vorgefunden habe. Als wir in's Amt traten, sagt Schmucker, gab es keine Verpflichtung auf die Symbole, ja man dachte gar nicht daran: 50 Jahre lang habe die amerikanische luth. Kirche gar kein Bekenntniß als bindend angenommen. Man möchte es gerne haben, wie „in der goldenen Zeit der Kirche, da das ganze Glaubensbekenntniß (das apostolische nemlich) auf eine Duodezseite geschrieben werden konnte." Schmucker, den wir hier gerne hören, weil er lange Zeit der vornehmste Wortführer des decidirten amerik. Lutherthums war, sagt, wie es scheint, mit großem, wenn auch schwer zu erklärendem Stolz: wahrscheinlich hat nicht einmal ein Dutzend von allen unsern amerik. Predigern je die symbolischen Bücher gelesen [2]).

Allein so große Abneigung auch das amerik. Lutherthum gegen die symbolischen Bücher hat, so konnte doch selbst die General-Synode nicht umhin, wenigstens ein symbolisches Buch, in wenn auch noch so sehr qualificirter Weise anzuerkennen.

Im Licens- und Ordinationsformular der Gen.-Synode bekennt der Candidat: that the Scriptures of the Old and New Testament constitute an infallible rule of faith and practise and that the fundamental doctrines of the word of God are taught in a manner substantially correct in the doctrinal articles of the Augsburg Confession.

1) Luth Obs. 1863. Nr. 1573. 1570.
2) Schmucker, l. c. p. 169. 162.

Wir werden uns vergegenwärtigen müssen, was mit diesem Bekenntniß gesagt ist, und es ist dabei allerdings verwunderlich zu sehen, wie einem durch Anwendung dieses Satzes der bekenntnißmäßige Inhalt der Augsb. Confession unter den Händen zerrinnt, so daß zuletzt nichts anderes als ein unbestimmtes, nicht näher zu beschreibendes Etwas übrig bleibt, ein verflüchtigter, sehr vergeistigter spirit of Fundamentats, von dem kein Mensch mehr weiß, was er eigentlich ist.

Zuvörderst werden aus der Reihe der Bekenntnißschriften alle Bücher, außer der Augsb. Confession ausgeschieden. Die Augsb. Confession soll die einzige Bekenntnißschrift der General-Synode sein. Dabei ist aber wohl zu beachten, daß die übrigen Bekenntnißschriften nicht um des willen außer Betracht bleiben, weil man die A. C. als die kürzeste, die Unterscheidungslehren der luth. Kirche genügend enthaltende und in wesentlicher Uebereinstimmung mit den übrigen Symbolen verstandene Bekenntnißschrift annimmt, sondern die übrigen Bekenntnißschriften, besonders die Concordienformel werden um deswillen nicht angenommen, weil man sich zu ihnen im Gegensatz weiß und die in ihnen enthaltenen Lehren verwirft. Es ist deshalb auch, wenn die General-Synode nur die A. C. als Bekenntnißschrift namhaft macht, dies etwas ganz anderes, als wenn in einzelnen Landeskirchen wie den scandinavischen, nur die A. C. die Geltung einer Bekenntnißschrift hat, da in diesen damit kein Gegensatz gegen die Concordienformel beabsichtigt wird, während dagegen in der General-Synode durch die Verwerfung der Concondienformel gerade die Unterscheidungslehren der luth. Kirche beseitigt werden sollen.

Oder ist es etwa so, daß die Gen.-Synode nach Zurückweisung der übrigen symb. Schriften doch wenigstens die Augsb. Confession in ihrem ganzen Umfang als Bekenntnißschrift annimmt? Nichts we-

niger als das. Sondern durch eine Reihe von Unterscheidungen und beschränkenden Bestimmungen wird der Bekenntnißgehalt der A. C. auf ein gar nicht mehr klar zu bestimmendes Minimum zurückgeführt. Zunächst werden vom Bekenntniß die 7 letzten Artikel der A. C. ausgeschieden: blos die 21 Lehrartikel können als symbolische Schrift in Betracht kommen. Aber auch die Lehrartikel werden nur in soweit angenommen, als sie fundamentale Lehren enthalten d. h. solche Lehren, welche man in den Kreisen des amerik. Lutherthums für fundamental erklärt, und worüber weiter unten noch einige Erläuterungen gegeben werden müssen. Und auch von diesen Fundamentallehren wird weiter nichts ausgesagt, als daß sie in a manner substantially correct, nur im Allgemeinen richtig in der A. C. gelehrt seien.

Es leuchtet ein, daß durch diese Bestimmungen das Bekenntniß seiner objectiven Geltung völlig beraubt und zu einem Spielball des willkührlichsten Subjectivismus gemacht wird. Dem Urtheil eines Jeden wird es anheimgestellt, was er für fundamental hält und wie viel er vom Bekenntniß annehmen will. Auch die wichtigsten Hauptlehren, solche, bei welchen die luth. Kirche jederzeit Uebereinstimmung des Glaubens zur Bedingung der kirchlichen Gemeinschaft machte, werden einfach als nicht fundamental bei Seite geschoben und dadurch der ganze Bestand der luth. Kirche in Frage gestellt.

Man trägt auch gar kein Bedenken, die A. C. als mangelhaft und die Gebrechen ihrer Zeit an sich tragend zu bezeichnen: man meint, es würde gut sein, eine amerikanische Recension der A. C. im Sinn des American Lutheranism, wie sie dem vorgeschrittenen Geist des 19. Jahrhunderts entsprechen würde, vorzunehmen. Der Observer ließ sich darüber vor Kurzem also vernehmen: Wir haben große Hochachtung vor der A. C.; aber nevertheless we believe that it carries with it a tinge of the age in which it was framed, defects adhering to it from the perilous times that gave it birth; und: There are some of us, the writer among the number who have always thought and do continue to think, that an American Recension of that venerable document such as was presented in the Definite Synodical Platform would give us a creed more in consonance with the teachings of the Sacred Scipture as these have been unfolded by the advancing study and experience of the ages [1]).

Wie dieses amerik. Lutherthum im Bekenntniß der Kirche aufräumt und alles was ihm nicht behagt, einfach zu dem Nichtfundamentalen rechnet, können wir am besten sehen, wenn wir die generalsynodliche Scheidung zwischen Fundamentalem und Nichtfundamentalem noch etwas näher in's Auge fassen. Der Luth. Observer versuchte es einmal das Fundamentale in der A. C. aufzuzählen. Er rechnet dazu: das Dasein Gottes, die Dreieinigkeit in der Gottheit, die Gottheit unseres Herrn Jesu Christi, die allgemeine Verderbtheit des Menschen, des Heilands stellvertretendes Leiden und Sterben, die Rechtfertigung des bußfertigen Sünders durch den Glauben an den Sohn Gottes, die Nothwendigkeit des h. Geistes, die Seelen wiederzugebären und zu heiligen; die eine h. christliche Kirche; die göttliche Einsetzung des Amtes, Taufe und Abendmahl; Nothwendigkeit der Buße und der guten Werke; die Wiederkunft Christi, die Welt in Gerechtigkeit zu richten, die Auferstehung der Todten, die ewige Seligkeit der Gerechten und ewige Strafe der Gottlosen [2]). Blos zu diesen fundamentalen Stücken bekenne man sich mit der Annahme der A. C. Einem jeden, der diese Zusammenstellung des Fundamentalen in der A. C., in dieser unbestimmten und weitschichtigen Fassung überblickt, muß sofort klar werden, daß dadurch der Unterschied der luth. Kirche von andern Kirchengemeinschaften völlig aufgehoben wird. Mit Absicht sind blos die allen protestantischen Confessionen und Secten gemeinsamen Stücke genannt, und in diesem Sinn kann auch der Reformirte, der Episcopalist, der Methodist, der Baptist u. s. w. die A. C. unterschreiben. Die specifisch lutherischen Lehren, besonders die von Taufe und Abendmahl, werden als nicht fundamental be-

1) Obs. 1866. Nr. 1698.
2) Obs. 1863. Nr. 1587.

zeichnet, darüber ein jeder seine eigne Meinung haben möge. Gerade diese Lehrunterschiede der luth. und reformirten Kirche werden als ganz winzig bezeichnet, darüber zu reden kaum der Mühe werth sei. Das seien microscopic points, das sei etwas, das did not weigh a feather amidst the grand revelations of moral truth as they are revealed in Christ [1]).

Zeigen wir noch durch eine Stelle des Observer, wie das amerik. Lutherthum von den Stellen der symbolischen Bücher urtheilt, in welchen diejenigen Lehren vorgetragen werden, durch welche sich die luth. Kirche von der reformirten unterscheidet. Neben dem Fundamentalen in der A. C., heißt es dort [2]), giebt es auch „a few topics of speculation barely touched in A. C. and carried out into minute detail in the Symbolical books. These are not confessional; they are not found in the N. T. They are not essential to the system. They form no part of the golden chain. These are not planets in the heavenly system. They are merely nebulous satalites which the Theologians of the Reformation created out of their own brain and set them to revolving around several of the planets. — The most prominent of these speculations are those on Baptismal regeneration and the corporeal presence of the Saviour in the Eucharist. As these are matters not revealed in the word of God, we have the same right to examine the whole subject that the Reformer had. We are not bound to a belief of their speculations, unless they should commend themselves to our judgement. As they are not confessional we can adopt or reject them. To attempt to make any speculations binding or confessional that goes beyond the statement of scriptural doctrines, is un-Lutheran. The Symbolists are therefore not loyal to

1) Obs. 1867. Nr. 1741.
2) Obs. 1863. Nr. 1573.

the church in this respect. We of the General Synod are the true Lutherans of this country.

Um aber zu zeigen, wie dehnbar der generalsynodliche Begriff der nichtfundamentalen Lehren ist, und wie die ganze erwähnte Unterscheidung blos dazu dienen muß, alle und jede Lehrverschiedenheit zu rechtfertigen, wollen wir auch hören, welche Aufschlüsse der sehr gut unterrichtete Lutheran and Missionary, das Organ der bekenntnißtreuen Partei innerhalb der Gen.-Synode, der kräftige, mannhafte Bekämpfer des amerik. Lutherthums uns über die non-fundamentals in der Gen.-Syn. gibt. Er sagt, zu den nicht fundamentalen Lehren rechne man dort: 1) die Lehre von der Dreienigkeit. Manche von den Namen Lutheranern in der General-Synode seien Arianer, andere Socinianer gewesen, indem sie sich darauf berufen hätten, daß die Lehre von der Dreieinigkeit nicht fundamental sei. Kurtz habe das Recht vertheidigt, die Lehre von der ewigen Sohnschaft zu verwerfen. Der Luth. Obs., wenn er aufzähle, was ein Lutheraner in der Confesssion verwerfen könne, rechne darunter auch die menschlichen Speculationen über die Trinität; 2) die Lehre von der Erbsünde. Die Zurechnung der Sünde Adams an seine Nachkommen werde von vielen verworfen, aber die frühere Anklage gegen die A. C., daß sie die von ihnen verworfene Lehre vortrage, sei neuerdings stillschweigend zurückgenommen worden. Auch die Lehre, daß die Erbsünde wirkliche Sünde und verdammend sei und jetzt noch denen, die nicht wiedergeboren werden, den ewigen Tod bringe, werde von dem amerik. Lutherthum verworfen. Dort werde vielmehr gelehrt, daß die Wiedergeburt der Kinder unmöglich oder unnöthig sei. Die einen lehrten, daß ein Kind selig werde wegen seiner Unschuld, die andere, daß es selig werde wegen Christi Tod, auch ohne eine Wiedergeburt; 3) die Lehre von der Person Christi. Das amerikanische Lutherthum lehre, daß die menschliche und göttliche Natur in Christo nur auf dem Raum vereinigt seien, welchen der Leib Christi einnehme; die göttliche Natur sei überall, die menschliche sei von jener überall getrennt, außer an einem begrenzten Punkt. Die Lehre von

der Höllenfahrt werde einfach gestrichen; 4) in der Lehre von der Rechtfertigung werde das sola fide beeinträchtigt. Rechtfertigung durch's Gefühl by sensation, nach Lehre und Weise der Methodisten, sei oft genug in den Spalten des Observer gelehrt worden und werde mit all seinen pelagianischen und fanatischen Consequenzen durch jenes Revivalunwesen gehegt; 5) die Lehre, daß der h. Geist nur durch Wort und Sacrament gegeben werde, werde bestritten und dagegen eine Lehre getrieben von einer Ausgießung des h. Geistes durch außerordentliche Mittel, die das Wort Gottes gar nicht kenne; 6) der neue Gehorsam werde als wesentlich zur Rechtfertigung gehörend, nicht blos als Frucht derselben b trachtet; 7) die Lehre, daß die Wirksamkeit der Gnadenmittel nicht abhänge von der persönlichen Würdigkeit des Geistlichen, werde gestrichen und geleugnet; 8) die Wiedergeburt durch die Taufe werde geleugnet; 9) bei der Lehre vom Abendmahl werde von vielen die calvinische, von vielleicht einer noch größern Anzahl sogar nur die zwinglische Ansicht vorgetragen; 10) die luth. Lehre und Praxis der Beichte werde verworfen. — Das ist das allerdings sehr traurige und abschreckende Bild des American Lutheranism, welches der Lutheran and Missionary vor uns aufrollt [1]).

An einer andern Stelle zählt der Lutheran and Missionary als dasjenige, was die Observerpartei an der luth. Lehre und Praxis und an der Confession verwerfe, folgende 9 Punkte auf: 1) die Ceremonie der Messe (Art. 2); 2) den Exorcismus; 3) Privatbeichte und Absolution; 4) die Leugnung der göttl. Einsetzung und der Verbindlichkeit des christlichen Sabbaths; 5) die Wiedergeburt durch die Taufe; 6) die äußere Form der Taufe; 7) Irrthümer betreffend die persönliche Vereinigung der beiden Naturen in Christo; 8) die vermeintliche sündenvergebende Kraft des Abendmahls; 9) die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl [2]).

Die eigentliche Gesinnung der General-Synode, ihre völlige Nichtachtung dessen, was die luth. Kirche von andern Confessionen und

1) Luth. et Miss. 1863. Nr. 110.
2) Luth. et Miss. 1864. Nr. 121.

Secten unterscheidet, zeigte sich besonders bei der Aufnahme der s. g. Franckean-Synode. Die Franckean-Synode, welche schon seit 1829 bestand und 1862 in die General-Synode eintrat, hatte jederzeit der luth. Kirche und ihrem Bekenntniß offen Hohn gesprochen. Es gab eine Zeit, wo die ganze Franckean-Synode von den schwersten Irrthümern, wie Socinianismus, Universalismus inficirt war. An ihr, sagt der Lutheran and Missionary, konnte man ein schreckliches Beispiel sehen, wohin die Laxheit in der Lehre führt. Die ersten Glieder der Synode hatten sich von der Hartwick-Synode im Staat New-York getrennt, und bei der Organisation des neuen Körpers wurde als ein Hauptgrund der Trennung von der Hartwick-Synode angegeben, daß letztere, welche doch nur auf demselben losen und schwankenden Bekenntnißgrund steht, wie die meisten Synoden innerhalb der General-Synode, sich zur A. C. als dem Bekenntniß (doctrinal standard) der luth. Kirche bekannte [1]). Feindschaft gegen die A. C. war also die Ursache der Bildung dieser an sich so ganz unbedeutenden Synode, welche blos dadurch eine Art von Berühmtheit erlangt hat, daß sie die Gen.-Synode zu einer deutlicheren Kundgebung ihrer innersten Gesinnung gezwungen hat [2]). Während sie die A. C. mit Absicht bei Seite setzte, stellte sie dagegen ein anderes Glaubensbekenntniß auf, welches sowohl seinem Inhalt als seiner Ausdrucksweise nach viel weiter von der A. C. abweicht, als irgend ein von einer protest. Secte aufgestelltes Glaubensbekenntniß. Es ist so gehalten, daß der größte Feind der luth. Kirche es zu unterschreiben kein Bedenken tragen würde. Gleichwohl machen sie den Anspruch, Glieder der luth. Kirche zu sein. Ihren luth. Charakter wollen sie aber durch folgende zwei Stücke erweisen: weil sie wie

1) Hazelius, history of the American Lutheran Church p. 186.
2) Die Delegaten der englisch. Ohio-Synode bezeichneten in dem Bericht an ihre Synode die Franckean-Synode in folgenden Worten: an un Lutheran and heretical sect, commonly known as Franckeans or the Franckean synod; a sect almoss insignificant as such in point of members in no way differing from the common brood of sects in the character attainments ct position of its members etc. Luth. et Miss. 1866. Nr. 261.

Luther sich blos an die Bibel halten und keine menschlichen Symbole, überhaupt keine menschliche Autorität zwischen sich und die Bibel kommen lassen wollen, und weil sie wie Luther die vorhandenen Glaubensbekenntnisse am Worte Gottes geprüft und sie, weil sie nicht ganz mit der Bibel übereinstimmten, verworfen und dagegen ein eigenes, der Schrift mehr entsprechendes aufgestellt hätten: denn so habe es Luther mit den römischen Glaubensbekenntnissen gemacht und dasselbe hätten sie nun in Beziehung auf die Augsb. Confession gethan. Die Verwerfung der Augsb. Confession ist nach ihrer Meinung gerade ein Beweis ihrer ächt luth. Gesinnung. Unter Lutherthum verstehen sie nichts anderes als das, was in dem Wort enthalten ist, das sie gerne als Inschrift über ihre Kirchen oder meeting-Häuser scheiben: Prüfet alles und das Gute behaltet.

Daß die General-Synode diese Franckean-Synode, welche einen solchen Standpunkt einnimmt, und gegen welche sogar einmal vom weltlichen Gericht bei einem vorgekommenen Proceß die Entscheidung abgegeben wurde, daß sie vom luth. Bekenntniß abgetreten, und nicht als eine luth. Synode anzuerkennen sei, gleichwohl und trotz des ernsten Protestes einer großen Anzahl edler und achtungswerther Männer als eine luth. Synode anerkannt und in ihren Verband aufgenommen hat, kann deutlicher als irgend etwas anderes den Standpunkt der General-Synode zeigen.

Allein es darf uns doch die Aufnahme der Franckean-Synode nicht Wunder nehmen. In der Franckean-Synode muß der American Lutheranism Fleisch von seinem Fleisch und Geist von seinem Geist erkennen. Die Gleichgültigkeit, ja die Feindschaft gegen die luth. Unterscheidungslehren ist der General-Synode in eben dem Maaße eigen, wie der Franckean-Synode. In letzterer tritt der Standpunkt der erstern nur etwas nackter und unverhüllter zu Tage. In der Sache selbst sind beide eins.

Immer deutlicher tritt besonders in der neueren Zeit, gegenüber dem Bestreben, die ächt lutherischen Elemente unter sich fester zu vereinigen, die innerste Tendenz des American Lutheranism her-

vor, welche darauf hinausgeht, mit Beiseitsetzung aller confessionellen Unterschiede eine großartige Union, auch eine äußere sichtbare Vereinigung aller protestantischen Seiten und Denominationen zu Stande zu bringen [1]). Die Einheit der Kirche, so predigt nun der Observer, müsse auch sichtbar hergestellt werden. Dazu sei aber nicht nöthig Uebereinstimmung der Lehre; denn das sei eben der folgenschwere Irrthum der Jahrhunderte bis in unsere Zeit gewesen, daß man um unwesentlicher Unterschiede willen, wie in der Lehre von der Taufe, dem Abendmahl, der Person Christi die Kirche trennte und darüber das Wesentliche aus den Augen verlor. Wir wissen schon, daß alles, worüber je in der protest. Welt gestritten wurde, als non essential, non fundamental bezeichnet wird. Ein Minimum, das sich in allen Secten findet, wird als genügendes Band der Vereinigung bezeichnet: Gott, Christus, Versöhnung, Buße, Glaube, Heiligung — das seien die Cardinallehren, in welchen die Einheit der Kirche ruhe. Das finde sich bei allen Christen. Das sei genug zur vollen kirchlichen Vereinigung. Als ein Hauptmittel, die gewünschte Vereinigung zu bewerkstelligen, wird genannt die Feier der jährlichen Gebetswoche; das sei der Ofen der Liebe, in welchem alle wesentlichen Stücke des Glaubens aller Secten zusammenfließen und alle unwesentlichen Stücke wie Schlacken aus dem reinen Metall ausgeschieden werden sollten (the furnace of love, in which all essential beliefs are to flow together whilst the unessential beliefs are to flow out as the slag when separated from the pure metal). Die „winzigen, federleichten" Unterschiede der Confessionen und Secten möchten bestehen bleiben, man solle sie nur draußen lassen vor dem Tempel der Eintracht. Es möge Vorzüge der einen Denomination vor der andern geben, nur solle sich keine gegen die andere exclusiv verhalten. Die Unterschiede möchten gleichsam die Regiments-

1) Es ist dies ein Gedanke, der gegenwärtig in weiten Kreisen in den verschiedensten amerikanischen Denominationen sehr lebhaft bewegt wird. Erst ganz vor Kurzem ist eine eigene Zeitschrift Church Union gegründet worden, durch welche die allgemeine Union aller Secten befördert werden soll-

farben sein, dadurch die einzelnen Regimenter der Einen großen Armee kenntlich gemacht werden, welche nur Eine Sache kennt und nur mit Einem gemeinsamen Feinde kämpft. Man solle sich nicht an Luther oder Calvin oder Wesley, sondern nur an Christum halten. Es sei an der Zeit, die vorhandene innere Einheit aller protest. Secten, welche darin bestehe, daß man Einen Herrn, Einen Glauben und Eine Taufe habe, auch äußerlich darzustellen und durch solche sichtbare Einigkeit die ungläubige Welt zur Bekehrung zu bringen. „Es ist Zeit, heißt es in jener Darstellung des Observer, welcher wir diese Sätze entlehnt haben, daß wir endlich uns daran machen, die göttliche Idee der Kirche zu realisiren“ [1]).

Nach all' diesen Mittheilungen, welche wir absichtlich mit hinreichenden documentarischen Belegen versehen haben, kann das Urtheil über den Standpunkt der General-Synode für einen an das Bekenntniß sich haltenden luth. Christen gewiß keinen Augenblick zweifelhaft sein. Daß die General-Synode sich überhaupt noch lutherisch nennt, ist ein grober Misbrauch dieses Namens. Man wird dabei ganz unwillkürlich an lucus a non lucendo erinnert. In dem Sinn, welchen das amerik. Lutherthum damit verbindet, kann jede Methodisten- oder Campbelliten-Gemeinde auch auf den Namen „lutherisch“ Anspruch machen. In allen Unterscheidungslehren stellt sich die zum American Lutheranism gehörende Partei der General-Synode durchaus auf den Standpunkt der Feinde der luth. Kirche: sie ist in der Lehre durchaus reformirt, sie hat alle Eigenthümlichkeiten der luth. Kirche vollständig abgestreift, und indem sie sich in ihrer Praxis durchaus an den Methodismus anschloß und die „neuen Maßregeln“, protracted meetings, Angstbank, rovivals u. s. w. einführte, ist sie der methodistischen Kirche viel näher als der lutherischen. Von der luth. Kirche hat sie in der That weiter gar nichts behalten als den Namen. Es ist deshalb auch nur selbstverständlich,

1) Fast wörtlich nach einem Aufsatz im Observer überschrieben: Oneness (Einheit) 1867 Nr. 1741.

daß dort die Union im größesten Maaßstabe herrscht, nicht eine kirchenregimentliche Union, nicht eine Consensusunion, sondern eine Union der absoluten Indifferenz, der Oberflächlichkeit und der äußeren Zweckmäßigkeit. Was sollten aber auch die für einen Grund haben, gegen eine Union mit andern Kirchengemeinschaften sich zu sträuben, die in der Lehre mit dieser reformirten Denomination einig sind [1]). Höchst naiv ist dies einmal bei Gelegenheit des Uebertritts eines Geistlichen von der luth. Kirche zur anglikanischen vom Observer in folgenden Worten ausgesprochen worden: Wir können nichts Ungehöriges (no impropriety) darin sehen, wenn ebensowol Geistliche wie Laien unter passenden Umständen (under suitable circumstances) von einem Zweig der christlichen Kirche zum andern übergehen. Doch sollte das nicht geschehen, außer wenn man etwas dadurch gewinnen kann. Wenn ein Mann nicht mit Vortheil für sich und seine Familie (das englische Original ist noch stärker: with comfort to himself or his family!) in einer Kirche arbeiten kann, und er ist überzeugt, daß ihm dies in einer andern Kirche möglich ist, so hat er ein Recht zu gehen. Der übergetretene Pastor werde durch seinen Uebertritt keine seiner Ueberzeugungen aufgegeben, sondern eben nur einen größern Wirkungskreis gefunden haben [2]).

Eine bessere Illustration des Standpunktes der General-Synode dürfte es kaum geben. Auch wir müssen übrigens dem Observer unbedingt darin Recht geben, daß ein Pastor von seiner Partei, ohne auch nur das Geringste von seinen Ueberzeugungen aufzugeben, zu einer reformirten Denomination übergehen kann.

Bis zum Jahr 1849, wenn ich nicht irre, war diese „amerikanisch-lutherische“ Richtung die der ganzen General-Synode. Aber

1) Es ist in den „amerikan.-luth.“ Kirchen die, wohl ausnahmslose, Sitte, daß der Pastor vor der Austheilung des Abendmahls die Anwesenden, so viele ihrer Lust haben und zu welcher Confession sie auch gehören mögen, einlädt, herzuzutreten und die h. Symbole zu empfangen. Sie halten offne Tafel, open communion.

2) Luth. Obs. 1863 Nr. 1568. vgl. Luth. et Miss. 1863 Nr. 103.

seit dem genannten Jahr trat in ihr eine von Jahr zu Jahr an Zahl und Bedeutung wachsende Partei auf, welche mit zunehmender Klarheit und Erkenntniß der rechten luth. Lehre gegen das falsche Lutherthum der General-Synode einen ernsten, nachhaltigen und männlichen Kampf führte. Der Lutheran and Missionary ist das bedeutendste Organ dieser Partei; die Männer Krauth jun., Passavant, Schäffer, Krotel, Mann, Seiß, Brobst und andere die entschiedensten Vertreter dieser Richtung, und die Pennsylvania-Synode überhaupt die vornehmste Stätte dieser erwachenden lutherischen Bewegung. Das methodistische Unwesen der General-Synode, ihre revivals und neuen Maaßregeln wurden nach Gebühr angegriffen, die reine lutherische Lehre von den Gnadenmitteln, von Taufe und Abendmahl, wurde mit Klarheit und Schärfe in ihrer ganzen schriftgemäßen Reinheit vorgetragen und muthig vertheidigt, die falschen, unlutherischen Lehren und Tendenzen der General-Synode wurden ans Licht gezogen, die Fahne des Bekenntnisses der luth. Kirche wieder aufgepflanzt, die Eigenthümlichkeiten derselben mit liebender Hingabe wieder in Erinnerung gebracht und eine Erneuerung der Kirche auf derselben Basis, wie unsere Väter in der Reformationszeit sie hatten, angestrebt. Es ist für mich keinem Zweifel unterworfen, daß zu dem Bedeutendsten in der Geschichte der luth. Kirche Amerikas dieses Wachsen eines ächtlutherischen Elementes in der General-Synode gehört.

Lange Jahre wurde der Kampf mit Kraft und Entschiedenheit geführt, bis derselbe endlich, wie man lange hatte voraussehen können, damit endigte, daß nun die beiden Bestandtheile der General-Synode, der amerik.-lutherische und der genuin-lutherische, sich trennen.

Da die bekenntnißtreue Partei in der General-Synode in der Pennsylvania-Synode ihre Hauptstärke hatte, so gehen wir zunächst daran, den doctrinellen Standpunkt dieser Synode zu schildern.

Schon lange war die „amerikanisch-lutherische" Partei mit der mehr und mehr confessionell werdenden Richtung der pennsylvanischen Synode sehr unzufrieden. „Es scheint uns, sagte vor mehreren

Jahren der Observer, daß die Pennsylvania-Synode ihre Pfarrer und Gemeinden wirklich auf den Glauben an alle Lehren der symbolischen Bücher schwören läßt." Er klagt, die pennsylvanische Synode, welche früher mit der General-Synode formell verbunden war und jetzt sich in einem anomalen Verhältniß zu ihr befindet, hat jene Art der Unterschrift der Symbole bei sich eingeführt, welche bis dahin blos bei den der General-Synode feindlichen Synoden üblich war. Sie bekenne sich jetzt unbedingt zu dem ganzen Inhalt der symbolischen Bücher. Und an einer andern Stelle des Observer heißt es: die Pennsylvania-Synode, indem sie bis zum äußersten Extreme des Symbolismus geht (going to the extremest verge of symbolism) hat alle symbolischen Bücher zu einem Bekenntniß für ihre Geistlichen und Gemeinden gemacht.

Wir haben die Aussage der Gegner über den doctrinellen Standpunkt der Pennsylvania-Synode vernommen, wir werden uns auch ihre eignen Erklärungen vorführen. Bei dem Urtheil über diese Synode darf vor allem nicht übersehen werden, daß sie gerade in den letzten 2 Jahrzehnten einen merkwürdigen, anerkennenswerthen Fortschritt in confessionell-lutherischer Gesinnung gemacht hat. Man würde ihr deshalb sehr unrecht thun, wenn man sie nach dem beurtheilen würde, was sie früher war. Mit einer Offenheit, die ihr alle Ehre macht, legt sie das Bekenntniß ab, daß sie in ihrer Praxis thatsächlich vom Bekenntniß der Kirche abgefallen war, aber sie bezeugt auch mit Freuden, daß sie nun durch Gottes Gnade wieder zu demselben zurückgekehrt sei. „Die Synode hat in ihrer vergangenen Geschichte diesen Glauben, wenn er auch noch auf dem Papier stund, verlassen und ihr Zustand war ein trauriger; sie war so gut wie todt; aber sie ist wieder lebendig geworden und hat ihren Glauben aufs neue bekannt. (She was virtually dead; but she has again revived and has confessed her faith anew) [1])". An einer andern Stelle spricht sich die Synode durch ihr Organ also

1) Luth. et Miss 1866 Nr. 242.

aus: die Synode von Pennsylvania bekannte sich jederzeit zu dem Bekenntniß der evang.-luth. Kirche, obgleich es Zeiten in ihrer Geschichte gegeben hat, da manche Pastoren und Gemeinden, die mit ihr verbunden waren, sich wenig um diese Bekenntnisse zu kümmern schienen. Der Geist der Lauheit und des Latitudinarismus, des Rationalismus und anderer ismen, der in etlichen Decennien dieses Jahrhunderts herrschte, übte einen verderblichen Einfluß auch auf sie aus. Aber während dieser ganzen Zeit hat doch die Synode als solche die Bekenntnisse der Kirche nie zurückgewiesen noch versucht, sie zu verändern oder zu verbessern; sondern sie hat, theoretisch wenigstens, den alten historischen Grund behalten und den alten Glauben bekannt, in ihrem Gesangbuch, ihrer Liturgie, und im Gebrauch des kleinen Katechismus Luthers, wenn auch wenig von der ungeänderten augsb. Confession und den übrigen symbolischen Büchern gesagt wurde. In neuerer Zeit aber wurde die Synode durch verschiedene Umstände zu einem klareren Bewußtsein und zu einer genaueren Darlegung ihres doctrinellen Standpunktes geführt. Mit neuer Ueberzeugung und neuem Leben bekannte sie ihre herzliche Anhänglichkeit an die historischen Bekenntnisse der Kirche, auf welchen sie wohl in der Theorie, aber sehr lau gestanden hatte, und erklärte, daß wie immer sie auch in Unterschätzung des überkommenen Erbes möge gefehlt haben, sie doch niemals sich gänzlich von dem ursprünglichen Stamm der luth. Kirche getrennt habe und sie erklärte sich jetzt aus freiem Antrieb in vollständiger Uebereinstimmung mit den Lehren und Bekenntnissen der Kirche. So bekannte sie in einer Zeit, da sowohl in Deutschland als hier in Amerika das Interesse am Bekenntniß unsrer Kirche wieder zunahm, aufs neue ihren Glauben, indem sie besondern Nachdruck auf die Augsb. Confession und Luthers Katechismus legte, während sie jedoch auch alle andern Symbole der Kirche einschloß, weil sie glaubt, daß eine herzliche und ehrliche Annahme der erstern in ihrem wahren geschichtlichen Sinn die Zurückweisung der letztern unmöglich und unvernünftig machen würde". Von den Symbolen außer der Augsb. Confession und dem Katechismus wird wohl auch

sonst gesagt: Wir haben jetzt noch dieselben Ursachen sie anzunehmen, welche unsre Väter damals hatten, als sie zuerst hinausgegeben wurden. Noch eine andere hierher gehörende Aeußerung aus der Mitte der Pennsylvania Synode möge hier Platz finden: „Die Synode von Pennsylvania und jedes Glied der 5. Conferenz welche dazu gehört, bekennen das Wort Gottes, wie dasselbe erläutert und erklärt ist in sämmtlichen Bekenntnißschriften der luth. Kirche (folgt die Aufzählung der symbolischen Schriften bis zur Concordienformel), und zwar nicht etwa mit einer Beschränkung, nach welcher Jeder diese Symbole im Allgemeinen annehmen und doch je nach seiner Meinung die einen Lehren, die darin enthalten sind, als richtig betrachten, die andern aber als unwesentlich verwerfen könne; sondern im Gegentheil, die Synode von Pennsylvania erkennt diese Symbole an, wie die Väter der luth. Kirche sie verstanden [1])."

Daß die älteste luth. Synode Amerikas, die vor mehr als 100 Jahren von dem „Patriarchen der luth. Kirche Amerikas", Heinr. Melchior Mühlenbach und seinen Mitarbeitern begründet wurde, aus dem verfallenen Zustand, in welchen sie gerathen war, sich wieder emporarbeitete und nun wieder mit Herz und Mund den Glauben der luth. Kirche bekennt, ist gewiß jedem lutherischen Herzen eine große Freude. Es kann ja, bei dem geschichtlichen Gang, den diese Synode zu gehen hatte, und bei der langen Verbindung, in welcher sie mit der Gen.-Synode stand, kaum anders sein, als daß in vielen Gemeinden noch manche schwere Uebelstände und unionistische Misbräuche und noch manche generalsynodliche Schäden und Gebrechen vorhanden sind, die ganz zu entfernen noch einige Zeit dauern wird. Auch unter den Pastoren gibt es manche, die den Sauerteig der General-Synode noch mit herumschleppen. Auf der jüngst gehaltenen Convention in Reading und Pennsylvanien sagte ein Bruder aus der pennsylv. Synode: wir wissen es wohl, daß es unter uns noch manche Pastoren gibt, die andre Gesinnungen haben als wir; aber

1) Obs 1865 Nr. 1674.

sie thun ihren Mund nicht auf und sie sagen nicht was sie denken. — Aber so wenig wir auch unsere Augen gegen die noch vorhandenen Uebelstände verschließen, so wird uns doch das nicht abhalten, mit ungetrübter Freude den Fortschritt zu verfolgen, den die Pennsylvania-Synode in confessioneller Entschiedenheit in so anerkennenswerther Weise gemacht hat. Mancher möchte wohl es schwer erklärlich finden, wie die Freunde des luth. Bekenntnisses es in der grundverderbten Gen.-Synode so lange aushalten konnten; aber so viel ist eben doch gewiß, daß der Kampf, den sie lange Jahre in der Gen.-Synode für das Bekenntniß führten, nicht umsonst gewesen ist. Während die Zahl der in der General-Synode den luth. Glauben bekennenden Pastoren zuerst sehr gering gewesen ist, ist sie von Jahr zu Jahr gewachsen, so daß diese Partei in der General-Synode zu einer bedeutenden Macht wurde. Und vor allem der unermüdlichen Arbeit dieser wackren Männer ist es zu verdanken, daß wenigstens nicht alle englisch redenden Gemeinden der luth. Kirche verloren gingen, und daß es annoch eine auf dem luth. Bekenntniß stehende englisch-lutherische Kirche in Amerika gibt. Besonders hat die luth. Kirche in dieser Richtung dem Lutheran and Missionary viel zu verdanken, welcher von den beiden trefflichen Männern Krauth jun. und Passavant redigirt, eine der besten und gediegensten Zeitschriften der luth. Kirche Amerikas ist.

Hat die Pennsylvania-Synode und andere mit ihr lange, und zwar nicht ohne bedeutenden Erfolg, für das luth. Bekenntniß in der General-Synode gekämpft, so war es natürlich doch nicht möglich, das Ziel zu erreichen, das man zu erreichen gehofft hatte, nemlich, die ganze General-Synode in einen bekenntnißtreuen Kirchenkörper umzugestalten. Im Gegentheil: die Gegensätze wurden immer schroffer, die Spannung zwischen der Partei des Lutheran Observer und der des Lutheran and Missionary immer größer. Diese beiden Richtungen, die amerikan.-lutherische und die genuin lutherische konnten sich nicht mit einander vertragen und es mußte endlich zum Bruch kommen. Als die Franckean-Synode nach hartem Kampf

durch eine bedeutende Majorität in den Verband der Gen.-Synode aufgenommen wurde, legte die ganze Delegation der Pennsylvania-Synode einen feierlichen Protest ein und zog sich aus der Versammlung zurück. Obwohl sie damit blos von einem constitutionellen Recht Gebrauch machten, welches die Pennsylvania-Synode sich bei ihrem Eintritt in die General-Synode ausdrücklich vorbehalten hatte, so wurde gleichwohl wegen dieser Handlung den pennsylvanischen Delegirten bei der nächsten Generalversammlung in Ft. Wayne 1866 die Pennsylvania-Synode als außer praktischer Verbindung mit der General-Synode stehend erklärt und wider alles Recht gewaltsam hinausgedrängt. Man hätte wünschen mögen, daß von Seiten der pennsylvanischen Synode in den Verhandlungen betreffs des Austritts aus der General Synode weniger die parlamentarischen Rechtsfragen, als vielmehr der Bekenntnißstreit in den Vordergrund gestellt worden wäre. Allein es war doch auf beiden Seiten wol verstanden, daß das Bekenntniß der eigentliche Grund sei, um des willen die Pennsylvania-Synode die Verbindung mit der General-Synode auflöste. Schon vor der formalen Trennung im Jahre 1866 war übrigens die Trennung durch Errichtung eines eignen zu dem Chettysburger Seminar in Gegensatz stehenden theologischen Seminars in Philadelphia, wo die alte lutherische Lehre nach den luth. Bekenntnißschriften vorgetragen wird, factisch vollzogen worden.

Bei dieser Gelegenheit mag darauf hingewiesen werden, daß für die Pennsylvania-Synode mit dem Vollzug dieses Bruches eine Zeit großer Anfechtung und schweren Kampfes gekommen ist. Denn nicht blos sind die beiden Parteien, die in der General-Synode bisher wie Thon und Eisen unter einander gemengt waren, auch in manchen pennsylvanischen Gemeinden noch beisammen, oder es neigen doch wenigstens einzelne Gemeindeglieder stark nach der Seite des American Lutheranism hinüber; sondern die Anhänger des amerik. Lutherthums bieten nun alles mögliche auf, um in den Gemeinden der Pennsylvania-Synode Unfrieden zu stiften und eine Agitation hervorzurufen, wozu ihnen vielfache persönliche Anknüpfungs-

punkte zu Gebote stehen. Um so ehrenwerther ist es aber, daß die ganze Pennsylvania-Synode gegen die General-Synode mit aller Entschiedenheit Front macht, und in Gottes Namen den Kampf, für welchen ihnen die warmen Sympathien aller wahren Freunde der luth. Kirche zu Theil werden müssen, durchzukämpfen entschlossen ist. Uns scheint es auch, daß diejenigen Synoden, welche schon länger auf einer festen confessionellen Basis stehen, sich schwer an der Kirche und dem h. Gesetz der Liebe versündigen würden, wenn sie nicht mit allem Vertrauen jenen theuren Brüdern entgegenkommen, ihre Hände stärken und in Gemeinschaft mit ihnen für das Kleinod unserer Kirche, für ihr herrliches reines Bekenntniß kämpfen würden. (Schluß folgt.)

V.

„Jesus Christus. Seine Zeit, sein Leben und sein Werk" von Edmund Pressensé. Autorisirte deutsche Ausgabe von Eduard Fabarius. Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses. 1866. XVI. 503 Seiten.

Angezeigt von Pastor E. Kählbrandt.

Die letzten Jahre haben uns manche Darstellungen des Lebens Jesu gebracht, die mit ihrer Leugnung des göttlichen Charakters Jesu Christi unter das Gericht des apostolischen Wortes fallen 1 Joh. 4, 3: „Ein jeglicher Geist, der da nicht bekennet, daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen, der ist nicht von Gott. Und das ist der Geist des Widerchrists, von welchem ihr habt gehöret, daß er kommen werde, und ist jetzt schon in der Welt." Daß das vorstehende Werk von Pressensé nicht in die Reihe jener Erzeugnisse des Unglaubens gehört, dafür bürgt uns schon der Name des Verfassers. Seine gründliche Kenntniß des jüdischen Alterthums, seine auf eigener Anschauung beruhende Bekanntschaft mit den Oertlichkeiten des heiligen Landes

sind gestellt in den willigen Dienst des Glaubens an die Wahrheit des Evangeliums, dessen Inhalt kein anderer ist, als die gottmenschliche Person Jesu Christi. Der Verfasser bekennt sich unumwunden zu dem „vollen Glauben an seine Gottheit, der seit achtzehn hundert Jahren der allgemeine Glaube der Christen ist" p. IV, und weiter bezeichnet er p. 188 „die Gottheit Christi und seine Fleischwerdung" als „das Hauptstück des Christenthums". Eine geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu Christi wird aber unmöglich, wenn man sich ihn denkt als den „im Menschensohn verborgenen Sohn Gottes, der alle Attribute der Gottheit in latentem Zustande bewahrt" p. 189. Nur die freiwillige Selbstentäußerung, die Selbsterniedrigung des Sohnes Gottes, „der sich den Bedingungen des Fortschrittes, der allmäligen Entwickelung des Lebens unterworfen hat und gehorsam gewesen ist bis zum Tode am Kreuz" p. 190 gestattet überhaupt den Versuch einer Geschichte Jesu. Die wahre Gottheit Jesu Christi und seine wahre Menschheit in dem schon angedeuteten Sinn bilden die dogmatischen Grundvoraussetzungen, von denen der Verfasser ausgeht. Das Kapitel über „die Lehrgrundlagen des Lebens Jesu" p. 188 bis 190 enthält nicht mehr, als die kurze Angabe dieser dogmatischen Voraussetzungen, denen der Prolog des Johannes-Evangeliums zu Grunde gelegt wird. Auf eine eingehende dogmatische Auseinandersetzung über das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo läßt sich der Verfasser nicht ein. „Dogmatische und eigentlich theologische Erörterungen gehören nicht in den Kreis dieses Buches" p. 188. Ein in der Entwicklung begriffenes, wahrhaft menschliches Leben sieht der Verfasser in den Evangelien vor sich, ein solches zu schildern, ist sein Bestreben, indem er zugleich die religiösen, socialen und politischen Verhältnisse des jüdischen Volkes berücksichtigt, deren „Kenntniß absolut nöthig ist, um gegen einen unbestimmten, abstrakten Begriff von dem öffentlichen Leben und dem Werke Christi geschützt zu sein" p. V. „Uebrigens muß sich aus dem Ganzen unserer Darstellung seine (Jesu Christi) Gottheit ergeben, als aus jeder Manifestation seiner Person in der Zeit des Evangeliums hervorstrahlend"

p. 188. In der That sind die Spuren der wahren Gottheit Christi in dem ganzen Buche unverkennbar; nur muß man darauf verzichten, die Eigenschaften der Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit, die nun einmal mit der Gestalt des sündlichen Fleisches, in der der Herr erschien, unvereinbar sind, als unbedingt zum Wesen Gottes gehörig zu fassen. Es ist nicht eine Verleugnung der wahren Gottheit Jesu Christi, wenn der Verfasser behauptet: „Er hat sich dem Gesetz der Entwickelung unterworfen, folglich hatte er nicht mit einem mal die ganze religiöse Erkenntniß, er ist allmälig dazu gelangt. Wir hüten uns jedoch, obwohl wir den Fortschritt und die Entwickelung bei ihm anerkennen, die relative Unvollkommenheit seines religiösen Wissens mit dem Irrthum zu verwechseln. Die Unfehlbarkeit in diesem Gebiet ist eine Folge seiner vollkommenen Heiligkeit, denn der religiöse Irrthum hängt mit der sittlichen Fehlerhaftigkeit zusammen" p. 264. „Diese Unfehlbarkeit bezog sich übrigens nur auf die religiöse Wahrheit, ... hinsichtlich alles dessen, was nicht zu seiner Mission gehörte, war er wahrhaft ein Mann seiner Zeit und seines Landes" p. 265. „Sodann erinnert uns selbst die Art und Weise, wie Jesus die Wunder verrichtete, an seine freiwillige Selbsterniedrigung: er bedient sich nicht unmittelbar der göttlichen Macht, er bittet den Vater, daß er sie ihm mittheile; er betet, bevor er die Kranken heilt und die Todten auferweckt, und seine zum Himmel erhobenen Augen bezeugen es, daß er von dort herniedergekommen, und sich in ein menschliches beschränktes Dasein begeben hat. Endlich thut er sie nie für sich selbst, zu seinem Ruhm oder zu seinem Wohlbefinden" p. 282. Mag man aus dogmatischen Gründen diesen Sätzen die Zustimmung versagen, jedenfalls wird man die subjective Gläubigkeit des Verfassers anerkennen müssen, die sein ganzes Werk durchweht mit einem lebendigen Hauch des Geistes, der in alle Wahrheit leitet, und der auch die Tiefen der Gottheit erforscht [1]).

1) In Betreff der oben geäußerten, Pressensé entnommenen Anschauungen von dem Wesen der Kenosis verweisen wir auf S. 1—51 des ersten Heftes dieser Zeitschrift. Anm. der Red

Der gläubige Standpunkt des Verfassers macht sich auch geltend in der kritischen Behandlung der Evangelien. Dem Erweis ihrer Echtheit ist ein besonderes Kapitel gewidmet, in welchem die innern und äußern Zeugnisse dafür in übersichtlicher Klarheit dargelegt sind. Die Abfassung der Evangelien wird auf eine dem Jahre 70 nahe liegende Zeit gesetzt. Mit besonderer Vorliebe verweilt der Verfasser bei dem Evangelium Johannis, dasselbe charakterisirend, die Belege für seine Echtheit beibringend und die Einwürfe gegen dasselbe widerlegend; diesem Evangelium wird vor den synoptischen Evangelien der Vorzug größerer Authenticität zugesprochen, weil es das einzige sein soll, das von einem Augenzeugen verfaßt ist. Denn das griechische Matthäus-Evangelium ist nach Pressensé nicht das unmittelbare Werk des Apostels Matthäus, sondern eine selbständige Umarbeitung seines hebräischen Evangeliums durch einen Apostelschüler. Wenn freilich der Verfasser einzelne Unrichtigkeiten, die sich seiner Meinung nach in den synoptischen Evangelien finden, dadurch zu entschuldigen meint, daß diese nicht von Aposteln und Augenzeugen verfaßt sind, so läßt das auf einen Inspirationsbegriff schließen, dem wir nicht beistimmen können. Man braucht keineswegs dem „System der unbedingten Theopneustie" zu huldigen, „der allein zur Annahme vielfacher duplicata in der evangelischen Geschichte nöthigt" p. 415 Anm. 2, um sich gegen einen Inspirationsbegriff zu erklären, der es z. B. gestattet, die Matth. 21 berichtete Tempelreinigung aus dem historischen Zusammenhange zu streichen, weil dieselbe nicht „der historischen Analogie" entspricht, und sie mit der Joh. 2 berichteten Tempelreinigung zu identificiren. Hier gilt: principiis obsta! weil jede Abschwächung des Inspirationsbegriffs sich stets rächen muß in einer willkürlichen Behandlung des evangelischen Textes. Obgleich diese bei Pressensé überwogen wird von der liebenswürdigen Pietät, mit der er in seiner Geschichtserzählung die charakteristischen Eigenthümlichkeiten der einzelnen Evangelien zu wahren, und ihnen gerecht zu werden sucht, so macht sie sich doch auch bei ihm fühlbar. Will man auch eine gewisse leichte, poetische Färbung, die die evangelische

Geschichte unter seinen Händen annimmt, dem Franzosen zu gute halten, so wird man doch nicht umhin können, Stellen wie die bereits angeführten, mit Recht anstößig zu finden. Sonst muß die Exegese des Verfassers im allgemeinen schlicht, ungekünstelt, positiv-gläubig genannt werden, die Paraphrase der Reden Jesu im vierten Evangelium ist zum Theil vortrefflich.

Der Plan des ganzen Werkes ist einfach. Es zerfällt in fünf Bücher, von denen das erste sich mit den Vorfragen beschäftigt, das zweite die Vorbereitung Jesu auf sein Werk und eine allgemeine Charakteristik seiner öffentlichen Wirksamkeit enthält, und das dritte, vierte und fünfte endlich die eigentliche Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu, seines Todes und Sieges bringt. — Der Behandlung der Vorfragen im ersten Buch liegt ein reiches Quellenstudium zu Grunde, besonders in Betreff der Geschichte des Judenthums zur Zeit des Verfalls. Im zweiten Buch ist besonders das Kapitel über die Lehre Jesu fesselnd. Wir können es uns nicht versagen, wenigstens einzelne Sätze daraus anzuführen. Nachdem die Person Jesu Christi selbst als der wesentliche Inhalt seiner Lehre gekennzeichnet ist, wird die Form derselben geschildert. p. 266 heißt es: „das Wort Beredtsamkeit, selbst in seiner höchsten Bedeutung, scheint auf Jesum angewandt, profan, weil es auch die Sorge für die Form, das Suchen nach Effect, und die Liebe zum Ruhm einschließt. Seine Beredtsamkeit ist die Uebermacht der sittlichen Vollendung, sein in seine Reden hineingelegtes Leben; sie ist also ganz Tugend, oder vielmehr ganz Heiligkeit Jeder eigenthümliche Zug seines Wortes ist eine Offenbarung einer seiner sittlichen Eigenschaften, so sehr, daß seine Lehre, in ihrer Form und Methode betrachtet, wieder er selbst ist, wie seine Person ihren innersten Gehalt und ihren Hauptgegenstand bildet." Als charakteristischer Zug der Lehrweise Jesu wird insbesondere ihre Popularität bezeichnet p. 267: „Jesus war der volksthümlichste Lehrer, ohne dem unsittlichen System der Accomodation irgend ein Zugeständniß zu machen. Er war es aus demselben Grunde, weshalb er die Armuth liebte, vermöge der natürlichen Verwandtschaft, welche zwischen der mitfühlenden Liebe und dem verlassensten und verachtetsten Theil der Menschheit besteht. Er, der mit den Armen gelebt hat, hat für die Unwissenden und Kinder geredet. So finden wir in der Popularität seiner Lehrweise den charakteristischen Zug seines ganzen Lebens, die helfende Liebe wieder." Keine Rede hat mehr einen Laiencharakter als die Jesu p. 269: „Nie bleibt sein Gedanke unbestimmt und abstrakt; er nimmt sofort Gestalt an, und wird so für die Einfältigsten faßbar. Mit Recht hat man bemerkt, daß seine Reden die Farben des historischen Gebiets an sich tragen, worin er lebte, das ist es, was ihnen die ewige Frische, dieses Siegel der Realität gibt, was sie dem Gedächtniß eines jeden einprägt. Das Gewöhnlichste im Leben, in der Stadt und auf dem Lande, die weiten und die engen Thore, die auswendig gereinigte Schüssel, das Salz, der Sauerteig, neue oder alte Stücke an einem gebrauchten Kleide, alles das hat in seiner Lehre eine hohe Bedeutung, und trägt dazu bei, ihr einen originellen und malerischen Anstrich zu geben." Zur Methode der Lehre Jesu gehört es, daß er nie auf dialektischem Wege den Beweis der Wahrheit führt, sondern p. 270: „er wendet sich immer an den Menschen als Menschen, er geht auf das Herz und Gewissen los, d. h. auf das Innerste und Fundamentalste in der Seele u. s. w....., daher die universelle Bedeutung seiner Lehre." Hinsichtlich der Parabeln bemerkt der Verfasser p. 276: „Es ist etwas Königliches in der Art und Weise, wie er die Schrift und Natur umfaßt; das ist mehr als Wissenschaft oder Poesie; das ist eine tiefe, göttliche Intuition." — Aehnlich wie die Lehre, wird in einem besonderen Kapitel die Wunderthätigkeit Jesu charakterisirt. Der Verfasser unterscheidet zwischen Zeichen und Wundern p. 280: „Das Zeichen ist nur eine Manifestation der Macht, eine außerordentliche Thatsache, welche stark die Aufmerksamkeit auf sich zieht und Bewunderung oder Staunen erregt, abgesehen von ihrem sittlichen Charakter;" das Wunder dagegen ist p. 281 „eine Manifestation der Heiligkeit und Liebe", „eine Offenbarung des Unsichtbaren, dazu bestimmt, die, welche seine Zeugen sind, aus der äußern Welt

in das höhere sittliche Gebiet zu erheben." Aber bei dieser Begriffsbestimmung bleibt es unklar, welche Thaten Jesu Zeichen, und welche Wunder genannt werden müssen? Daß ein Unterschied zu machen ist zwischen σημεῖον und τέρας, muß zugegeben werden, da sonst beide Ausdrücke nicht unmittelbar neben einander stehen könnten, wie z. B. Matth. 24, 24; Joh. 4, 48 u. ö. Aber der Unterschied scheint nicht sowohl in der Sache selbst, als in der Auffassung der Sache zu liegen: Weil nämlich der Unglaube nur die äußere, Staunen erregende Seite übernatürlicher Thaten im Auge behält, so redet er nur von Zeichen, cf. Matth. 12, 38. 39; 16, 4; Luc. 11, 29; Joh. 2, 18; 6, 30; 1 Cor. 1, 22 u. s. w.; nur der Glaube erfährt innerlich die sittliche Bedeutung solcher Thaten, daher sind sie für ihn nicht nur äußere Zeichen, sondern Wunder im vollen Sinne des Wortes, d. h. Manifestationen der Heiligkeit und Liebe Gottes. In diesem Sinne nennt der Herr sich selbst für das ungläubige Geschlecht ein „Zeichen" Luc. 11, 30, während er zugleich nach Pressensés Ausdruck p. 281 „das Hauptwunder" ist, „denn er stellt das außerordentliche, helfende Eintreten der göttlichen Liebe zur Errettung der Welt in seinem Höhepunkt dar;" aber dieses Wunder wird als solches nur von den Gläubigen erfahren.

Das dritte, vierte und fünfte Buch umfaßt, wie schon oben angeführt, die eigentliche Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu nach den Evangelien. Bei der Anordnung des Stoffes ist nicht sowohl das ganz äußerliche, chronologische Interesse bestimmend, sondern vielmehr das Verhältniß Jesu zu seinem Volk, wie es sich in der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit bis zur letzten Katastrophe entwickelt und gestaltet hat. Darnach verläuft das Leben Jesu in drei Perioden, die nicht nur von sehr ungleicher Zeitdauer sind, sondern auch in ihrem Charakter sich wesentlich von einander unterscheiden. Dieser verschiedene Charakter ist schon in den Ueberschriften der drei Bücher, deren jedes eine Periode behandelt, gekennzeichnet 1) als die Zeit der öffentlichen Gunst, 2) die Periode des Kampfes, 3) die große Woche, Tod und Sieg. Daß die Chronologie bei dieser Eintheilung nicht

unberücksichtigt bleiben konnte, liegt auf der Hand. Allerdings bleibt es unmöglich, die einzelnen Thaten Jesu in streng chronologischer Ordnung zu berichten, die evangelische Geschichte wird sich stets begnügen müssen mit einer Gruppirung derselben; nur kommt es darauf an, die gelegentlichen Zeitangaben, die sich in den Evangelien finden durch richtige Combination zur Geltung zu bringen. Pressensé hat auf die Zeitbestimmungen besondere Sorgfalt verwendet, so daß, in seiner Geschichtsdarstellung der chronologische Faden nirgends zerrissen scheint. In der vielbesprochenen Frage, von welchem jüdischen Fest Joh. 5, 1 die Rede sei, entscheidet sich Pressensé gegen das Osterfest, für das Purimfest, so daß er eine nur dreijährige Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu festhält, welche in die Jahre Roms 780 bis 783 fällt. — Obgleich der Verfasser mit seinem Werke weder eine polemische noch eine speciell apologetische Tendenz verbindet, hat er es doch nicht unterlassen, an den betreffenden Stellen die Werke von Renan, Strauß und Schenkel, so wie auch die Vorlesungen Schleiermachers über das Leben Jesu (herausgeg. von Rütenik) zu berücksichtigen, ohne darum auf eine Discussion der einzelnen Punkte näher einzugehen. Bei Gelegenheit des Todes Christi und seiner Auferstehung genügt ihm nicht bloß eine historische Darstellung dieser Ereignisse, er spricht sich eingehend auch über die bleibende Bedeutung dieser Grundthatsachen der Erlösung aus, und legt dabei ein gutes Bekenntniß seines positiven Christenglaubens ab.

Es ist ein schönes, einheitliches Bild, das der Verfasser gezeichnet hat, ein Bild, aus dessen Rahmen die gottmenschliche Person des Erlösers in plastischer Anschaulichkeit hervortritt. Der Verfasser malt mit großen Zügen, ohne sich bei Einzelheiten aufzuhalten. Die Schilderung der Gegenden ist lebendig und anziehend, die Sprache leicht, fließend und ganz dazu geeignet, das Buch nicht zu einem ausschließlichen Eigenthum der Theologen zu machen, sondern ihm in den weitesten Kreisen Eingang und Aufnahme zu verschaffen. Möge das Buch viele Leser finden, die sich durch dasselbe hineinführen lassen in diejenige Demüthigung des Herzens, ohne die es überhaupt

kein Verständniß gibt für die göttliche Hoheit dessen, der seinen Wandel führte in der Knechtsgestalt, und war doch Gottes eingeborener Sohn, — in die Demüthigung des Herzens, die auch dem apostolischen Worte zu Grunde liegt, welches diesem Buche als Motto vorangestellt ist: πρὸς ταῦτα τίς ἱκανός; 2 Cor. 2, 16.

VI.

Denkschrift des Evangelischen Ober-Kirchenraths betreffend die gegenwärtige Lage der evangelischen Landeskirche Preußens, vom 18. Febr. 1867. Unterzeichnet von Mathis. Dr. Neander. Snethlage. Nitzsch. Twesten. Hoffmann. Wichern. Thielen. Dorner. Stahr. Hermes.

Angezeigt von Prof. M. v. Engelhardt.

Der Ober-Kirchenrath in Berlin, die höchste geistliche Behörde der evangelischen Landeskirche Preußens beginnt seine Denkschrift also:

„Die großen politischen Veränderungen des vergangenen Jahres, die nicht ohne bedeutende Rückwirkung auf die evang. Kirche in Preußen ja Deutschland bleiben können, haben bereits zu Kundgebungen mancherlei Art in öffentlichen Blättern und Schriften, in Programmen und Versammlungen Veranlassung gegeben. Die Einen hoffen von einem festeren politischen Zusammenschluß Deutschlands eine wachsende Einigung der bisher getrennten Theile der deutschen evangelischen Kirche, sei es auch auf Kosten der bisherigen Eigenthümlichkeiten der einzelnen Landeskirchen, die ihnen nur als verwerflicher Partikularismus erscheinen. Sie stellen daher den einzelnen Landeskirchen und den konfessionellen Unterschieden die deutsche Nationalkirche der Zukunft entgegen. — Andere dagegen meinen, für das kirchliche Leben würde am besten gesorgt, wenn vielmehr jede der von der preußischen Landeskirche umschlossenen evangelischen Konfessionen

sich jetzt wieder auf sich selbst zurückzöge und das Band der Union wie der landeskirchlichen Einheit auflöste, um weiterhin sich so viel als möglich mit Kirchen anderer deutscher Länder der betreffenden Konfession zu vereinigen, die bisher mit unserer Landeskirche noch nicht zu einer Einheit verbunden waren. Sie stellen also die Besonderheit, ja Sonderung der evangelischen Konfessionen nicht nur einer deutschen National-Kirche, sondern auch der zu Recht bestehenden Union und der Einheit der evangelischen Landeskirche Preußens entgegen. Darin sind die entgegengesetzten Extreme eins, daß sie bereit sind, die Landeskirche, die wir haben, einem ungewissen Gute zu opfern, ja dieselbe anzufeinden als ein Hinderniß der Verwirklichung der Ideale, die sie für die Zukunft der Kirche in sich tragen."

„Bei dieser Lage der Dinge ziemt es, allen bewußten und treuen Mitgliedern der Landeskirche Preußens, besonders aber den Vorstehern der Gemeinden und den kirchlichen Behörden, klare Stellung zu nehmen und fest zu behaupten, um die Gemeinden und die ganze Landeskirche vor möglichen Friedensstörungen, Spaltungen, und Irrlehren rechtzeitig und nach Kräften zu bewahren. Zu dem Ende wird es darauf ankommen:

1) Die Grundlagen der evangelischen Landeskirche Preußens fest im Auge zu behalten und sich dessen bewußt zu bleiben, was wir an ihr besitzen; sodann

2) auf die Gefahren zu achten, denen diejenigen uns entgegenführen würden, die von ihrer geschichtlichen Mission und ihren wohlerworbenen Gütern nach der einen oder andern Seite sie hinweglocken oder gar sie in die Ohnmacht von drei auseinandergerissenen Theilen, Lutheranern, Reformirten, Unirten zurückwerfen möchten, und endlich

3) darauf, welche Pflichten aus dem Allem für ihre Glieder, besonders aber für sämmtliche Träger ihrer Aemter ..... sich in dieser Zeit gegen sie ergeben."

Nach diesen Eingangsworten haben wir also in der Denkschrift einen Aufruf vor uns zur Vertheidigung der preußischen Landeskirche gegen Alle, welche in Folge der politischen Ereignisse eine Neugestal-

tung resp. Auflösung derselben in Vorschlag gebracht haben. In der Absicht, alle Träger kirchlicher Aemter in der Landeskirche zum Kampfe gegen die Feinde anzustacheln, schildert der Ober-Kirchenrath die Herrlichkeit der unirten Landeskirche mit glänzenden Farben und in derselben Absicht ist er bemüht, die Gegner der Landeskirche als Gegner des Evangeliums und alles wahren Christenthums zu brandmarken.

Uns interessirt dieses Manifest des Oberkirchenraths in vielfacher Beziehung. Ist es doch vorzugsweise gerichtet gegen unsere Gesinnungsgenossen: gegen die Lutheraner innerhalb der Union. Was ihnen zum Vorwurf ja zum Verbrechen gemacht wird, ist nichts Anderes, als daß sie auf Sprengung der Landeskirche, sofern sie eine unirte ist, und auf Wiederherstellung der lutherischen Kirche hinarbeiten. Das aber gerade macht sie uns, den Lutheranern aller Landen, theuer und werth. Denn die preußische Landeskirche ist ein so wichtiger Bestandtheil der evangelischen Christenheit überhaupt, daß es den Lutheranern aller Orten nicht gleichgiltig sein kann, wie die Kämpfe, welche innerhalb derselben zu Gunsten der Wiederherstellung des Lutherthums geführt werden, verlaufen. Handelt es sich doch bei denselben um den Wiederaufbau der lutherischen Kirche in einem Gebiet, das ihr Jahrhunderte hindurch angehört hat und das ihr durch Gewaltmaßregeln d. h. durch willkürliche Anordnungen der weltlichen Macht entrissen worden ist. — Auch läßt sich schwer begreifen, wie man den Lutheranern innerhalb der preußischen Landeskirche die Bestrebungen zur Wiederherstellung der lutherischen Kirche nach Lehre, Cultus und Verfassung, zum Verbrechen machen kann, so lange sie sich im Kampf gegen die Union unter Berufung auf das historische Recht der lutherischen Kirche in Preußen nur gesetzlich zulässiger Mittel bedienen. Geht der Oberkirchenrath etwa von der Voraussetzung aus, die Verfassung der preußischen Landeskirche und ihre im Sinne der Union festgestellten Ordnungen bestänben jure divino zu Recht und gehörten ebenso zum Wesen der evangelischen Kirche Preußens wie das Wort Gottes und das Bekenntniß? Wo in aller Welt wird es eine lutherische Kirchenbehörde einem Pastor verdenken, wenn er gegen die etwa bestehende Consistorial-Verfassung polemisirte und auf Abschaffung derselben mit gesetzlichen Mitteln hinarbeitete, oder darauf dränge, daß gewisse kirchenordnungsmäßig feststehende Bestimmungen beseitigt würden? Oder will man etwa den Kampf gegen die Union als einen Kampf gegen das Bekenntniß der preußischen Landeskirche und gegen ihre Lehrbasis ansehen und demgemäß verdammen? Verpflichtet sich etwa ein Pastor der unirten Landeskirche dazu, den Lehrunterschied der lutherischen und reformirten Kirche als unwesentlich anzusehen? Ist er auf den Indifferentismus in confessioneller Beziehung vereidigt, so daß er seinen Eid bricht, wenn er der lutherischen Lehre zur Alleinherrschaft in einer luth. Kirche in Preußen zu verhelfen sucht? Nur wenn der Oberkirchenrath die Sache also ansieht, hat er von seinem Standpunkte aus Recht bei der Verdammung der lutherischen Bestrebungen. War er aber der Berechtigung seiner Anschauung völlig gewiß, so hätte er besser gethan, sofort die ihm amtlich zustehende Gewalt zur Belangung der Schuldigen zu benutzen, als sich auf theoretische Auseinandersetzungen einzulassen, die schließlich auf sehr wenig angemessene Verläumdungen herauslaufen. Indeß wird können es der Behörde billig überlassen, den Weg einzuschlagen, den sie für den würdigsten und zur Wahrung der Landeskirche für geeignet hält, müssen es aber unseren lutherischen Brüdern in der preußischen Landeskirche um so dringender zur Pflicht machen, den Kampf gegen die vom Oberkirchenrath vertretene Richtung aufzunehmen, damit an den Tag komme, ob es dem Oberkirchenrath gelingen werde, seine Auffassung der Union zur Geltung zu bringen. Geschieht das in amtlicher Weise, dann sind die Lutheraner verpflichtet, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen; mag man sie auch um der Wahrheit des Evangeliums willen verfolgen und aus einer Landeskirche ausschließen die den confessionellen Indifferentismus zu ihrem Bekenntniß gemacht hat.

Aber nicht bloß weil durch die Denkschrift der Kampf innerhalb der preußischen Landeskirche in ein neues und entscheidendes

Stadium getreten ist, nimmt dieses Aktenstück unser Interesse in Anspruch, es ist zunächst noch in anderweitiger Beziehung in's Auge zu fassen.

Was nämlich hat, fragen wir, den Oberkirchenrath veranlaßt, den Kampf gegen die lutherischen Bestrebungen gerade in diesem Augenblick mit so besonderem Nachdruck wieder aufzunehmen und ein officielles Manifest gegen die Ruhestörer ausgehen zu lassen? — Die Denkschrift erklärt, die Veranlassung zu ihrer Entstehung sei zu suchen in den mancherlei Kundgebungen in öffentlichen Blättern und Schriften, die in Folge der Rückwirkung der politischen Ereignisse auf die evangelische Kirche in Preußen zu Tage getreten seien. Das klingt ganz plausibel; aber welche Kundgebungen sind gemeint? Darauf wird nur allgemein geantwortet: solche, die auf Errichtung einer deutschen Nationalkirche und solche, die auf Wiederherstellung der Confessionskirchen in Preußen ausgehen, also jedenfalls solche, die irgend wie den Bestand der preußischen Landeskirche, wie sie ist, gefährden. Aber solche Bestrebungen sind ja zu jeder Zeit da gewesen: wodurch sind sie denn gerade jetzt gefährlich geworden? Durch den Zusammenhang mit den politischen Ereignissen des vorigen Sommers, sagt der Ober-Kirchenrath. In wie fern? Was ist das für ein Zusammenhang? Worin besteht diese verhängnißvolle „Rückwirkung der politischen Ereignisse auf die kirchlichen Verhältnisse in Preußen?" — Auf diese letzten und wichtigsten Fragen giebt die Denkschrift keine Antwort. Nicht mit einer Sylbe wird der Einverleibung großer lutherischer Territorien in den preußischen Staat Erwähnung gethan. Nicht mit einem Worte wird daran erinnert, daß es nunmehr darauf ankomme, zu bestimmen, in welcher Weise der König von Preußen die oberste Kirchengewalt, die ihm im preußischen Staate zusteht, in den lutherischen Territorien zu üben habe, und welches fortan das Verhältniß sein solle zwischen der unirten Landeskirche und der lutherischen Landeskirche Hannovers, Lauenburgs und Schleswig-Holsteins. Kein Wort wird darüber verloren, daß es unzweifelhaft nahe liegt, zu wünschen oder zu befürchten oder zu erwarten, die

Vereinigung lutherischer Territorien mit unirten werde irgend welchen Erfolg für die Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse überhaupt haben, noch auch darüber, daß eben deshalb jene Kundgebungen in öffentlichen Blättern laut geworden sind, die alle eine verschiedene Lösung der vorliegenden Probleme anstreben. Warum hat nun der Oberkirchenrath, der um Alles wußte, und den jene Kundgebungen so sehr in Harnisch gebracht haben, ein so mysteriöses Schweigen — über alle diese Dinge beobachtet? Etwa deshalb, weil es unter der Würde einer Behörde war, sich in kirchenpolitischen Kannegießereien zu ergehen? Das wäre ein Standpunkt, der sich vertheidigen ließe. Dann aber hätte die Denkschrift überhaupt unterbleiben müssen. Erschien sie aber, mischte sich die Behörde in die öffentlichen Kundgebungen, erwähnte sie der „Rückwirkungen", so mußte sie auch sagen, worin sie beständen, und welche Fragen sie wach gerufen hätten. Und schwieg sie doch, so hat dieses Schweigen ganz besondere Gründe. Welche? Nun die Antwort ist nicht schwer. Es war eben unendlich viel leichter in die Welt hinauszurufen: die preußische Landeskirche ist, wie sie ist, ein unantastbares Heiligthum! als zu untersuchen, wie sich die Verhältnisse dieser Landeskirche zu den lutherischen Landeskirchen Neu-Preußens zu gestalten hätten. Es kostete weniger Mühe, im Allgemeinen über die confessionellen Bestrebungen der Lutheraner herzufallen und sie in den Augen der modernen Weitherzigkeit anzuschwärzen, als zu prüfen, in wie weit ihren Anforderungen durch die Zeitverhältnisse ein größeres Gewicht verliehen sei. Und endlich — das dürfte der Hauptgrund jener diplomatischen Schweigsamkeit sein — die Herren des Oberkirchenraths wünschten eben nicht von Dingen zu reden, die ihnen die Verpflichtung auferlegt hätten, mit ihrer wahren Meinung über die Gestaltung der Zukunft herauszurücken. Sie wollten nicht sagen, wie sie die Verhältnisse zwischen der Landeskirche und den nicht-unirten Territorien zu ordnen gedächten. Sie wagten es nicht, offen zu bekennen, daß sie die lutherischen Kirchen Hannovers u. s. w. unter ihre Botmäßigkeit zu zwingen entschlossen seien. Sie rechneten so: steht nur erst die Unantastbarkeit der Landeskirche fest,

ist ihre Herrlichkeit erst wieder recht ans Licht gestellt, und sind erst die lutherisch-confessionellen Bestrebungen aller Art vor den Augen der Welt recht abscheulich dargestellt und allgemein verhaßt gemacht, dann wird sich das Uebrige von selbst ergeben. Dann verschlingen wir die neuen lutherischen Kirchen mit Hülfe der weltlichen Gewalt und mit den üblichen Versprechungen in Betreff der Wahrung ihrer besonderen Gerechtsame, und — es wehklagt darüber im Grunde nur das Häuflein der verrotteten Confessionalisten, der Krypto-Katholiken; der vollendeten Thatsache gegenüber aber ist jeder Protest bedeutungslos; wir, Männer des Oberkirchenraths haben die Macht in Händen, wir besetzen die Aemter, wir purificiren die kirchlichen Behörden, wir lenken die Augen des Cultusministers auf die rechten Männer bei Besetzung der Professuren, wir fraternisiren mit den unionistischen und indifferentistischen Elementen in Hannover und Holstein und tragen so die Segnungen der preußischen Union hinaus in die luth. Welt, die von denselben bald einen solchen Geschmack gewinnen wird, daß alle Sehnsucht nach den Fleischtöpfen des lutherischen Egyptens verstummt.

Das sind, unserer Meinung nach, die geheimen Gedanken der Verfasser unserer Denkschrift. Und daß wir nicht irren, daß wir nicht zu schwarz sehen, dafür bürgen, wenn wir recht berichtet sind, Thatsachen. Es hat in den letzten Wochen und bald nach Erscheinen der Denkschrift der Oberkirchenrath in Berlin wirklich an die Staatsregierung das Ansinnen gestellt, die neuen Territorien möchten in kirchlicher Beziehung der landeskirchlichen Oberbehörde unterstellt werden. Das Staatsministerium hat sich, offenbar nach dem preußischen Grundsatz des suum cuique und in echter staatsmännischer Weisheit gegen dieses Verlangen fanatischer Kirchenpolitiker ausgesprochen. Dennoch hat man Seitens des Ober-Kirchenraths noch einen Versuch gemacht. Man ist zum Könige geeilt, um jenen Beschluß rückgängig zu machen. So eifrig sind diese Männer! Aber Gott sitzt im Regimente: es ist ihnen nicht geglückt und die lutherischen Territorien sind noch fürs erste von den despotischen Maßregeln dieser liberalen Kirchenbehörde verschont geblieben.

Soll es uns deshalb aber gleichgültig sein, was die Denkschrift des Oberkirchenraths über Union und Confession publicirt? Haben nicht die Lutheraner innerhalb der Landeskirche zu streiten gegen die Tendenzen dieser Behörde? Droht nicht immer noch den lutherischen Provinzen Preußens Gefahr, so lange nicht von allen Seiten klar erkannt ist, was es mit der Union nach Meinung des Oberkirchenraths auf sich hat?

Hören wir denn was er sagt, nachdem wir erkannt haben, was er verschweigt; das Eine ist so beherzigenswerth als das Andere.

1. Der O.-Kirchenrath weist zunächst hin auf die Grundlagen der evang. Landeskirchen und dann auf das „was wir an ihr besitzen." — Ihre Grundlage ist das Wort Gottes; sie bekennt sich demgemäß zu den Artikeln des Glaubens, die in den ökum. Bekenntnissen enthalten sind, und zu der evangelischen Grundwahrheit der Rechtfertigung des Sünders vor Gott aus freier Gnade durch den Glauben, welche in der augsb. Confession und Apologie bekannt wird und in den Schmalkald. Artikeln der „erste und Hauptartikel" heißt.

Auf diese Grundwahrheiten werden alle Geistlichen der Landeskirche verpflichtet. „Wo diese Grundwahrheiten in gebührender Würde bleiben, und nicht verdunkelt und verfälscht werden, da ist ein starkes Band der Eintracht der Evangelischen unter einander gegeben, da können und wollen die Unterschiede oder Differenzlehren, die ja allerdings noch übrig sind, sich nicht in den Mittelpunkt stellen und die evangelische Grundwahrheit aus dem Centrum, das ihr allein gebührt, verdrängen: sondern so lange jene Grundwahrheit in ihrer Kraft und Geltung ist, können die übrigen Differenzen einander in Liebe und Geduld tragen, weil an dem Besitz der gemeinsamen Grundwahrheit eine Macht der Verständigung gegeben ist."

So führt uns der Oberkirchenrath an der Hand der Grundwahrheit unvermerkt durch alle Engpässe und über alle Schranken der lutherischen Bekenntnißschriften, vorbei an den schroffen Abhängen

der lutherischen Katechismen und der Concordienformel in den sicheren und weiten Hafen der Union und der preußischen Kirche. Der Streit und Kampf, den die reformirte und lutherische Kirche drei Jahrhunderte lang mit einander und mit der Union in ihrer hundertfachen Proteus-Gestalt geführt, wird einfach aus „Verdunkelung und Verfälschung" der Rechtfertigungslehre erklärt, und hört überall auf, wo, wie in Preußen die Rechtfertigungslehre vor Verfälschung und Verdunkelung sicher gestellt ist. Alles Uebrige macht sich nunmehr so sehr von selbst, daß der O.-K.-Rath gar nichts mehr hinzuzuthun braucht. Die Differenzlehren „können und wollen selbst nicht mehr sich in den Mittelpunkt stellen und die Grundwahrheit aus dem Centrum verdrängen" sie können vielmehr „einander in Liebe und Geduld tragen."

Befremdlich ist bei dieser Deduction weit weniger die kühne Behandlung der geschichtlichen Thatsachen und die exorbitante Behauptung, daß nur die Verdunkelung und Verfälschung der Rechtfertigungslehre zu einer confessionellen Betonung der Differenzlehren und zur Bekämpfung der Union führe, während sich mit ebenso großem, vielleicht größerem Rechte das Gegentheil behaupten und beweisen ließe, als vielmehr die Versicherung, daß jeder wahrhafte Bekenner der Augsb. Confession, der Apologie und der Schmalkaldischen Artikel so über die Union denken müsse wie die Verfasser der Denkschrift es thun. Bisher hat unter den Sachverständigen wie unter ehrlichen Laien gerade das Gegentheil gegolten. Oder hat etwa der O.-K.-Rath die Worte genau auf die Wagschale gelegt, als er schrieb, die preußische Kirche bekenne sich zu der reformatorischen Grundwahrheit, die in der Augsb. Confession bekannt wird? Bekennt sie sich etwa nicht zu der Augsb. Confession sondern nur zu der Grundwahrheit in derselben? Wo hat die preußische Kirche als solche diesen spitzfindigen Unterschied gemacht? Wir wissen nur, daß der O.-K.-Rath ihn macht und demgemäß sich wohl zu der Grundwahrheit bekennt, aber nicht zum 10. Artikel vom Abendmahl, nicht zu den betreffenden Artikeln der Katechismen, nicht zu den bezüglichen Erklärungen der Concordienformel, überhaupt nicht zu den lutherischen Bekenntnissen,

auch nicht zu dem Bekenntnißinhalt in seiner ganzen reichen Mannigfaltigkeit und Einheit, sondern zu dem als Grundwahrheit vereinzelt herausgerissenen und damit eben seines Charakters als Grund-Wahrheit entkleideten Artikel vor der Rechtfertigung durch den Glauben ohne jede nähere Begrenzung und Formulirung. Daß man von diesem Standpunkte aus, der von nichts wissen will als von der Rechtfertigung im Allgemeinen die Union herstellen könne, scheint zwar plausibel, sofern in diesem Artikel als solchem zwischen der streng luth. und der streng calvinischen Partei ein Zwiespalt niemals Statt gefunden hat. Allein zieht man die Geschichte zu Rathe, so zeigt sichs, daß die beiden evangelischen Confessionen sich trotz der scheinbaren oder wirklichen Einheit in diesem Artikel nicht nur bekämpft haben, (das könnte auf confessionelle Bornirtheit zurückgeführt werden), sondern sich auch nach Lehre und Leben, Cultus und Verfassung durchaus verschieden ja gegensätzlich entwickelt haben. Woraus erklärt sich denn diese Thatsache? Etwa aus nationalen oder sonst natürlichen Verschiedenheiten der Glieder der lutherischen und der reformirten Kirche? Man führe den Beweis, verzichte aber bis dahin auf die rein aus der Luft gegriffene Behauptung, daß mit dem Bekenntniß zur „Grundwahrheit" der Stein der Weisen gefunden sei, der allen Hader stillt.

Der Oberkirchenrath hegt aber nicht nur unbegründete Hoffnungen für die Zukunft, er behauptet mit außerordentlicher Kühnheit, daß das Bekenntniß zur „Grundwahrheit" bereits Wunder gethan und aus beiden evangelischen Kirchen Eine Kirche — die unirte — gemacht habe. Es heißt in höchst seltsamen und sonderlichen Worten:

„Auf dieser Grundlage (der Grundwahrheit) ist es möglich gewesen, nicht nur der großen Mehrzahl der Evangelischen der Landeskirche, die sich der Union angeschlossen hat, gerecht zu werden, sofern dieselben nur nicht das Recht des lutherischen oder reformirten Bekenntnisses verletzen wollten (?): sondern die Landeskirche hat auch darin ihre Umfassungskraft und wahre Katholicität bewiesen, daß sie auch lutherischen und reformirten Gemeinden, welche der Union nicht beitraten, die Freiheit ihres Bekenntnisses und Kultus unverkümmert

erhielt, wobei sie freilich nach dem bestehenden Rechte (?) so wenig als nach den Bekenntnissen (?) ihnen den Anspruch zuerkennen konnte, einen gesonderten Organismus der Verwaltung, Gesetzgebung und obersten Leitung innerhalb der evangelischen Landeskirche Preußens zu bilden. (Conf. Aug. VII. Apol. ed. Rech. p. 151—153). Insbesondere auch die Lutheraner haben nach ihren Bekenntnissen, wenn sie ihnen treu sind, keinen Anspruch, eine gesonderte kirchliche Organisation als eine Sache des Dogma oder des Gewissens zu fordern."

Hätte der Oberkirchenrath sich doch an Aeußerungen seiner Zufriedenheit über die landeskirchlichen Verhältnisse, welche sonst als sehr verwickelt, schwierig, ja verworren gelten, genügen lassen! Was nöthigte ihn zu der wunderlichen Behauptung, die Union erfülle jeden wahrhaften und bekenntnißtreuen Lutheraner ebenfalls mit Befriedigung, und nur ein unlutherisches Gewissen oder ein der lutherischen Lehre Unkundiger könne Anstoß nehmen an der Stellung, welche der Kirche der Reformation in der preußischen Landeskirche eingeräumt sei? Haben die Theologen des Oberkirchenraths wirklich Art. VII. der Conf. Aug. und die Apologia Conf. nachgelesen, als sie mit diesen Citaten aus den Bekenntnißschriften den gegen die Union kämpfenden Lutheranern den Boden unter den Füßen fortzuziehen gedachten? Meinen sie wirklich, daß die reformatorische Kirche die Verfassung in jeder Beziehung als etwas ebenso äußerliches und gleichgiltiges ansah, wie die Cerimonien aller Art und wie die Speise- und Kleider-Vorschriften? Ist Alles, was nicht Sache des Dogma ist, ein Adiaphoron? Kann nur das, was Sache des Dogma ist, Sache des Gewissens sein? Sind die Herren im Oberkirchenrath wirklich der Ueberzeugung, daß Luther vollkommen befriedigt gewesen wäre mit dem Grundsatz der Union, es solle den einzelnen Gemeinden frei stehen, zu erklären, ob sie das lutherische Bekenntniß bei sich aufrecht gehalten und die lutherische Spendeformel bei sich eingeführt oder beibehalten wünschten; dagegen dürften die auf irgend welche Weise lutherisch gebliebenen oder gewordenen Gemeinden nicht

nur nicht dem Zwange der Abendmahlsgemeinschaft sich entziehen, sondern sie dürften auch bei Leibe nicht das Verlangen aussprechen, sich unter einander zusammenzuschließen zu Einer Gemeinschaft des Glaubens; sie dürften auch nicht zur Verwaltung ihrer gemeinsamen Angelegenheiten Organe wünschen, die dem lutherischen Glauben zugethan seien; auch dürften sie nicht eine ihnen gemeinsame, dem Bekenntniß der Kirche treue kirchliche Obrigkeit begehren, welche dafür Sorge trage, daß das lutherische Bekenntniß für Gegenwart und Zukunft in Geltung bleibe? Meint man, Luther hätte jeden, der in Preußen auf eine „gesonderte kirchliche Organisation" hinarbeitet, als auf ein Ziel, das erreicht werden müsse, solle die lutherische Kirche in Preußen nicht verkümmern, für einen vom wahren lutherischen Glauben Abgefallenen erklärt? — Wahrlich, wir können in diesem Hinweise auf das Bekenntniß der lutherischen Kirche nichts Anderes sehen, als entweder bitteren Hohn des Unterdrückers über den Unterdrückten [1]), oder wenn er das nicht ist, so ist er ein unwiderlegliches Zeugniß von der völligen Unfähigkeit der Glieder dieser obersten Kirchenbehörde, das Wesen der lutherischen Kirche und den Sinn ihrer Bekenntnißschriften zu erfassen. Da nun in der That Alles dafür spricht, daß nicht Hohn beabsichtigt ist, vielmehr eine durchaus unlutherische und unkirchliche Denkweise zu dieser Argumentation Veranlassung gegeben hat: so mögen die Lutheraner Preußens daran aufs Neue erkennen, wie wenig Pflege und Förderung sie von dort her erwarten können, wo man der naiven Meinung ist, daß es so wenig zum Wesen der lutherischen Kirche gehört als Kirche zu existiren, daß sie sich völlig genügen lassen könne daran, in zerstreuten Gemeinden, die mit einander nichts gemein haben als die Lehre in abstracto und das unirte Kirchenregiment, ihr Dasein zu fristen. Wie nothwendig erscheint es unter solchen Umständen, darauf hinzu-

1) Es erinnert diese Verweisung der unzufriedenen Lutheraner auf ihr Bekenntniß nur zu sehr an die Art und Weise, in welcher die christlichen Sclavenhalter den Sclaven mit Berufung auf die heilige Schrift ihren Zustand als einen allen Ansprüchen genügenden darzuthun suchen.

arbeiten, daß dieses unirte Kirchenregiment auf das ihm zustehende Gebiet der unirten Gemeinden beschränkt, dagegen ein echt lutherisches den lutherischen Gemeinden zuerkannt werde.

Was der Ober-Kirchenrath sonst noch an der preußischen Landeskirche rühmt (die allgemein gesetzlich eingeführte agendarische Ordnung, die Versuche zum Ausbau der Verfassung im presbyterial-synodalen Sinne, die Theilnahme an den Bestrebungen der inneren Mission, die Pflege der evangelischen Gemeinden im Auslande besonders in katholischen Landen, in der Türkei u. s. w., die Pflege der Kulturinteressen und daß sie sich auf theologische Fakultäten stütze, die reich an Glauben Liebe und Wissen mit freiem Blicke die Bedürfnisse der Zeit würdigen) können wir übergehen. Denn es ist nicht abzusehen, warum bei einer paritätischen Stellung der evangelischen Confessionen in einem Staate wie Preußen das Gute und Schätzenswerthe das sich in der Preußischen Kirche findet, zu Grunde gehen soll.

So freilich stellt es die Denkschrift dar, wenn sie sagt „Und nun sollten alle diese bewährten Güter, die wir gewonnen haben, in Frage gestellt und entgründet ..... werden, um einem unbekannten Gute nachzujagen, das, was auch sein Werth sei, nur durch Abbrechen des geschichtlichen Zusammenhanges, also auf revolutionairem Wege erreichbar wäre? Wo ist der gewissenhafte Mann, der solche Verantwortung auf sich laden möchte? ..... Und wenn wir auch Manches in ihr (der Landeskirche) anders und besser wünschen, so wollen wir mit Luther, der es offen bezeugte, wie gern er in der Einheit selbst mit der römisch-katholischen Kirche bleiben würde, wenn sie nur die evangelische Predigt nicht verbieten wollte, sprechen: Man soll sich von der Kirche nicht reißen oder scheiden, sondern steht es übel, so soll man nur desto mehr zulaufen und anhangen. Denn durch Abreißen und Verachten wird es nicht besser."

Mit diesen Worten schließt der erste Theil der Denkschrift. Jeder Versuch zur Wiederherstellung der lutherischen Kirche wird als revolutionär gestempelt, das Bleiben in der Landeskirche und bei derselben (d. h. ohne sie zu bekämpfen) — wird mit der Autorität

Luthers gestützt, und Alles ist auf die einfachste Weise in Ordnung gebracht. Als ob nicht eben dieselbe Gewalt, welche die Union eingeführt hat, ein Recht hätte sie abzuschaffen, und als wenn Luther im Grabe zu Allem schweigen müßte, was man mit seinem Namen zu schmücken gedenkt. Ist es denn völlig vergessen, daß Luther nicht bloß ein Gegner der Katholischen sondern auch der Reformirten und Zwinglischen war und daß er einen gemischten Altar nimmermehr gutgeheißen hätte? Den Unkundigen wird Sand in die Augen gestreut, wenn man Luthers Autorität zu Gunsten der preußischen Union anführt. Den preußischen Pastoren aber wird viel zugemuthet, wenn sie zu derartigen Kundgebungen der obersten Kirchenbehörde schweigen und solche Bodenlosigkeiten gehorsam acceptiren sollen.

2. Aus dem zweiten Theile der Denkschrift haben wir im Einzelnen weniger mitzutheilen, obgleich dieser Theil die Gegner der Landeskirche näher zu charakterisiren bestimmt ist. Denn die erste Gruppe, welche diejenigen umfaßt, welche mit Aufhebung aller Landeskirchen eine deutsche protestantische Nationalkirche herbeiwünschen, ist in so allgemeinen Umrissen gezeichnet und kurz mit 15 Zeilen abgefertigt, daß es nicht lohnt, auf diese flüchtigen Worte einzugehen. Die andere Gruppe aber, welche diejenigen umfaßt, welche an der Wiederherstellung der lutherischen Kirche arbeiten, ist zwar einer Schilderung von 12 Quart-Seiten gewürdigt worden, aber diese Schilderung ist der Art, daß wir sie eher der Feder eines Correspondenten der Schenkel'schen Zeitschrift zugeschrieben als in der Denkschrift einer Kirchenbehörde zu finden gedacht hätten, die, wie die Sachen stehen, amtlich verpflichtet ist, auch für das luth. Bekenntniß und für das kirchliche Leben lutherischer Gemeinden zu sorgen. So durchaus fehlt jede Spur eines Verständnisses und jeder Ansatz zu liebevoller Würdigung der Motive, welche der lutherischen Bewegung innerhalb der Union zu Grunde liegen. Von vornherein wird mit der Verdächtigung begonnen, daß das Interesse für das lutherische Bekenntniß nur ein Aushängeschild sei, hinter welchem man ebenso unpreußische, als unevangelische, als unchristliche Tendenzen verfolge. Und nun ergeht

sich der Oberkirchenrath in einer Fluth von Anschuldigungen, die ihm den Beifall aller Feinde der lutherischen Kirche sicherlich eintragen werden, die aber auch Niemand in Zweifel lassen, von welchem Ingrimm gegen die lutherische Bewegung und von welch' tödtlicher Angst vor ihren Erfolgen die leitenden Persönlichkeiten in Berlin erfüllt sind. Wehe ihnen, wenn einst das Wort in Erfüllung geht: mit welchem Maaß ihr messet, soll euch gemessen werden. Die „frohe Zuversicht" der die Verfasser der Denkschrift leben „der Herr der Kirche, der in Jahrhunderte langer (?) Geschichte in ihr so Großes für die Einheit und Kraft der evangelischen Kirche angelegt hat", werde das begonnene Werk nicht fallen lassen, wird einer traurigen Enttäuschung Platz machen müssen. Vielleicht daß dann auch diese Männer zu der Einsicht gelangen, daß die „Jahrhunderte lange Geschichte" segensreicher Wirksamkeit der preußisch-unirten Landeskirche nirgends anders als in der Denkschrift des Oberkirchenraths zu finden ist.

Die Beschuldigungen aber, welche auf diejenigen gehäuft werden, die für die Wiederherstellung der luth. Kirche in Preußen arbeiten, fassen sich dahin zusammen, daß ihre Bestrebungen gegen die christliche Liebe verstoßen, der praktischen Weisheit und Gerechtigkeit zuwiderlaufen, der inneren Wahrheit entbehren und den reformatorischen Grundsätzen widersprechen.

Die Begründung dieser Vorwürfe ist zum Theil äußerst oberflächlich, zum Theil hämisch und verläumderisch. Unter Berufung auf Joh. 17, 22 wird der Mangel an Liebe gerügt; der Mangel an Weisheit und Gerechtigkeit durch Schilderung der Schwierigkeiten erhärtet, die sich nach Aufhebung der Landeskirche für die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse und für das preußische Volksleben ergeben würden. Dabei wird in gesperrter Schrift darauf hingewiesen, daß die unirte Landeskirche faktisch im Besitz des Kirchenvermögens sei und sicherlich diesen theuren Schatz nicht zu Gunsten der lutherischen Kirche Preis geben werde. Nochmals wird dann das schon oben erörterte Argument ins Feld geführt, daß das lutherische Bekenntniß entschieden verbiete, von der Verbindung mit der bestehenden Kirche zu lassen,

so lange dieselbe die lautere Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente nach der Einsetzung des Herrn in sich bewahre. „Gerade die lutherische Lehre verwehrt, als eine domatische und ethische Nothwendigkeit die Gleichheit der Verfassung und Bräuche der Kirche in den verschiedenen Landen zu verlangen."

Kurz „macht man sich also nur die Konsequenzen jener Plane klar, so muß die Schädlichkeit, wie die innere und äußere, sittliche und rechtliche Unmöglichkeit sie jedes bestechenden Reizes entkleiden und sie in ihrer völligen Haltungslosigkeit offenbaren."

„Diese Pläne müssen aber sogar einen abschreckenden (!) Charakter zeigen, wenn wir sehen, wie sie uns nicht bloß, wie nachgewiesen, mit dem Verluste der Segnungen der Landeskirche bedrohen würden, sondern daß es ihnen auch an der inneren Wahrheit und der Einstimmung mit den reformatorischen, besonders lutherischen Grundsätzen fehlt."

Hiermit hat der Oberkirchenrath seine höchste Karte ausgespielt! Er ist der Hort der reformatorischen, der lutherischen Kirche; die vorgeblichen Lutheraner dagegen sind Zerstörer der lutherischen Kirche, sie sind — Krypto-Katholiken!

„Sieht man auf diejenigen, die am lautesten die Auflösung der Union ja der Landeskirche fordern, und die, wenn diese Auflösung gelänge, am sichersten erwarten könnten, an die Spitze des lutherischen Theils zu treten, so ist in hohem Maße die Befürchtung begründet, daß sie diejenigen, die sie an sich zögen, nicht auf dem Grunde der reinen reformatorischen Lehre Luthers erbauen, sondern in Abfall von der evangelischen Wahrheit und zu romanisirendem Wesen ziehen würden. Es ist nicht vornehmlich die reformatorische, besonders lutherische Lehre, welche die Verstimmung gegen Union und Landeskirche in ihnen hervorgerufen hat; denn jene genießt Schutz und Pflege in der Landeskirche. Es sind vielmehr neue, sogenannte lutherische Lehren, die sich vielfach unter ihnen verbreitet haben, großentheils von der Reformation überwundene Irrthümer, für die sie bei einer Zerspaltung der Landeskirche eine ungestörte Herrschaft hoffen,

während allerdings die Ausbreitung solchen Sauerteigs von einem evangelischen Regiment, das seines Amtes in Treue und Wahrheit wartet, nicht begünstigt werden kann."

So der Ober-Kirchenrath. — Wir thun nicht zu viel, wenn wir behaupten, daß solche Rede in einem officiellen Schreiben einer Kirchenbehörde in jeder Hinsicht unstatthaft ist. Das ist einfach Verläumdung, Anschwärzung und falsches Zeugniß. Mögen noch so viel einzelne Lutheraner und noch so hervorragende Führer der Bewegung sich der Verfälschung und Trübung der lutherischen Lehre vom geistlichen Amte schuldig gemacht haben, mögen sie romanisirende Irrthümer in die Lehre von der Kirche eingeschmuggelt und das Formal- und Materialprincip der Reformation geschädigt haben: niemals durfte der Oberkirchenrath so reden, wie er es gethan hat. Er hat durch die Art und Weise seines Angriffs anf die lutherische Bewegung selbst dem Berechtigten, was in seinen Worten liegt, die Spitze abgebrochen. Die Lutheraner freilich mögen aus den gehässigen Angriffen ihrer Feinde eine heilsame Lehre entnehmen und die Züchtigung, so weit sie verdient war, auf sich wirken lassen; und sie haben vielfach in der angedeuteten Richtung gesündigt und schwer gefehlt. Aber wie durfte der Oberkirchenrath solche Beschuldigungen ohne ausreichende Beweise und ohne die sorgfältigste Limitation in die Welt hinausschreien? Wie durfte er den Krypto-Katholicismus der gesammten lutherischen Partei imputiren und den Verdacht gegen Alle ohne Ausnahme wecken? Wenn er von solch' schlechten Tendenzen sprach und sprechen wollte, warum nannte er dann nicht auch Namen? Wie durfte er es wagen zu behaupten, daß der eigentliche Nerv der lutherisch-confessionellen Bewegung in dem Bestreben zu suchen sei, die Evangelischen zum Abfall von der evangelischen Wahrheit und zu romanisirendem Wesen zu ziehen? Das ist nicht wahr. Das ist selbst in Betreff der Personen nicht wahr, die nach der einen oder andern Seite hin irrthümliche und verderbliche Privatmeinungen ausgesprochen haben. Auch diese haben niemals um ihrer Privat-Meinungen willen den Kampf gegen die Union geführt; auch sie haben in guter Meinung für die Wiederherstellung der lutherischen Kirche und des lutherischen Bekenntnisses gestritten. Vollends aber haben ihre Bestrebungen Anklang gefunden und eine weitgreifende und tiefgehende Bewegung veranlaßt nicht weil sie diesen oder jenen Irrthum vortrugen, sondern allein und ausschließlich weil sie das Recht der lutherischen Kirche und die Wahrheit des lutherischen Bekenntnisses verfochten und dasjenige aussprachen, was allen entschieden lutherisch Gesinnten innerhalb und außerhalb der preußischen Landeskirche mit mehr oder weniger Klarheit zum Bewußtsein gekommen war: daß die Union außer Stande sei, kirchenbildend zu wirken ohne dem Wesen der lutherischen Kirche in jeder Hinsicht zu nahe zu treten. Mochten die Lutheraner nach Meinung des Oberkirchenraths darin irren, jedenfalls waren sie der redlichen Ueberzeugung, daß es sich so verhalte, und konnten sich wenigstens darauf berufen, daß innerhalb der unirten Kirche selbst die Anhänger der Union unter sich nach allen Seiten auseinandergingen, wenn es galt das Maaß festzustellen, nach welchem der Besonderheit der Kirchen Raum zu geben oder den Ansprüchen der Confessionen entgegen zu treten sei. — In allen Fällen aber konnten die Ausschreitungen Einzelner, mochten sie auch noch so bedenklich sein, den Oberkirchenrath nicht der Verpflichtung entbinden, die Rechtsansprüche der lutherischen Kirche in Preußen — denn um diese handelte es sich in erster Stelle — einer sorgfältigen Prüfung, und wenn es sein sollte, einer eingehenden Widerlegung und Zurückweisung zu würdigen. — Der lutherischen Kirche als solcher muß und wird ihr Recht in Preußen werden, so lange noch ein Lutheraner in wahrhaft lutherischer Weise für sein Bekenntniß und seine Kirche eintritt. Die 46 Jahre, in denen am Tempel der Union gebaut worden ist, können nicht, was nach Form und Inhalt Unrecht ist, zum unverbrüchlichen Recht stempeln. Es mag dahingestellt bleiben, in wie weit die Schleiermacher'sche Bestreitung des königlichen Rechts in Liturgicis oder auch die Deduction des Berliner Magistrats vom 12. Juli 1824 gegen die Berechtigung der königl. Regierung zur Einführung der „erneuerten Agende" Berücksichtigung verdienen oder in wie weit überhaupt die königliche

Regierung zur Einführung der Union formell berechtigt war: so lange der wesentliche und trennende Unterschied der lutherischen und der reformirten Lehre nicht völlig und gänzlich beseitigt ist, so lange besteht die Union material nimmer zu Recht. So lange wird den Lutheranern im Kampfe wider die Union und den Bestrebungen zur Wiederherstellung des lutherischen Kirche in ganz anderer Weise begegnet werden müssen, als so, daß man sich mit allgemeinen Verdächtigungen der lutherischen Parteiführer über die Schwierigkeiten der Rechtsfrage und über das Gewicht der confessionellen Bedenken hinweghilft.

Wir wollen nicht weiter davon reden, was aus der auch nur nach unirtem Maßstabe gemessenen Orthodoxie einzelner Glieder des Kirchenraths werden würde, wenn man ihre theologischen Lieblingsmeinungen beleuchten wollte. An das Gleichniß vom Splitter und vom Balken scheint der Verfasser der Denkschrift nicht gedacht zu haben. Romanisirende Irrthümer sind denn doch nicht die einzigen, die es unter Christen giebt. Wie Vieles vollends wäre auszusetzen, wollte man die theologischen Produktionen der Genannten mit dem Maßstabe lutherischen Bekenntnisses messen! Hier mag es genügen, darauf hinzuweisen, daß die Tendenz, die Plane der lutherischen Gegner möglichst „abschreckend" zu schildern, eine Darstellung veranlaßt hat, in der Uebertreibungen auf Schritt und Tritt nachzuweisen sind. Unsere Kenntniß wenigstens der Irrgänge lutherischer Theologen reichen nicht aus, um die Beschuldigung, man habe die Ordination für ein Sakrament erklärt, das allgemeine Priesterthum der Gläubigen verspottet und die Ohrenbeichte angestrebt und dem Worte des Geistlichen eine richterliche Bedeutung vor Gott beigelegt, auch nur annähernd begründet zu finden. Wer hat die wahre Kirchlichkeit „in der Anerkennung jener romanisirenden Meinungen, in der Unterwerfung unter hierarchische Ansprüche und in den diesen entsprechenden Leistungen, Uebungen oder äußeren Bräuchen" gesucht? Wer hat gelehrt, daß wir „um der Autorität der Kirche willen an die heilige Schrift und an Christus zu glauben haben"? Wer ist der Eine, der nur von einer Rechtfertigung aus den Werken wissen will und dem der Verfasser

der Denkschrift mit einer höchst auffallenden Wendung entgegen hält, daß man dadurch die Ehre Christi verdunkele „wie tapfer man dabei auch vielleicht seine wahre Gottheit vertheidige"? Mag es sein, wer es wolle, jedenfalls hätte sichs die Denkschrift ersparen können, ihm mit einer Exposition der evangelischen Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung zu begegnen. Was hier vorgebracht wird erregt in tendenziöser Ausführlichkeit den Schein, als müßten die Lutheraner in Preußen vom Ober-Kirchenrath das A B C des lutherischen Glaubens und das rechte Verständniß der „Grundwahrheit" noch lernen. Und so liegt die Sache denn doch in Wirklichkeit nicht.

Indeß: wer ist der „Eine"? Wenn die Behörde mit Fingern auf „Einen" zeigt, warum nennt sie ihn nicht? Und wenn sie es nicht für angemessen hielt, Namen in ein officielles Aktenstück hineinzuziehen, entsprach es da der Würde der hohen Kirchenbehörde, dem Kitzel Raum zu geben, der darin lag, einer uns Allen wohlbekannten Persönlichkeit im orthodoxen feindlichen Lager die Ketzer-Mütze aufsetzen zu können?

Doch das ist nur ein Beweis mehr für die gereizte und leidenschaftlich erregte Stimmung, der diese seltsame Denkschrift ihre Entstehung verdankt, und die ihr einen Charakter verleiht, der immer wieder vergessen läßt, daß wir es nicht mit einem Zeitungsartikel sondern mit dem officiellen Erlaß einer Behörde und näher einer Kirchenbehörde zu thun haben. Dieser Stimmung, mit der sich offenbar ein sehr lebendiges Bewußtsein von dem moralischen Gewicht des Gegners verbindet, ist es denn wohl auch zuzuschreiben, daß die Denkschrift sich gar nicht genug thun kann in der Schilderung des „abschreckenden Charakters" der preußischen Lutheraner. Nachdem im wohlgeordneten Climax die romanisirenden Gelüste dieser heuchlerischen Menschen bis in die Rechtfertigungslehre hinein verfolgt worden und alle irgend nur denkbaren Consequenzen der hier oder dort ausgesprochenen Irrthümer zu schwerwiegenden Anklagen ausgesponnen worden sind, wird zum Schluß, um das Schreckbild der Zeiten zu vollenden, welche mit der Herrschaft der Pseudo-Lutheraner über die

preußische Landeskirche hereinbrechen könnten, eine Charakteristik des englischen Puseyismus gegeben, der doch auch nichts Anderes anstrebe als die Wiedereinführung des durch die Reformation abgethanen römischen Wesens. Dann heißt es „Schon dieses Beispiel dürfte geeignet sein, vor neuen Versuchungen und Verirrungen, die unserer Zeit eigenthümlich sind, zu warnen und den Schaden vor Augen zu stellen, womit sie die Kirche bedrohen, wenn ihnen nicht mit Festigkeit und Klarheit die reine evangelische Wahrheit entgegengesetzt wird. Aber es wird auch überhaupt die ganze obige Darlegung zum Beweise genügen, daß die Kirchenleitung den geschilderten Verfälschungen der evangelischen Wahrheit nicht gleichgültig zusehen oder gar ihnen Vorschub leisten darf. Es ist vielmehr ihr Recht und ihre Pflicht, das ächt lutherische Bekenntniß, das in den fraglichen Stücken zugleich das allgemein Evangelische ist, so wie den Bestand der evangelischen Landeskirche zu schützen, auch gegen die, welche unter lutherischem Namen das romanisirende Widerspiel des Lutherischen und Reformatorischen aufrichten und ausbreiten würden."

Und weiter „es gilt, die Gemeinden vor der Verleitung in Abfall von dem Boden der Reformation Seitens Solcher zu bewahren, welche unter dem Mißbrauch des lutherischen Namens auf dem Grunde der geschilderten Tendenzen den Bau einer neuen, ihrem Sinne zusagenderen Kirche unternehmen möchten."

Wahrlich es hätte nicht des Zusatzes bedurft: „Endlich aber und vornehmlich gilt es, der großen Mission, die unserer evangelischen Landeskirche für sich, für Deutschland, ja die evangelische Christenheit geworden ist, nicht untreu zu werden", um Allen, die noch sehen können und sehen wollen die Augen darüber zu öffnen, was „endlich" und was „vornehmlich" Zweck und Ziel dieser von Haß und Bitterkeit überströmenden Verunglimpfung der Lutherischen in der Landeskirche und dieser unermüdlichen Selbstanpreisung sei, dergemäß fortan im preußischen Oberkirchenrath der Hort und Hüter des wahren Lutherthums und der echt reformatorischen Lehre zu suchen ist, aus keinem andern Grunde, als weil er die Union auf seine Fahne geschrieben, weil er

die Differenzlehren, also die Lehre vom Abendmahl, von der Person Christi und von den Gnadenmitteln, für gleichgültig erklärt, und endlich, weil er in der Anschwärzung der nach einem eigenen kirchlichen Organismus verlangenden Lutheraner den untrüglichen Beweis der echten christlichen „Liebe" „Weisheit" „Gerechtigkeit" „inneren Wahrheit" und „Einstimmung mit den reformatorischen Grundsätzen" gegeben hat, die vom echten Glauben untrennbar ist.

Im Vollgefühl der „großen Mission" haben die Verfasser dieser Denkschrift ganz vergessen, daß es auch außerhalb der Landeskirche Preußens, in Hannover und Holstein und Lauenburg, in Baiern und Sachsen, in Rußland und Amerika, in Schweden und Norwegen noch lutherische Christen giebt, die mit gleicher Entschiedenheit das romanisirende wie das synkretistische Wesen verdammen, und eben darum keinen Augenblick darüber in Zweifel sind, daß die Forderung der Wiederherstellung der lutherischen Kirche in Preußen so wie die andere, daß die lutherische Kirche in Hannover u. s. w. von der Union und dem unirten Kirchenregiment unbehelligt bleibe, sowohl menschliches als göttliches Recht für sich haben. Die Erfüllung dieser Forderungen ist in Folge der großen Ereignisse des vergangenen Jahres und Dank der Glaubenstreue vieler Lutheraner innerhalb der Landeskirche, sowie in und außerhalb Preußens, nur noch eine Frage der Zeit. Der gesammten lutherischen Kirche aber, sofern sie auf Seiten der Lutheraner innerhalb der Union und auf Seiten der um ihre kirchliche Selbständigkeit besorgten Hannoveraner, Schleswig-Holsteiner und Lauenburger steht, hat der Oberkirchenrath in seiner Denkschrift den Fehdehandschuh hingeworfen; er hat der vielgeschmähten Kirche der deutschen Reformation trotz aller Versicherungen der Liebe und Treue rücksichtslos ins Gesicht geschlagen; er hat an die Leidenschaften der Massen und an die bekannte Angst vor „Katholicismus" appellirt, um der lutherischen Kirche, die nur das unbestreitbare Recht in Anspruch nimmt, zu existiren wo und wie sie will, die Herzen ihrer eigenen Kinder zu entfremden. Er hat mit dieser Denkschrift eine Sünde auf sich geladen.

Das muß gesagt werden trotz aller Verdienste eines Twesten und Wichern, eines Nitzsch und Dorner um christliches Leben und theologische Wissenschaft. Es hat mit der Ehrfurcht vor diesen Männern im grauen Haar nichts zu thun, wenn wir in dieser Denkschrift ein Gericht sehen, das über ihre unionistische Denkweise ergeht, ein Gericht über die ganze Schleiermachersche und moderne Theologie, sofern dieselbe sich in ihrer Unkirchlichkeit genöthigt sieht, sich so krampfhaft an eine „Landeskirche" zu klammern, daß sie zu höhnischer und verächtlicher Behandlung all' der Christen gedrängt wird, die von ihrem Gewissen und vom Worte Gottes bewegt nach nichts fragen, als darnach, daß eine Gemeinde der Gläubigen zu Stande komme, in der als solcher d. h. als in einer besonderen Kirche das Wort Gottes lauter gelehrt und die Sakramente nach der Einsetzung Christi verwaltet werden. Das Begehren nach solcher Gemeinschaft oder nach solcher Kirche hat ein anderes Recht für sich als das Bestreben, eine Landeskirche, mag sie auch noch so großartig und herrlich sein, um jeden Preis in ihrem Bestande aufrecht zu halten. Denn keine Landeskirche, auch nicht die preußische hat die Verheißung des Herrn für sich, welche allein der Kirche Jesu Christi gilt: Daß auch die Pforte der Hölle sie nicht überwältigen sollen.

Den Bau dieser Kirche wolle der Herr selbst durch seinen Geist fördern! Und Er hindere und zerstöre das Werk Aller, die mögen sie Namen tragen welche sie wollen, mögen sie Unionisten heißen oder Lutheraner, einen Tempel aufzubauen trachten, in welchem etwas Anderes wohnt, als seine Ehre allein! In diesem Wunsch und Gebet wissen wir uns selbst mit unsern Gegnern eins und erwarten mit ihnen das Urtheil des Richters, vor dem wir Alle unsre Kniee zu beugen und unsern Mund in den Staub zu stecken bereit sind.

Nachtrag.

Es dürfte im Zusammenhange mit dem über die Denkschrift Mitgetheilten nicht ohne Interesse sein zu erfahren, daß die sogenannten separirten Lutheraner bereits nicht Unerhebliches gethan haben, um an ihrem Theil einen Zusammenschluß mit der lutherischen Kirche in

Neu-Preußen anzubahnen und ihre Sonderstellung aufzugeben. Eine Versammlung der Superintendenten zu Breslau hat in einer Berathung mit den Gliedern des Ober-Kirchen-Collegiums zwar von definitiver Regelung des Verhältnisses der Separirten zu der Hannover'schen Kirche vorerst absehen zu müssen geglaubt, aber Verhandlungen eingeleitet und jedenfalls die Erklärung abgegeben, man behalte Seitens der Breslauer den Namen der „lutherischen Kirche in Preußen" nur vorläufig und durchaus nicht in der Absicht bei, um irgendwie den lutherischen Charakter der neupreußischen Territorien zu beanstanden.

Sowohl diese Thatsache, als auch die andere von öffentlichen Blättern gemeldete, daß die Berliner Pastoral-Conferenz dieses Jahrs sich dahin erklärt habe, es könne der in der Union bisher vorhandenen Nöthigung, Glieder der reformirten Kirche den Zutritt zu dem Altar einer lutherischen Gemeinde (innerhalb der Union) zu gewähren, keine Berechtigung zugestanden werden, zeigen, daß die confessionelle Bewegung im Fortschritt begriffen ist und eine gute Richtung zu nehmen beginnt. Denselben Eindruck machen auch vereinzelte Nachrichten aus Hannover und Schleswig. In Hannover fängt man bereits an, die Consequenzen der Einwanderung aus Preußen und der Auswanderung in die alten Provinzen zu spüren und sich nach Maßregeln zum Schutz der Interessen lutherischer Gemeindeglieder in unirten Landstrichen zu sehnen. In Schleswig hat man sich entschieden gegen eine Unterordnung unter den Berliner Oberkirchenrath ausgesprochen.

Von der zu Pfingsten in Leipzig Statt findenden Versammlung lutherischer Christen, welche bei Gelegenheit des Missionsfestes gewöhnlich auch wichtige kirchliche Fragen zu erörtern pflegt, läßt sich, wie verlautet, erwarten, daß sie den Bestrebungen zur Wahrung und Förderung der lutherisch-kirchlichen Interessen in Preußen ihre wenn auch nur moralische Unterstützung in vollstem Maaße wird zu Theil werden lassen.

Die Denkschrift des Ober-Kirchenraths hat nicht wenig dazu beigetragen, die confessionelle Bewegung zu kräftigen. Von allen Parteien ist sie bereits besprochen und einer Kritik unterzogen worden. Unbedingte Anerkennung ist ihr mit Ausnahme der Neuen Evang.

Kirchenzeitung nirgends zu Theil geworden; selbst die Protestantische Kirchen-Zeitung von Krause, welche in der Hauptsache einverstanden ist, hält dafür, daß eine derartige Auslassung der Behörde als solcher nicht angemessen sei. Aehnliches äußert die nunmehr, nach Ausscheiden des Dr. Lechler aus der Redaktion, ganz unionistische Allgem. Kirchen-Zeitung. Sie hat die Kühnheit, zu behaupten, der Ober-Kirchenrath habe seinen Gegnern „fast die Nothwendigkeit auferlegt, sich zu vertheidigen." Recht kräftig gegen die Denkschrift hat sich das Volksblatt geäußert und die Gnadauer Conferenz endlich hat, wenn auch in der denkbar mildesten Form, gegen diesen Erlaß der Kirchenbehörde Protest eingelegt. Mit voller Entschiedenheit sprechen sich lutherische Zeitschriften und Brochüren aus. Insbesondere heben wir hervor die treffliche Beleuchtung welche die Denkschrift in der Erlanger Zeitschrift erfahren hat, und die Brochüre „eines lutherischen Theologen" (Erlangen. Besold 1867). Die Uebereinstimmung des „lutherischen Theologen" mit unseren Ausstellungen ist uns in hohem Grade erfreulich. Endlich machen wir die Leser aufmerksam auf das wichtige Schriftchen des bekannten Dr. v. Scheurl „die Gewissensfreiheit und das Recht der lutherischen Kirche". Erlangen. 1867.

Vom Theologischen Antiquarium (Theodor Liesching) in Stuttgart, Silberburgstraße 158 wurde kürzlich ausgegeben:

Stuttgarter Antiquarischer Anzeiger № 4. 5., gegen 1200 Nrn. Reformatoren und Schriften der Reformationszeit (1518 bis 1580) enthaltend. — Das reichhaltige Verzeichniß bietet manche Seltenheiten sowohl für den Sammler als für den Forscher.

Soeben kam ferner zur Ausgabe:

Stuttgarter Anzeiger № 6. 7. Inhalt: 1200 Nrn. protestantischer Theologie, meist werthvollere Werke.

Demnächst erscheint **Anzeiger № 8. 9.** alle Fächer außer Theologie umfassend, namentlich reich an literarhist., älteren deutschen, Holzschnitt- und Kupferwerken, Incunabeln, Manuscripten ꝛc.

Auf frankirtes Verlangen franko von uns selbst, sowie gratis durch alle Buchhandlungen zu haben. —

☛ Da wir unser Lager stets wieder zu ergänzen bestrebt sind, so suchen wir namentlich gute theologische Bücher sowohl einzelu als in ganzen Bibliotheken zu kaufen: sei es gegen baare Zahlung oder in Tausch gegen beliebige Werke.

Gegenwärtig suchen wir besonders:

Luthers Werke von Walch — Luthers Einzelschriften in den Original-Ausgaben seiner Zeit — die lutherischen Dogmatiker des 16. und 17. Jahrhunderts: J. Gerhard, M. Chemnitz, Quenstedt, Calov u. A. — Lilienthals göttliche Offenbarung, 16 Theile — Stock's homil. Reallexikon — Heinrich Müller's Schlußkette in Fol. — Incunabeln — Bücher mit guten Holzschnitten — ältere hymnologische und musikalische Werke — Casual-Theologie (Dedekenn — Balduin — Dunte — Conf. Wittenb. — Bidembach ꝛc.). —

Biblisches Realwörterbuch

zum Handgebrauch für Studirende, Candidaten, Gymnasiallehrer und Prediger

ausgearbeitet von

Dr. George Bened. Winer.

2 Bände. Dritte sehr verb. und verm. Auflage. 96 Bogen in gr. Lex.-Form. 1847/48. Ladenpreis 9 Rbl. S. — Eine eingehende Beurtheilung und Proben vom Inhalt dieses Meisterwerks sind in jeder Buchhandlung zu haben.

Im Verlage von G. Hempel in Berlin erscheint unter dem Titel:

Nationalbibliothek sämmtl. deutscher Classiker,

eine vollständige Ausgabe der Meisterwerke unserer Nationallitteratur für den zehnten Theil der bisherigen Preise.

Diese Nationalbibliothek, im Jahre 1867 ins Leben getreten, bringt diese Meisterwerke in neuen, schönen Ausgaben, in deutlichem Druck und auf gutem Papier und übertrifft an Billigkeit der Preise Alles, was bisher geleistet wurde, so daß z. B.

Schillers sämmtliche Gedichte nur 25 Kopeken, **Schillers sämmtliche poetische** und **dramatische Werke** nur 1 R. 13 Kop., die sämmtlichen Meisterwerke von **Göthe** nur 6 Rbl., **Lessing** 1 R. 50 Kop., **Wieland** nur 4 Rbl. 50 Kop. kosten werden.

Und nicht etwa Auszüge sind es, die das Publikum hier erhält, sondern Alles, was geliefert wird, wird in vollständigem, wörtlich getreuem, unverstümmeltem Abdruck geliefert.

Noch nie sind in Deutschland Bücher zu so billigem Preise verkauft worden: Werke, die bisher 1 R. 50 K. und mehr kosteten, werden hier für 12 bis 25 Kop. geboten und mit einer Ausgabe von 5 bis 10 Kop. wöchentlich erwirbt man in wenig Jahren **alle** deutschen Classiker.

Bedingungen der Subscription.

Hempel's Nationalbibliothek der deutschen Classiker erscheint in Lieferungen (Bänden) von 6—9 Bogen.

Jeder solcher Band (Lieferung) kostet nur 12 Kop. Alle 8 bis 14 Tage wird im Durchschnitt eine Lieferung (Band) ausgegeben. Jeder Abnehmer verpflichtet sich auf nicht mehr als 24 Bände, zum Gesammtpreise von 2 Rbl. 85 Kopeken.

Nur die in diesem Jahre eintretenden Abnehmer haben ein Recht auf die obigen niedrigen Preise. Einzelne Werke oder Bände werden nicht abgegeben.

Die ersten Lieferungen enthalten: Bürgers sämmtliche Gedichte, Jean Paul Siebenkäs, Seumes Spaziergang nach Syrakus, Gellerts Fabeln und Erzählungen, Voß' Luise, Hauffs Memoiren des Satans, Matthissons sämmtliche Gedichte, Chamissos Peter Schlemihl, Wilh. v. Humboldt, Musäus, Hebel ꝛc.

Indem wir zur Subscription auf die „National-Bibliothek" ergebenst einladen, bemerken wir, daß wir die Zustellung unter Kreuzband bewerkstelligen, so daß sich das Porto auf 1 bis 2 Kopeken pro Lieferung belaufen würde. — Probehefte senden wir auf Wunsch unter Kreuzband unsern geehrten Abonnenten der Dorpater theolog. Zeitschrift zu.

Ergebenst
E. J. Karow, Universitäts-Buchhändler.

Dorpat den 1. Juni 1867.

Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche.

Neunter Band.

Jahrgang 1867.

III. Heft.

Dorpat.

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

1867.

Im Namen der Universität zum Druck befördert.
Dorpat, den 6. September 1867.
Dr. Th. Harnack,
Decan der theologischen Facultät.

I.

Eine übersichtliche Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der luth. Kirche in Nord-Amerika.

Von **Gottfried Fritschel**,
Professor am theologischen Seminar Wartburg, Iowa.

(Schluß.)

Die großen Gegensätze, welche wir bisher schilderten, die beiden Parteien, welche für und wider das Bekenntniß der lutherischen Kirche kämpfen, finden sich in den meisten der mit der General-Synode verbundenen Synoden. Manche Synoden vertreten in allen ihren Gliedern den Standpunkt der General-Synode, in andern findet eine Mischung der Elemente statt. Die gegenwärtige Krisis zwingt jede Synode zur Entscheidung. Die einzelnen Synoden hatten sich bei ihren resp. Versammlungen über die Haltung der General-Synode gegenüber der pennsylvanischen auszusprechen und ihr Verhalten entweder zu ratificiren oder zu verwerfen. Die Synoden von Ost- und West-Pennsylvania, welche der pennsylvanischen Synode ihren Ursprung verdanken, stehen an der Spitze derer, die den Standpunkt der General-Synode eifrig vertheidigen. Die von ihnen unterstützten Studenten der Theologie zwingen sie im theol. Seminar zu Gettysburg, dem Hort des American Lutheranism zu studiren. Sie erließen jüngst ein Rundschreiben an die Gemeinden, um dieselben im antikirchlichen Interesse zu bearbeiten und ließen es durch ihre Agenten auch in den Gemeinden der pennsylvanischen Synode sehr sorgfältig verbreiten. Die Ost-Ohio-Synode erklärte die Trennung der Pennsylvania-Synode von der General-Synode, als „unentschuldbar, und ungeziemend für eine Körperschaft von christlichen Männern, die

als Diener Jesu Christi berufen sind und ihm am Tag ihres Gerichtes werden Rechenschaft geben müssen." Die Synode von Nord-Illinois erklärte den Schritt der pennsylv. Synode, da sie eine Convention zum Behuf der Bildung einer neuen wahrhaft lutherischen General-Synode veranstaltete, als schismatisch und den Frieden und die Einigkeit der Kirche zerstörend und die an sie gerichtete Einladung sich an dieser Convention zu betheiligen, erklärte sie als einen Insult betrachten zu wollen. In ähnlichem Sinn entschieden noch manche andere Einzel-Synoden. Doch würde es uns natürlich zu weit führen, wenn wir jede einzelne Synode besprechen würden. Es genüge deshalb die allgemeine Bemerkung, daß, während es manche Synoden gibt, deren Glieder wie Ein Mann zu der Partei des American Lutheranism sich halten, in andern Synoden auch die Anhänger der andern Partei mehr oder minder zahlreich vertreten sind. Vielfach ist gerade jetzt noch alles in trüber Gährung. Aber wenn gegenüber der alten General-Synode die Bildung einer neuen auf die ungeänderte A. C. gegründeten kirchlichen Organisation, wie dieselbe jetzt im Werk ist, vollendet sein wird, so kann es nicht ausbleiben, daß es auch in diesen Synoden zur Sonderung der einander widerstrebenden Elemente kommen wird. Ein Jeder wird den geistesverwandten Kreis suchen. Mag sein, daß es nicht blos in den Synoden, sondern auch in vielen einzelnen Gemeinden zur Scheidung und Sonderung kommt und daß die durchgreifende Spaltung oft auch bis in die Familienkreise ihre trüben Schatten wirft: allein das kann bei der Größe der tief gehenden Gegensätze unmöglich vermieden werden. Es handelt sich für jede einzelne Gemeinde um nichts Geringeres als um die Frage, ob sie der lutherischen Kirche angehören oder zu einer unlutherischen Secte abfallen will. Je mehr die besseren Elemente aus der General-Synode herausgezogen werden, um so entschiedener wird sich freilich der eigentliche innerste Charakter des American Lutheranism in seiner ganzen Feindseligkeit gegen die lutherische Kirche ausprägen, wie man denn auch die Anzeichen davon schon jetzt sehen kann.

Außer der pennsylvanischen Synode ist bis jetzt die Pittsburger Synode aus der General-Synode ausgetreten, welche mit der pennsylvanischen Synode in engster Verbindung stehend, besonders von Dr. Passavant auf die rechte Bahn geleitet worden ist. Ebenso hat die englische Ohio-Synode mit ehrlichen, derben Worten erklärt, daß sie mit den „unfruchtbaren Werken der Finsterniß der General-Synode", wie z. B. der Anerkennung der Franckean-Synode als einer lutherischen Gemeinschaft nichts zu schaffen haben wolle. Auch die Minnesotta-Synode hat sich von der General-Synode abgelöst.

Etwas unklar ist zur Zeit noch die Stellung, welche die New-York-Synode einnimmt. Sie gehört zu denjenigen Synoden, in welchen sich jetzt noch die beiden in der General-Synode mit einander kämpfenden Parteien vorfinden. Aus ihrer Mitte werden Stimmen laut wie etwa folgende: „die New-York Synode ist nie von ganzem Herzen der General-Synode wie sie constituirt war zugethan gewesen, hat nie ihre Mängel übersehen, oder ihre Fehler gutgeheißen; unter Bedingungen nur hat sie sich angeschlossen, und ihren entschiedenen Protest bei Gelegenheiten eingelegt. Oft ist ihr ihre Verbindung mit der General-Synode falsch ausgelegt, oft sind ihr deswegen bittere Vorwürfe von einigen der General-Synode fernstehenden Synoden gemacht worden. Jedoch hatte sie keine andere Absicht als in der unlutherischen General-Synode für das Bekenntniß der Kirche zu zeugen und in Verbindung mit der Pennsylvania- und andern bekenntnißtreuen Synoden auf eine Reformation innerhalb der General-Synode hinzuarbeiten, in der Hoffnung daß mit der Zeit die ganze lutherische Kirche Amerikas in ihr vereinigt werden möchte. Diese Hoffnung ist nun gescheitert und mit der Pennsylvania-Synode sind auch wir und alle bekenntnißtreuen Synoden hinausgestoßen worden [1]). Noch ein anderes ähnliches Zeugniß möge hier einen Platz finden: „Einheit der Lehre, Einheit des Bekenntnisses, Einheit im Geist durch

1) Luth. Herold 1866, Nr. 366.

das Band des Friedens — das ist es, was eine kirchliche Körperschaft haben muß, wenn in ihr Leben und Gesundheit sich äußern und das Gefühl des Wohlseins sie durchdringen soll; das ist es aber auch gerade, was die sog. General-Synode der lutherischen Kirche nicht mehr geben kann, weil sie es selbst nicht mehr hat, oder vielmehr, weil sie nie dazu gekommen ist und darum als ein in sich zerfallener Organismus auch unsere lutherische Kirche bei längerer Leitung und Beaufsichtigung ihrer Auflösung entgegenführen würde." Die New-York-Synode hat jetzt der General-Synode gegenüber dem Worte Gehorsam zu leisten: einen ketzerischen Menschen meide, wenn er einmal und abermal vermahnt ist [1]).

Allein auch die Freunde und Anhänger der General-Synode und ihrer Richtung sind in der New-York-Synode noch ziemlich zahlreich vertreten, wenn gleich es richtig sein mag, daß wenn die Bildung einer wahren lutherischen General-Synode die New-York-Synode zu einer Entscheidung zwingt, die Mehrheit ihrer Pastoren und Gemeinden die Gemeinschaft der alten General-Synode verlassen wird. Schon auf der Generalversammlung des vorigen Jahres hätte sich die Synode über die Stellung, die sie in der gegenwärtigen Krisis einzunehmen gedenkt, auszusprechen gehabt. Allein sie hat die Beantwortung der vorliegenden brennenden Frage um ein Jahr hinausgeschoben. Es wäre allerdings zu erwarten gewesen, daß in einem Zeitpunkt von so entscheidender Wichtigkeit, in welchem alle, die das Wohl der Kirche von Herzen wünschen zu handeln berufen sind, die bekenntnißtreuen Glieder der New-York-Synode entschiedener und kräftiger aufgetreten wären. Der „Luth. Herold", welcher als das Organ der New-York-Synode, wenigstens des deutschen Theiles derselben, betrachtet werden kann, erklärt die schwankende Stellung, welche die Synode einnahm, folgendermaßen: die Mehrheit der New-Yorker Delegaten (an die General-Synode in Fort Wayne) hat in ihrem Bericht an die New-York-Synode auch vorgeschlagen, daß unsere

1) Luth. Herold 66, Nr. 372.

Synode sich von der General-Synode lossagen solle; dieses verursachte Debatten, die 3 Tage lang fortdauerten; die Freunde der General-Synode hatten sich gerüstet, sogar der Vorsitzer derselben war gegenwärtig und erhielt Erlaubniß seine Rednerkunst zu zeigen; Andere, die eben so wenig berechtigt waren, ließ man auftreten, ihre Advocatenkünste zu probiren: das kirchliche Element hatte die Majorität und hätte die Trennung durchsetzen können, aber nachdem allerlei ermüdende Parlamentsregeln durchgesetzt worden waren, gingen von den deutschen Predigern und Delegaten einer nach dem andern nach Haus und die ganze Frage der Trennung wurde bis nächstes Jahr verschoben, um den einzelnen Gemeinden Gelegenheit zu geben, darüber abzustimmen, ob die New-York-Synode sich von der sog. General-Synode trennen soll [1]).

Es ist jedoch keinem Zweifel unterworfen, daß diejenigen Glieder der Synode, welche am Bekenntniß der Kirche festhalten wollen, den Fehler der Mattherzigkeit, den sie begangen haben, bei ihrer nächsten Synodalversammlung wieder gut machen werden, wie wir wohl auch zu der Hoffnung berechtigt sind, daß sie wenn sie in die neu zu bildende General-Synode eintreten, etwaige aus der früheren Zeit noch anhängende, aus generalsynodlichen Zuständen erwachsene Misbräuche abstellen werden [2]).

Wir haben nun zunächst die südliche General-Synode zu besprechen, welche erst im vorigen Jahr gebildet wurde und zur Zeit 5 Synoden repräsentirt, darunter die von Virginia, Nord-Carolina, Süd-Carolina und Georgia. Während früher gerade in den südlichen Synoden das „amerikanische Lutherthum" in der höchsten Blüthe stund und die dortige lutherische Kirche fast gänzlich eine Beute des methodistischen Geistes geworden war, so daß der Observer die Be-

1) Luth. Herold 66, Nr. 371.

2) Von der New-York-Synode trennten sich vor kurzem einige Pastoren, welche eine eigne Synode bildeten, wobei sie ein entschieden luth. Bekenntniß aufstellten und eine luth. Kirchenordnung vom Jahre 1539 zur Grundlage wählten.

hauptung aufstellen konnte, vor 8 Jahren habe es in jenem ganzen Gebiet der lutherischen Kirche nur einen Symbolisten gegeben, ist jetzt sogar auch dort ein entschiedner Ansatz zu einem kirchlich lutherischen Fortschritt gemacht worden, im Einklang mit der gegenwärtig in weiten Kreisen sich geltend machenden lutherischen Strömung und wie wenigstens der Observer andeutet, besonders auch durch den Einfluß des Philadelphia-Seminars, von wo aus junge Prediger, die in das Arbeitsfeld der südlichen Synoden eintraten, um in der Sprache des Observer zu reden, „Etwas vom symbolischen Sauerteig" mitbrachten. Diese neue südliche General-Synode hat auch bereits der alten General-Synode den Handschuh hingeworfen und den Kampf gegen sie aufgenommen. Der Observer sagte von ihr, sie wollte einen höhern Standpunkt einnehmen als die General-Synode und tadle diese, daß sie nicht symbolisch genug und ohne festen Standpunkt sei. Er vermuthet, die lehrhaften Artikel ihres Organs würden wahrscheinlich aus dem Lutheran and Missionary abgeschrieben werden; er macht sich schon darauf gefaßt, von ihrer Seite her ebenso wie vom Lutheran and Missionary angegriffen zu werden [1]). Der Lutheran and Missionary dagegen begrüßt das von der neugebildeten General-Synode herausgegebene Blatt „The Evangelical Lutheran" mit Freuden: „der kirchliche Ton dieser Zeitung ist ausgezeichnet." Hören wir auch eine Erklärung dieses Blattes gegen die General-Synode selbst. „Jene General-Synode hatte nie den Charakter eines ökumenischen Concils (!); sie genoß nie das Vertrauen der ganzen lutherischen Kirche; sie erklärte sich nie deutlich über die Lehren der Kirche und ist deshalb nie von praktischem Nutzen für unsre Kirche im Ganzen und Großen gewesen. Die Illusionen, die man sich ihrethalben gemacht hat, sind endlich zerstreut, ihr latitudinaristischer Charakter ist jetzt allenthalben bekannt und offenbar geworden und man muß sich nur darüber wundern daß die pennsylvanische Synode und andre ihre radikalen Mängel so lange haben

1) Luth. Obs. 66 Nr. 1729.

tragen können [1])." Ueber die in Reading, Pn. gehaltene Convention zum Behuf der Bildung einer General-Synode auf der Grundlage einer rückhaltslosen ehrlichen Annahme der unveränderten Augsburger Confession sprach sich der Evangelical Lutheran mit solcher hoffnungsvollen Freude aus, daß die missourische „Lehre und Wehre" glaubte, seine Freude etwas dämpfen zu müssen. „Wir sind Lutheraner in allen unsern Anschauungen und Gefühlen", rufen sie in dieser südlichen General-Synode aus und es scheint auch als wollten sie anfangen, mit dem Bekenntniß zur Augsburger Confession mehr Ernst zu machen. Bei der Constituirung der General-Synode der conföderirten Staaten wurde nur ein bedingtes Bekenntniß zur Augsb. Confession aufgestellt und in etlichen bestimmten Artikeln Jedem sein Privaturtheil freigelassen. Diese Bestimmung in der Constitution ist nunmehr beseitigt und die Augsburger Confession ohne irgend welche Einschränkung angenommen worden.

Wir können uns über diese Fortschritte in den südlichen Synoden gewiß nur von Herzen freuen; jedoch müssen wir auch gestehen, daß wir kaum glauben, daß der so lang gepflegte methodistische Sauerteig schon recht gründlich ausgefegt worden sei. Es scheint uns auch die Sprache, welche der Evangelical Lutheran gegen den Methodismus führt, viel zu sanft und zart. Ebenso sind auch manche Anzeichen vorhanden, daß doch auch selbst in rechten Hauptstücken die lutherische Lehre noch keineswegs schon recht allseitig zur Herrschaft gekommen ist. Wir werden die weitere Entwickelung eben abwarten müssen. Möge Gott nur seinen Segen geben, daß diese südlichen Brüder auf der betretenen Bahn muthig voran gehen und je mehr und mehr alles unlutherische Wesen abstreifen.

Wir kommen auf unserer Wanderung nunmehr zu denjenigen Synoden, welche, die Augustana-Synode abgerechnet, niemals mit der General-Synode in irgend welcher Verbindung gestanden hatten; nnd zwar werden wir zunächst die Ohio- und Wisconsin-Synode

1) Luth. and Miss 1866 Nr. 256.

besprechen, sodann einige Bemerkungen über die Tennesee-Synode machen, um darauf zur Schilderung der 3 Synoden, welche man früher gewöhnlich mit dem Namen der „altlutherischen" Synoden zu bezeichnen pflegte, überzugehen und mit einem Blick auf die beiden scandinavischen Synoden dieses Landes zu schließen.

Die Ohio-Synode anlangend, kann ich in ihrem Bekenntnißstand nichts finden, was von streng lutherischem Standpunkt aus betrachtet anstößig wäre. Die Constitution der Synode spricht ein unbedingtes Bekenntniß zu sämmtlichen Symbolen der luth. Kirche aus. Das deutsche und englische Organ der Synode tragen die reine lutherische Lehre vor, stehen in den Unterscheidungslehren fest auf Seiten der lutherischen Kirche, sind in entschiedenem Gegensatz gegen die General-Synode und ihre neuen Maaßregeln, sprechen sich ganz bestimmt gegen gemischte Abendmahlsgemeinschaft und unirte Praxis aus, und wenn auch in der frühern Zeit die Synode an vielen unionistischen Schäden und Gebrechen krankte, so hat sie doch ohne Zweifel bedeutende Fortschritte auf der Bahn lutherischer Kirchlichkeit gemacht. Der reformirte „Evangelist" klagt schon lange darüber, daß die Ohio-Lutheraner immer lutherischer werden, daß sie die Zulassung reformirter Pathen bei der Taufe verweigern, keinen Reformirten zum Abendmahl annehmen u. dgl. Auch selbst der missourische „Lutheraner" scheint mir, hat keine confessionellen Einwendungen mehr gegen sie zu machen und vor allem nur das an ihnen zu tadeln, daß sie sich in der Lehre von Kirche und Amt nicht ohne weiteres in die Arme Missouris werfen, sondern die schwebende Streitfrage als eine offene Frage behandeln uud eine Mitte zwischen missourischer und buffaloischer Ansicht einhalten wollen [1]).

1) **Mann, Lutheranism in Amerika p. 91 hat folgende Stelle, in welcher er den oben angedeuteten Standpunkt der Ohio-Synode erläutert: „Einer der bedeutendsten, bestunterrichteten und begabtesten Brüder aus der Ohio-Synode sprach sich vor Kurzem über diesen Gegenstand also aus: Es ist ein beträchtlicher Unterschied in Gesinnung und der Praxis zwischen uns auf der einen und der Missouri- und Buffalo-Synode auf der andern Seite. In Praxis sind wir weniger schroff und die Gesinnung anlangend suchen**

Das Gesagte gilt von der Synode im Allgemeinen, wie ihr Standpunkt in ihren Organen und officiellen Documenten ausgesprochen ist. Das schließt aber nicht aus, daß manche sich in ihrer Mitte finden, welche hinter der in den officiellen Documenten gezeichneten Linie mehr oder minder zurückbleiben. Während z. B. die Synoden von Missouri und Iowa den entschieden confessionellen Standpunkt in allen ihren Gliedern vertreten und die Glieder einer jeden von diesen beiden Synoden durch die Gleichheit der Anschauungen und Gesinnung, des kirchlichen Strebens und der ganzen Richtung eng unter einander verbunden sind, dürfte diese Gleichheit sich nicht so bei der Ohio- und der gleich zunächst zu erwähnenden, mit ihr auf gleicher Linie stehenden Wisconsin-Synode vorfinden. Dieselben sind nicht aus Einem Geist; es findet sich unter ihnen vielmehr eine größere Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit und Nüancirung des kirchlichen Standpunktes. Während es in ihrer Mitte eine, und zwar wie wir mit großer Freude bekennen dürfen, stark zunehmende Anzahl solcher Pastoren gibt, welche mit entschiedener innerer Ueberzeugung eine streng confessionelle Richtung verfolgen, gibt es neben ihnen auch andere, welche in diesem Betracht mehr oder weniger lax hinter ihnen zurückstehen oder wenigstens nur langsam auf der betretenen Bahn des entschieden confessionellen Lutherthums vor-

wir uns frei zu halten von ihrer fast absoluten Exclusivität und Lieblosigkeit, ihrer unnöthigen Härte und Unfreundlichkeit. Was die Missouri-Synode anlangt, so schien es mir immer, daß ihre congregationalistischen, demokratischen Grundsätze und das wohlbekannte willkührliche herrische Verfahren vieler ihrer Geistlichen schlecht zusammenpassen. Was die Frage von Kirche und Amt anlangt, so hat sich unsere Synode darüber nie besonders erklärt, da wir keine Veranlassung dazu hatten. Aber soweit ich mit den Ansichten der Brüder bekannt bin, glaube ich, daß die meisten die Stellungen der Missouri- und Buffalo-Synode als zwei einander entgegengesetzte demokratische und hierarchische Extreme betrachten. Ich will natürlich damit nicht sagen, daß diese Behauptung auf alle Glieder unserer Synode Anwendung leidet oder daß sie die Anschauung eines jeden einzelnen von ihnen ausdrückt, aber ich glaube wohl sagen zu können, daß der Standpunkt unserer Synode im Ganzen damit richtig bezeichnet ist."

angehen. Um so mehr muß es aber uns freuen, daß das Streben im Allgemeinen nach dem rechten kirchlichen Ziel geht.

Wenn wir uns nun zur Wisconsin-Synode wenden, so wollen wir nicht leugnen, daß, wie es scheint, auch hier im Allgemeinen ein nicht zu verachtender Fortschritt in kirchlich lutherischer Gesinnung und Praxis nicht zu verkennen ist. Während die Synode früher manche unirte Gemeinden hatte, hat man es in der neueren Zeit in solchen Gemeinden zu Trennungen kommen lassen und an der Stelle der alten gemischten neue Gemeinden auf lutherischer Grundlage gebildet. Die dem lutherischen Bekenntniß widerstreitenden Kirchen- und Schulbücher (z. B. Katechismen) die etwa da und dort vorhanden waren, wurden durch bekenntnißtreue Bücher verdrängt. Das Organ der Synode, „das evangelisch-lutherische Gemeindeblatt der Synode von Wisconsin" vertritt mit Festigkeit das lutherische Bekenntniß. Es erklärt, dahin arbeiten zu wollen, daß ihre Gemeinden „die lutherische Kirche, deren Glieder sie sind, immer lieber gewinnen, daß sie in Gottes Wort und dem Bekenntniß unsrer Väter, von welchem wir nicht einen Tüttel ablassen wollen, immer mehr befestigt werden." Auch für minder wichtige Dinge, welche zu Controverspunkten zwischen der lutherischen und der reformirten Kirche wurden, wie z. B. für die lutherische Zählung der Gebote, wird geeifert. Bei der Feier des Abendmahls wurden an der Stelle des gewöhnlichen Brodes, welches sie früher gebraucht hatten, Hostien eingeführt. Uebersehen soll auch nicht werden, daß Pastoren der Synode selbst bezeugten, daß ihre Synode nicht mehr so sei wie früher; daß sie selbst bekennen, daß sie früher in der Union gesteckt, seitdem aber einen bedeutenden Fortschritt gemacht hätten und daß man ihnen Unrecht thun würde, wenn man sie jetzt noch nach ihrem früheren Standpunkt beurtheilen würde. Es mag hier auch Erwähnung finden, daß manche von den unirten Vereinen, von denen die Wisconsin-Synode unterstützt wurde, wegen der zunehmenden „schroff lutherischen Richtung" der Wisconsin-Synode sich von ihr ziemlich zurückzogen und die Verbindung fast auflösten. Solche Pastoren, welche die Consensus-Union vertreten, fühlen sich in der Synode nicht mehr heimisch, wie denn erst bei ihrer letzten Synodalversammlung um dieses Grundes willen ein Pastor austrat. Gewiß, wir können uns der mancherlei Fortschritte, die wir innerhalb der Wisconsin-Synode wahrnehmen, von Herzen freuen und Gott dafür danksagen, obwohl wir auch gestehen müssen, daß in der Praxis derselben noch manches vorhanden zu sein scheint, das mit dem so decidirt ausgesprochenen luth. Bekenntniß schwer in Einklang zu bringen ist, was freilich eben damit zusammenhängt, daß wie oben schon angedeutet wurde, Pastoren von verschiedenen Schattirungen des kirchlichen Standpunkts in ihrer Mitte sich finden. Doch freut es uns sehr, daß wir die Wahrnehmung machen können, daß die bekenntnißtreue Partei im Vergleich mit der Zahl der laxeren Pastoren ganz entschieden im Wachsen begriffen zu sein scheint.

Auch die Tennesee-Synode haben wir an dieser Stelle mit einigen Worten zu erwähnen. Diese Synode wurde schon im Jahre 1820 von David Henkel im Verein mit einigen andern Pastoren, die sich von der Synode von St. Carolina abzweigten, gebildet. Von Anfang an hielt sie treu zu den symbolischen Büchern der luth. Kirche und war nicht nur dem Namen nach eine lutherische Synode, sondern bewahrte auch die lutherische Lehre rein und lauter. Aus ihrer Mitte ging eine englische Uebersetzung des Concordienbuches hervor, auch hielten sie sich gerne zu Luthers Schriften. Es ist in der That rührend zu sehen, wie diese Brüder Jahrzehnte lang, in ihrer vereinsamten abgeschlossenen Lage, zu einer Zeit, wo gerade in Amerika der Abfall von der schriftgemäßen Lehre der lutherischen Kirche ganz allgemein war, wo die ganze lutherische Kirche im American Lutheranism begraben schien, treu und standhaft die reine luth. Lehre festhielten, trotz des Spottes, der über sie erging und trotz all der Anfeindungen, die sie erleiden mußten. Als die General-Synode 1820 gebildet wurde, weigerten sie sich einzutreten, weil dort nicht die rechte Lehre von Taufe und Abendmahl geführt werde. Wie wurden sie gehöhnt, daß sie die Taufe für ein „himmlisches Bad der

Wiedergeburt" hielten und ein „fast kapernaitisches Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl" lehrten! Für ihren lutherischen Glauben erfand man den Namen „Hinkelism" [1]). Entschieden wiesen sie auch seitdem jederzeit die Aufforderung mit den „amerikanischen Lutheranern" sich zu vereinigen, ab. Sie sagten: So sehr wir auch eine Vereinigung wünschen, „so müssen wir doch ausdrücklich erklären und wünschen also verstanden zu werden, daß sie allein auf die Versicherung eines strengen Anhängens an der Lehre und den Gebräuchen unserer Kirche, wie diese in den Symbolen derselben dargestellt sind, zu Stande gebracht werden kann, und so lange wir diese Versicherung nicht erhalten können, so können wir unsern Theils in keine solche Vereinigung einwilligen." Es ist nur ein völlig berechtigtes und wohl verdientes Lob, welches der „Lutheraner" einmal ihr spendete, wenn er von ihr sagte, „sie habe beinahe 30 Jahre lang (jetzt schon nahezu 50 Jahre) gegen den Abfall der sog. amerikanisch-lutherischen Kirche und insonderheit gegen den der General-Synode unter viel Schmach und Verfolgung treulich gezeugt und gekämpft und sich unter allen älteren Synoden dieses Landes allein mit den Kleinodien unsrer Kirche in diese letzten greulichen Zeiten herüber gerettet [2])." Obwohl die Tennesee-Synode in den letzten Jahrzehnten wenig die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, sondern in stiller Zurückgezogenheit, auch ohne sich viel auszubreiten, wirkte, so besteht sie doch noch immer und hängt noch eben so treu am Bekenntniß. Als in der neuesten Zeit die südliche General-Synode eine bekenntnißtreue Stellung einzunehmen anfing, sandte die Tennesee-Synode einen Delegaten dahin ab, um zu untersuchen, ob sie sich mit derselben würde vereinigen können, trug ihm jedoch dabei auch auf, vorsichtig zu prüfen. Die Canada-Synode ist eine Frucht der Missionsthätigkeit der Pittsburg-Synode und steht wohl so ziemlich auf dem Standpunkt, den die Pennsylvania- und die Pittsburg-Synode einnimmt.

1) Hazelius, hist. of the Am. Luth. Church. p. 151.
2) Lutheraner. Jahrg. 1848, Nr. 11.

Neuerdings hat auch die Michigan-Synode eine mehr entschieden lutherische Haltung angenommen, indem sie mehrere unionistisch gesinnte Pastoren von sich ausschied, welche zu der unirten Synode des Nordwestens, vulgo Hartmannssynode übergingen.

Wir können nun zu denjenigen Synoden übergehen, welche man früher gewöhnlich unter dem Namen der „altlutherischen" Synoden zusammenzufassen pflegte und welche allerdings auch das gemeinsam haben, daß sie in allen Unterscheidungslehren, welche die lutherische Kirche von der römischen und der reformirten trennen, den Standpunkt der lutherischen Kirche der Reformationszeit getreu vertreten und davon keinen Schritt zu weichen gewillt sind; wie sie denn auch alle drei Union, Conföderation und Alliance von Herzen verwerfen. Dieser entschieden confessionelle Standpunkt war, während die meisten andern Synoden wenigstens früher mehr oder weniger an unionistischen Uebelständen krankten und zum Theil auch jetzt noch nicht völlig davon frei geworden sind, von Anfang an der gemeinsame Standpunkt der Synoden von Buffalo, Missouri und Iowa. Es ist nicht nöthig, diesen gemeinsamen Standpunkt näher zu beschreiben und wir können deshalb gleich dazu übergehen, das, wodurch sich die 3 Synoden von einander unterscheiden, namhaft zu machen, wobei es sich übrigens von selbst versteht, daß wir wegen des uns zugemessenen kurzen Raumes von vornherein darauf verzichten müssen, eine erschöpfende Beschreibung und Charakteristik der 3 Synoden zu geben. Wir können uns blos auf eine kurze übersichtliche Darstellung der drei verschiedenen hier in Betracht kommenden kirchlichen Richtungen einlassen.

Ob man jetzt noch von einer Buffalo-Synode reden kann, ist ungewiß, denn man weiß gegenwärtig nicht, was man darunter zu verstehen hat. Es ist nemlich in der von P. Grabau gegründeten Synode, welche sich auf dem Titel des Informatoriums — von Grabau jetzt Infernatorium genannt — „die aus Preußen ausgewanderte lutherische Kirche nannte, eine doppelte Spaltung ausgebrochen, so daß sie jetzt in drei sich einander heftig befehdende

Parteien zerspalten ist. Der eine Theil hält zu Grabau, mit welchem sich der größere Theil der Synode arg verfeindet hat. Ein zweiter Theil hält es mit der Missouri-Synode. Und der dritte Theil will weder von Missouri noch von Grabau etwas wissen, bleibt übrigens in seinen doctrinellen Anschauungen ebenso wie Grabau und sein Anhang ganz auf dem Standpunkt stehen, den die Buffalo-Synode bis dahin eingenommen hatte.

Denjenigen Theil, welcher sich in Folge des vom 20. Novbr. bis 5. Decbr. 1866 abgehaltenen Colloquiums zwischen Abgeordneten der Missouri und der Buffalo-Synode mit den Missouriern verständigte, können wir hier füglich außer Betracht lassen, da er, wie es scheint, in allen Punkten ganz und gar der missourischen Lehranschauung sich zu unterwerfen gewillt ist, wobei wir übrigens die Bemerkung einschieben müßten, daß man bei der Durchsicht des Protocolls jenes Colloquiums nicht umhin kann, den Anhängern jener Partei Glück zu wünschen, daß sie jene wunderlichen, unevangelischen Anschauungen, welche dort als Lehre der Buffalo-Synode aufgestellt wurden, verwarfen, während freilich auch nicht zu verkennen ist, daß diejenigen Punkte, in welchen die Schwächen der missourischen Anschauung liegen, entweder ganz unberührt blieben oder nur höchst oberflächlich besprochen wurden.

Was die beiden andern Parteien der Buffalo-Synode anlangt, so befehden sich dieselben wohl aufs Heftigste und wie es nun in jenen Kreisen einmal Sitte ist, in der gehässigsten Weise, die an die Grenze der Gemeinheit oft nicht blos hart anstreift. Und doch können wir nicht finden, daß zwischen beiden Parteien ein eigentlicher Unterschied der kirchlichen Richtung vorhanden sei. Man hat wohl dem Streit, welcher zwischen Grabau und seiner Synode ausgebrochen ist, das Ansehn eines Lehrstreites geben wollen und in dem Bericht welchen das Informatorium davon gab, ist er unter die Rubrik und Ueberschrift „von der Kraft des göttlichen Wortes" eingereiht worden. Allein beim Lesen der in dem ärgerlichen Streit gewechselten Streitschriften kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß der ganze

Streit ein persönlicher, sehr gehässiger Zank ist, der davon ausging, daß P. Grabau sich mit seinem Hilfsprediger Hochstetter nicht vertragen konnte. Bei dem weiteren Verlauf des Streites, als es zur Untersuchung durch die Beamten der Synode kam, zerfiel Grabau, dessen herrschsüchtiges Wesen sich keiner ihm misliebigen Entscheidung fügen wollte, mit der ganzen Synode nachdem allen Anzeichen zu Folge schon lange zuvor zwischen ihm und den meisten seiner Synodalen ein tiefgehendes Zerwürfniß sich ausgebildet hatte. Grabau's Herrschsucht war denn doch allmälig allen Pastoren unerträglich geworden.

Eben deshalb aber, weil der Streit dieser beiden Parteien nicht etwa daher kam, daß zwei verschiedene kirchliche Richtungen sich an einander rieben, sondern die Grabau'sche und die Rohr'sche Fraction wesentlich auf gleichem Grund und Boden stehen, so können wir uns hier für unsern Zweck, ohne auf diese Spaltung weiter Rücksicht zu nehmen, damit begnügen die buffaloische Richtung im Allgemeinen in einigen kurzen Sätzen zu schildern.

Man wird kaum anders sagen können, als daß die Tendenz der Buffalo-Synode eine vorwiegend praktische ist. Im Unterschied zu Missouri suchte sie nicht sowohl und zumeist die *Lehren* der ältern lutherischen Kirche als vielmehr ihre *Gestaltung* zu repristiniren. Mit der größten Zähigkeit und Rücksichtslosigkeit führte sie die jener ältern Zeit entnommenen gemeindlichen Einrichtungen, gottesdienstlichen Formen und kirchlichen Gebräuche in allen ihren Gemeinden ein. Ihren Lehreigenthümlichkeiten merkt man es an, daß sie sich im Dienst dieser praktisch-kirchlichen Bestrebung und gleichsam nur als Theil derselben entwickelt haben. Sie hatte freilich auch besondere Veranlassung, diese äußere Seite des kirchlichen Lebens zu cultiviren. Ihren Grundstock bildeten nemlich jene pietistischen Conventikel in Preußen, in denen der Gegensatz gegen die Union vor allen um des willen freudige Zustimmung gefunden hatte, weil es Gegensatz gegen die bestehende Kirche war. In Amerika trieb dieser tiefgewurzelte Pietismus neue, üppige Schößlinge. Dies brachte die Pastoren der

Buffalo-Synode immer mehr in die Lage der spätern Orthodoxie dem Pietismus gegenüber. Der ganze Reichthum lutherischen Erkennens und Lebens schrumpfte ihnen in die Opposition gegen den Pietismus zusammen und diese Einseitigkeit verbunden mit einer unglaublichen Herbheit und einem totalen Unvermögen, auf einen andern Standpunkt einzugehen, gab der Synode ihren auffallenden Charakter, der sich vollends im Gegensatz zu der gerade umgekehrt geführten Missouri-Synode ausgebildet und verfestigt hat.

Die Buffalo-Synode lag seit vielen Jahren mit der Missouri-Synode im Kampf wegen der Lehre von Kirche und Amt. Suchen wir die buffaloische Lehre in wenigen Sätzen übersichtlich darzustellen.

Unter der Kirche verstehen die Buffaloer nicht die Gemeinschaft aller Gläubigen, welche durch Wort und Sacrament aus der Welt ausgesondert und durch den lebendigen Glauben in Jesum Christum eingepflanzt sind, sondern in scheinbar treuester Annahme des 7. Artikels der A. C. erklären sie die lutherische Kirche als die Kirche, denn nur sie hat reines Wort und Sacrament. Außerhalb der luth. Kirche gebe es wohl einzelne Gläubige, aber keine Kirche. Es ist dies wohl anderwärts gelegentlich so ausgedrückt worden: die luth. Kirche gleiche einem mit einem Zaun umgebenen Garten, in welchem Bäume stehen; es sei aber möglich, daß einzelne Früchte von den Bäumen auch über den Zaun hinüber fallen und denen, die draußen sind zu Gute kommen. Die Kirche, die lutherische Kirche sei jener Garten, von dessen Früchten auch diejenigen, welche in andern Confessionen, d. h. außer der Kirche sind, etwas zu genießen bekommen. Es können ja allerdings auch in andern Confessionen noch Leute selig werden, sofern auch in falschgläubigen sich immer noch Einzelne finden, welche bewußt oder unbewußt die reine lutherische Lehre haben oder wenigstens dem Irrthum ihrer Kirche nicht mit Bewußtsein anhängen. Diese seien aber „dem innern Rechte nach" Glieder der lutherischen Kirche. Dagegen aber von Particularkirchen der sichtbaren Kirche zu reden und die verschiedenen Kirchengemeinschaften als Theile der sichtbaren Kirche zu betrachten, sei gänzlich unstatthaft, denn

damit werde eine Unionskirche aller Secten gelehrt und der 7. Artikel der A. C. verleugnet. Nur die lutherische Kirche sei die Kirche, sie sei die Eine, heilige, christliche Kirche von welcher das apostolische Symbolum redet. Und so sehr wird mit diesem Kirchenbegriff von den Buffaloern Ernst gemacht, daß sie außerhalb der luth. Kirche kein rechtmäßiges Amt und von den Sacramenten wenigstens kein Abendmahl anerkennen.

In der Lehre vom Amt beschränken sich die Buffaloer nicht darauf, die göttliche Stiftung des Amtes zu lehren und die atomistische Ableitung desselben aus dem geistlichen Priesterthum aller Christen zu verwerfen, sondern sie gehen viel weiter. Sie behaupten nemlich, daß die von Gott den Dienern des Wortes durch den Dienst der Kirche übertragene Amtsgewalt nicht blos darin bestehe, Wort und Sacrament im Namen Gottes zu handeln, sondern daß die Bischöfe und Pfarrer nach dem 28. Artikel der A. C. auch Macht haben, menschliche Ordnungen, wenn dieselben nicht gegen Gottes Wort seien, aufzurichten. Es ist zu beachten, daß demnach nicht blos in dem, was Gottes Wort von den Christen fordert, sondern auch in den Dingen, welche in Gottes Wort nicht geboten, aber dem göttlichen Worte nicht entgegen sind, den Gemeinden Gehorsam gegen das Amt zur Pflicht gemacht wird. Es ist aber auch klar, daß in diesem weitgreifenden Satz die ganze Ordnung der äußern Angelegenheiten einer Gemeinde — Schulhausbau wird als ein Beispiel genannt — in die Hände des Amtes gelegt wird; und es darf uns nicht wundern, daß es in der Buffalo-Synode gerade bei diesem Punkte, gegenüber den Ordnungen der Synode, welche in das äußere Leben, in pecuniäre Angelegenheiten und Eigenthumsfragen tief eingriffen (z. B. Errichtung einer Synodalbaucasse, Kircheneigenthumsversicherung, wobei die Entscheidung in streitigen Fällen dem Urtheil der Synode anheimgegeben wird u. s. w.) zu höchst bedauerlichen Unruhen kam und kommen mußte.

Ueberspannen die Buffaloer den Amtsbegriff in der Weise, daß sie ein ganzes großes Gebiet, welches der Freiheit der Gemeinden zu

überlassen ist, unter die Amtsbefugnisse des Pfarrers einreihen, so begehen sie denselben Fehler der unevangelischen Steigerung des Amtsbegriffes auch dadurch, daß sie die Amtshandlungen, ihre Giltigkeit und Wirksamkeit in einer höchst befremdlichen Weise von dem Amt und zwar von der ordnungsmäßigen Aufrichtung des Amtes abhängig sein lassen. Doch scheint es, daß das Gesagte blos auf die Ertheilung der Absolution und die Verwaltung des Abendmahls angewendet werden darf. Von diesen beiden Amtshandlungen wird gesagt, daß sie nur durch das ordentliche Amt kräftig und giltig verrichtet werden können, daß sie kräftig seien wegen des Amtes. Wo das Amt nicht auf die Weise, welche die Buffaloer als den rechten göttlichen Beruf bezeichnen zu Stande gekommen ist, sind die Handlungen des Amtsträgers, weil er das Amt nicht hat, leer und ungiltig. „Wir sind überzeugt, daß ein von der Gemeinde willkürlich aufgeworfner Mann weder die Absolution geben, noch den Leib und das Blut des Herrn austheilen könne, sondern daß er eitel Brod und Wein gibt." Eine Gemeinde die in sich selbst das Amt aufrichtete, ohne Mitwirkung eines Ministeriums werde nach buffaloischer Ansicht kein Amt haben und folglich auch kein Abendmahl. Auch selbst dann wenn eine Gemeinde in Unwissenheit oder in blos vermeintlichem Nothfall das Amt in der angegebenen Weise in ihrer Mitte aufrichtete, d. h ohne Zuziehung des Ministeriums einen aus ihrer Mitte damit beauftragte, würde die Amtshandlung nicht gültig sein, das Abendmahl nicht gehalten werden. Vorab wenn bei einer Spaltung in der Gemeinde ein Theil abtritt und für sich einen eignen Pfarrer beruft, wird diesem Pfarrer die Fähigkeit abgesprochen das heilige Abendmahl zu halten, weshalb denn z. B. P. Rohr von seinem ehemaligen Freund Grabau, welcher sich mit seinem Anhang von der übrigen Gemeinde in Buffalo trennte, behauptet, derselbe theile im Abendmahl („Rottenabendmahl") nur Brod und Wein, nicht den Leib und das Blut Christi aus. Ohne Zweifel behauptet P. Grabau seinerseits dasselbe von seinem Gegenprediger. Dagegen wenn ein Pfarrer, der auf ordentlichem Weg ins Amt gekommen

ist, auch gottlos und böser sein sollte, so seien die Worte der Einsetzung in seinem Munde doch kräftig wegen des Amtes. „Der Herr Christus, so erklärte P. Rohr bei dem Colloquium in Buffalo, wolle die Gegenwärtigkeit seines Leibes und Blutes nur dann wirken, wenn ein solcher Mensch diese Worte spricht, dem er es geheißen ordentlicher Weise im Beruf und Amt oder außerordentlicher Weise im Nothfall wie z. B. in der Taufe, wo ein jeder Christ, Mann und Weib, das Geheiß hat, die zur Seligkeit nöthige Taufe zu verrichten."

Wir können uns des Eindruckes nicht erwehren, daß die Buffalo-Synode, der wir sonst einen gutgemeinten Eifer um reine lutherische Lehre nicht streitig machen wollen, einen stark gesetzlichen Charakter hat, der sich vor allem in jenem herrischen Eingreifen des Amtes in Sachen, welche doch der freien Entscheidung der Gemeinden anheimfallen sollten, zu erkennen gibt, ebenso wie auch in einer Octroyirung äußerer kirchlicher Ordnungen, bei welchen obendrein auch der doch gerade hier so wichtige Unterschied zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem, zwischen Wichtigem und minder Wichtigem oder Unwichtigem vielfach ganz unbeachtet bleibt. Es ist überhaupt die ganze Kirchenleitung der Buffaloer eine äußerliche und mechanische.

Die Missouri-Synode nahm ihren Anfang von den unter Stephan aus Sachsen ausgewanderten Lutheranern. Die furchtbare Enttäuschung, welche die Ausgewanderten an ihrem geistlichen Führer erleben mußten, entwickelte bei ihnen naturgemäß einen schroffen Gegensatz gegen alle hierarchischen Uebergriffe, ja eine große Reizbarkeit in allen Fragen kirchlicher Ordnung und Leitung überhaupt. Es ist ihres großen geistigen Vertreters Prof. Walther's Verdienst, daß sie trotzdem zu einer großen in sich selbst eng zusammenhaltenden Gemeinschaft herangewachsen ist. Aber ihr Schwerpunkt liegt auch nicht wie bei der Buffalo-Synode in der äußern, kirchlichen Form und Gestaltung, sondern in der absoluten Uebereinstimmung aller ihrer Glieder in jeglichem Punkte der Lehre. Gegen diese Lehruniformität erscheint ihr die äußere Gestaltung ihrer Gemeinden unwesentlich: sie

gestattet ihnen willig den weitesten Spielraum. Aber mit um so unerbittlicherer Schärfe hält sie jede, auch die geringste Meinungsverschiedenheit in ihrer Mitte nieder und in ihren Lehrkämpfen mit andern Synoden tritt sie so hart und schroff auf, daß man ihr kaum eine andere geschichtliche Erscheinung in dieser Hinsicht an die Seite stellen kann.

Bezeichnen wir zunächst den Standpunkt, welcher die Synode in den einzelnen streitigen Lehrfragen einnimmt.

In der Lehre von der Kirche stellen sich die Missourier mit Recht dem buffaloischen Satz: „die lutherische Kirche ist die Kirche" entgegen und behaupten vielmehr, daß die Kirche sich überall da finde, wo es noch Stücke des Wortes und die Sacramente gäbe, also in allen christlichen Confessionen und Secten. Die Kirche sei die Gemeinschaft aller Gläubigen auf der ganzen Erde. Mit allem Nachdruck wird die Unsichtbarkeit der Kirche betont und die sichtbare von ihr als die uneigentliche unterschieden, so zwar, daß es oftmals scheinen könnte, als wolle diese Unterscheidung zu einer Trennung werden. Sie perhorresciren Behauptungen wie etwa folgende: die Eine Kirche sei unsichtbar und sichtbar zugleich, oder sie habe eine sichtbare und eine unsichtbare Seite; oder: unsichtbar sei sie sofern sie Glaubensgemeinschaft, sichtbar sofern sie Gemeinschaft am Wort und Sacrament sei. Sie bekämpfen es als eine Irrlehre, die Gnadenmittel in die Definition der Kirche aufzunehmen. Als in einer Reihe von Thesen, welche der Ohio-Synode vorgelegt werden sollten, die Kirche definirt wurde als die Gemeinschaft der zu Wort und Sacrament sich haltenden wahrhaft Gläubigen, wurde dies als eine schwere Versündigung gegen die lutherische Lehre angegriffen. Es dürfen, meinen sie, Wort und Sacrament in keinem Fall in die Definition der Kirche aufgenommen werden, sondern sie dürfen nur als notae, an denen man das Vorhandensein der Kirche erkennen kann, in Betracht kommen, weshalb sie denn auch lieber von einer Erkennbarkeit, als einer Sichtbarkeit der Kirche reden. Weil die eigentliche Kirche blos

unsichtbar sei, dürfe auch in die Definition der Kirche nichts aufgenommen werden, was in das Bereich der Sichtbarkeit gehört [1]).

Die missourische Lehre vom Amt läßt sich in folgenden Satz kurz zusammenfassen: „das Predigtamt ist die von Gott durch die Gemeinde als Inhaberin des Priesterthums und aller Kirchengewalt übertragene Gewalt, die Rechte des geistlichen Priesterthums im öffentlichen Amte von Gemeinschafts wegen auszuüben." Die Missourier weisen den Satz zurück, als werde das Amt nur von wegen einer socialen Nothwendigkeit (Höfling) aufgerichtet, als sei es nur Folge einer sittlichen Nothwendigkeit und nur menschliche Kirchenordnung. Sie gestehen zu, es habe Gott selbst den Befehl gegeben, daß das Amt in der Kirche aufgerichtet werde. Es fragt sich nun aber, auf welche Weise das Amt auf Jemanden komme. Die Antwort der Missourier ist, daß die Thätigkeit der Amtsträger nichts anderes sei als die Ausübung der allgemeinen priesterlichen Rechte. Alle Christen haben also das Recht zu den Funktionen des Pfarramts. Aber eben deshalb dürfen nicht alle sie ausüben, sondern nur derjenige, dem es von Gemeinschafts wegen aufgetragen wird. Es wird gesagt, jeder Christ für sich, als Einzelner habe das Amt, aber ausüben dürfen es nicht alle, sondern nur diejenigen welche von Gemeinschafts wegen dazu bestellt sind. Ich kann die specifisch missourische Lehranschauung wohl am kürzesten mit den Worten eines ihrer Synodalberichte wiedergeben, wo es an einer Stelle z. B. also heißt: „Jeder Christ hat

1) Mit Freuden benützen wir die Gelegenheit, hier auszusprechen, daß die Missourier neuerdings, bei dem Colloquium in Buffalo, ein Zugeständniß machten, von welchem wir glauben, daß es einen genügenden Anhalt zu näherer Verständigung über diesen Punkt abgeben würde. In dem „Buffaloer Colloquium" heißt es nemlich S. 9: „Endlich erklären die missourischen Colloquenten, wenn unter Wesen alles das verstanden wird, ohne was die Kirche nicht entstehen und bestehen kann, daß auch sie Wort und Sacrament zum Wesen der Kirche rechnen." Wenn mit diesem Satz Ernst gemacht wird, wird man freilich aufhören müssen, es als einen Irrthum zu bezeichnen die Gnadenmittel in die Definition der Kirche aufzunehmen und dieselben werden nicht mehr blos als Erkennungszeichen der Kirche betrachtet werden dürfen.

als geistlicher Priester 1) das Amt des Wortes, 2) zu taufen, 3) zu segnen oder weihen das heilige Brod und Wein, 4) zu binden und von Sünden entbinden, 5) zu opfern, 6) zu beten für die Andern, 7) zu urtheilen und erkennen über alle Lehre. Unter dem Wort „jeder Christ" sind auch schon die getauften noch unmündigen Kindlein zu verstehen; denn auch sie haben in der Taufe den Glauben und mit demselben alle Rechte eines wahren geistlichen Priesters empfangen. Eine andere Frage ist nun freilich, ob sie oder überhaupt jeder Christ solche Rechte eines Priesters ausüben könnten [1])."

In Betreff der letzten Dinge kommen hier in Betracht die Lehre vom Antichrist, von der Bekehrung der Juden, vom 1000-jährigen Reich.

Den Satz „der Papst ist der Antichrist" erklären die Missourier für einen Bekenntnißsatz, den jeder bekennen müsse, der ein Lutheraner sein wolle und zwar nicht blos in dem Sinn, daß darin nur das antichristische Wesen des Papstthums bekannt werde, sondern sie meinen es müsse damit behauptet werden, daß die biblischen Weissagungen vom Antichrist im Papst ihre vollständige schließliche Erfüllung gefunden haben. Es genüge lange nicht, das Papstthum nur als ein Stück des antichristischen Reichs zu betrachten. Wer in dem Papstthum nicht die ganze Erfüllung des Antichristenthums erkenne oder wer vollends gar einen Abschluß des antichristischen Reiches in einem noch zukünftigen persönlichen Antichrist erwarte, sei von dem Bekenntniß der Kirche abgefallen. Die Stelle der symbolischen Bücher, wo das Papstthum pars regni Antichristi genannt wird [2]), wollen sie ganz außer Betracht gelassen wissen und verlangen, daß man sich blos an die andern Stellen in den Schmalkaldischen Artikeln halten solle, wo es einfach heißt, der Papst sei der Antichrist und wo also nicht gesagt sei, daß er nur ein Stück des Antichristus sei.

1) Synodal-Bericht des westlichen Districts der Missouri-Synode 1865. S. 57.

2) ed. Müller, p. 209.

Die Lehre von einer noch bevorstehenden Bekehrung Israels hat die Missouri-Synode öffentlich und feierlich als einen zum Chiliasmus führenden Irrthum verworfen [1]).

Während in früherer Zeit die Missourier in Beziehung auf die Lehre von einem 1000-jährigen Reiche in ihren Ausdrücken noch etwas zurückhaltender und bescheidener waren [2]), sind sie gerade in

1) Wenn die Missourier, wie gleich hernach ausgeführt werden wird, leugnen, daß es auf dem Gebiete der Lehre irgend welche offnen Fragen gebe, d. h. solche, wo zwei verschiedene Lehranschauungen innerhalb der luth. Kirche neben einander geduldet werden können, und wenn sie diesen ihren Grundsatz auf die Lehre von der Bekehrung Israels anwenden, so ist es interessant zu sehen, in welches Verhältniß sie sich damit, wenn wir auch von den Theologen seit Spener ganz absehen, zu der großen Anzahl der orthodoxen Lehrer stellen, welche ganz unbedenklich eine noch zukünftige Bekehrung der Juden glaubten und lehrten, obwohl sie natürlich, in ächt kirchlichem Sinn, den Lehrstreit als über eine offne, nicht kirchentrennende Frage führten. Joh. Jac. Rambach sagt in seiner „dogmat. Theologie" 2. Theil S. 201: „Es ist dieses zwar an sich ein problema exegeticum; dessen Wahrheit aber vielen orthodoxen Theologen unsrer Kirche so eingeleuchtet hat, daß der sel. D. Spener in seiner Glaubenslehre Dom. 2. Advent. 46 theologos genennet, welche eine noch bevorstehende große Belehrung des jüdischen Volkes statuirt haben, dabei insonderheit zu merken, daß es fast communis sententia theologorum Giessensium jederzeit gewesen." Rambach, der auch selbst dieser Auslegung folgte, zählt viele mit ihm übereinstimmende lutherische Kirchenlehrer auf in seiner Erklärung der Epistel an die Römer S. 837. Siehe auch die Vorrede zu seiner Erklärung des Propheten Jesaja § 7 und seine Erklärung der Epistel an die Hebr. S. 291. — Auch in dem dritten Anhang zu den piis desideriis Ausg Leipzig 1841, S. 185 bis 207 zählt Spener viele diese Lehre vortragenden luth. Kirchenlehrer auf, darunter Männer wie folgende: Aeghd. Hunnius, Nic. Hunnius, Matth. Flaccius, Dav. Rungius, Luc. Lossius, Chr. Spangenberg, Mart. Bucer, Balthas. Mentzer, Friedr. Balduin, Georg Major, Georg Mylius, Balth. Meißner, Matth. Hafenresser, Ho. v. Hoenegg u. A.

2) In einem Aufsatz im „Lutheraner" Jahrg. 1847 Nr. 2 heißt es etwa: „Ich wollte durch die aufgeworfene Frage zunächst nichts anders thun, als der Meinung entgegentreten, als sei die Verträglichkeit des modernen Chiliasmus mit der Augsb. Confession eine bereits ausgemachte Sache." „Ich bin himmelweit entfernt, auf jene gottseligen Männer, welche diese Lehre (den subtilen Chiliasmus) in die Kirche eingeführt haben, einen Flecken bringen zu wollen, sie sind mir, als denen ich die ersten Buchstaben heilsamer Erkenntniß verdanke, viel zu theuer, als daß ich ihre Namen verunehren wollte."

diesem Punkte bei dem zunehmenden Wachsthum ihrer Synode immer schroffer und kühnlicher geworden. Sie behaupten, daß jede Anschauung, welche die Stelle Apoc. 20 als noch unerfüllt betrachtet, von dem 17. Artikel der A. C. verdammt sei. Es mache gar keinen Unterschied, ob man einen groben oder feinen Chiliasmus hege, der eine wie der andere sei von der A. C. verworfen; ja es wurde wohl schon oft von Missouriern im Eifer des Kampfes behauptet, der subtile Chiliasmus sei noch viel gefährlicher als der crasse. Das Hauptargument, durch welches sie die Bekämpfung eines jeden, wenn auch noch so sorgfältig von allen schwärmerischen Elementen gereinigten Chiliasmus rechtfertigen, ist dieses: es sei ein Glaubensartikel daß jeden Augenblick der jüngste Tag kommen könne und daß der Christ in steter Bereitschaft auf denselben leben müsse. Es sei deshalb auch ein Glaubensartikel, daß alle Weissagungen der Schrift vollständig erfüllt seien und daß schlechterdings nichts mehr hinterstellig sei, das noch vor dem jüngsten Tag zu geschehen hätte. Ist doch um dieses Grundes willen in der Missouri-Synode die Auslegung beliebt, daß die Zeichen an Sonne und Mond, welche dem jüngsten Tag vorausgehen sollen, die gewöhnlichen, alle Jahre wiederkehrenden Sonnen- und Mondfinsternisse seien, die Sterne aber, welche vom Himmel fallen sollen, „die Sternschnuppen" und das Brausen der Meere und der Wasserwogen, die gewöhnlichen Stürme, welche die Seefahrer auf allen Meeren erleben [1]). Alle diese und derartige Behauptungen werden blos dem Glaubenssatz zu Lieb aufgestellt, daß im nächsten Augenblick, „ehe diese Zeile niedergeschrieben ist" der jüngste Tag mit seinen Schrecken einbrechen könne, und daß also sämmtliche Weissagungen der Schrift vollständig erfüllt sein müssen. Es ist das bei den Missouriern ein so stark forcirter Satz, daß man

1) z. B. „Lutheraner" 1864 Nr. 13. Auch in dem eben vorhin angeführten Aufsatz „Lutheraner" 1847 Nr. 2 wird schon als eines der Hauptstücke der Lehre von den letzten Dingen, „der einstimmigen Lehre des ganzen Reformationszeitalters" angeführt, daß alle Zeichen des jüngsten Tages an Sonne, Mond und Sternen erfüllt seien.

sehr oft aus dem Mund missourischer Pastoren das Wort hören kann: wenn ich nicht mehr predigen könnte, daß in der nächsten Minute der jüngste Tag eintreten kann, so würde ich heute noch das Amt niederlegen. Auf diesen Grund hin vor allen wurde P. Schieferdecker von ihnen ausgeschlossen [1]), so sehnlich derselbe auch in der Gemeinschaft der Brüder, deren Synode er mit hatte gründen helfen,

1) Es sei mir gestattet, zur Erläuterung des oben Angedeuteten, eine Stelle aus „Schieferdecker, Geschichte der ersten deutschen lutherischen Ansiedlung in Altenburg" S. 70 mitzutheilen, in welcher derselbe die mit ihm gepflogenen Verhandlungen der Missouri-Synode schildert: „darauf wurde ich aufgefordert, einfach mit Ja oder Nein die Frage zu beantworten, ob ich glaube, daß der jüngste Tag noch heute und jeden Augenblick kommen könne. Ich sagte, wenn man nicht mit unwiderleglichen Gründen nachweisen könne, daß die 1000 Jahre in der Offenbarung St. Johannis wirklich schon erfüllt seien, so könne man auch nicht fordern, sie bereits als erfüllt anzusehen und das allerletzte allgemeine Weltgericht als das nächst Bevorstehende zu erwarten. Diese Antwort wurde mit großem Unwillen aufgenommen. Schon wurde ich dargestellt als ein Halsstarriger, der nun genugsam ermahnt sei. Man beschuldigte mich, um meines Wahns willen klare und helle Glaubensartikel keck und vermessen umzustoßen und dem mir vorgehaltenen Schriftwort zu widerstehen. Man beschuldigte mich, daß ich mein Herz vom Teufel habe verblenden lassen; man hielt mir vor alles das Unglück und Weh, das der eintrende Riß nach sich ziehen würde, wovon ich allein die Schuld zu tragen hätte. Man sagte mir, daß die Synode mich würde vor Gottes Gericht verklagen. Ich hätte ja müssen von Stahl und Stein sein, wenn ich wirklich in einem gefährlichen Irrthum gewesen wäre und mich durch dies alles nicht hätte rühren lassen wollen. Allein mein Gewissen überzeugte mich des Irrthums nicht und Gott gab mir Kraft, daß ich mich sammelte und ruhig erwiederte, daß solche Drohungen mein Gewissen nicht schrecken könnten; denn ich könne nicht sehen, daß meine Erwartung der in der Schrift geoffenbarten 1000 Jahre wider irgend einen Glaubensartikel streite, und wenn irgend ein scheinbarer Widerspruch wäre, so sei es eben Aufgabe der Theologie, den Widerspruch aufzulösen, aber nicht mit Negation der hellen Gründe, welche für die Zukunft sprechen. Allein das half mir alles nichts; man sagte mir sogar, man fürchte für meinen Verstand; denn bei solchem Versuch, Unmögliches zu vereinigen, könne ein Mensch unsinnig werden. Man drängte wiederholt mit der Frage in mein Gewissen, ob ich glaube, daß der jüngste Tag alle Augenblicke kommen könne, und deutete mir zugleich an, daß dies der Schluß der Verhandlungen mit mir sei. Ich wollte Antwort geben, aber einer der Amtsbrüder, der vielleicht mehr fühlen mochte, wie mir zu Muthe sei, bat dringend, mir bis den andern Tag Bedenkzeit zu geben."

zu bleiben wünschte, und so sehr er auch von seinen eschatologischen Ansichten alle Elemente eines schwärmerischen Chiliasmus fernhielt. Jede eschatologische Anschauung, welche Apoc. 20 als noch nicht erfüllt betrachtet, gilt den Missouriern für häretisch [1]).

Bei Besprechung der specifisch missourischen Lehren dürfen wir auch die in neuerer Zeit sehr stark betonte Lehre vom „Wucher" nicht vergessen. Im Anschluß an Aeußerungen Luthers wird in der Missouri-Synode immer allgemeiner die Lehre vorgetragen, daß es Sünde sei, für ausgeliehene Gelder Zinsen zu nehmen. Und zwar wird dieser Satz nicht blos auf solche Fälle angewendet, da ein Armer oder überhaupt ein in Noth befindlicher Bruder eines Darlehens bedürftig ist, in welchem Fall ja das Gesetz der Liebe den Christen regieren soll, sondern Zinsen zu fordern sei überhaupt von der Schrift verboten, auch selbst dann, wenn ein Wohlhabender für

1) Man vergleiche dem Obigen gegenüber etwa die Aeußerungen von einem V. E. Löscher, welcher im „Vollständigen Timotheus Verinus" S. 438 schreibt. „Anfangs setze ich zum Voraus, daß unsre Kirche und derselben treue Lehrer diejenigen so blos hoffen, daß der Allerhöchste seinen Gläubigen noch einige halcyonia vor dem jüngsten Tage geben, oder eine große Juden- und Heidenbekehrung schenken werde, nicht verdamme, noch jemals verdammt habe, ja nicht einmal diejenigen, welche nichts mehr thun, als daß sie den Ort Apoc 20 und etliche andre Weissagungen, so von dem Flor der Kirche handeln, noch nicht vor erfüllt halten. Sondern unsere Kirche und derselben redliche Lehrer verwerfen und bestreiten nach Anleitung des 17. Artikels der Augsburger Confession den eigentlichen Chiliasmum, oder den Irrthum, da man ein tausendjähriges Herrlichkeitsreich der allgemeinen Herrschaft der Frommen in dieser Welt und zugleich das Aufhören des Kreuzreichs und die Unterdrückung aller Bösen vor dem jüngsten Tage glaubet." — Ebenso hat 1699 Collegium Theologorum Lipsiensium sich dahin erklärt, daß „die Frage von dem Chiliasmo subtili ein problema theologicum sei, welches pro und contra disputirt wird und deswegen Keiner ein Ketzer sei, wer lehret, daß solche 1000 Jahre Apoc. 20 noch nicht vorbei seien." Diese Frage könne „salva fide in utramvis partem disputirt werden", wie z. B. auch Selneccer erklärt habe. Der Mitverfasser der Concordienformel „der demnach Augustanae confessioni nichts zuwider in seinen Schriften wird gelehrt haben." J. Lange, Antibarbarus S. 723 f. — Vgl. besonders auch das Gutachten der Dorpater theologischen Facultät über die kirchliche Stellung der Iowa-Synode und den Lehrconsensus in der „Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche."

geschäftliche Zwecke Kapitalien leihen will. Zins und Wucher sei identisch. Diese Lehre vom Wucher wird mit allem Fleiß auszubreiten gesucht. In einer Synodalpredigt hat Prof. Walther sie als zur „reinen Lehre" gehörig bezeichnet. Im „Lutheraner" ist schon vor längerer Zeit erklärt worden, man habe diese Lehre bis dahin für eine offene Frage angesehen, darüber man einem Jeden seine Meinung frei lassen könne, allein man sehe ein, daß auch in diesem Stück die reine Lehre zur Herrschaft kommen müsse. Und so sind denn vor einigen Monaten 61 Thesen über den Wucher in „Lehre und Wehre" erschienen, welche in einem Pamphlet besonders abgedruckt und herausgegeben worden sind mit der Aufforderung, in den Häusern und Familien, in Bibelstunden und sonst sie durchzusprechen, damit auch in diesem Punkt „die reine Lehre" durchgeführt werde. In diesen Thesen wird das Einfordern der legalen Zinsen von ausgeliehenen Geldern als „eine Todsünde" bezeichnet; die wenn sie wissentlich begangen werde, von der Seligkeit ausschließe. Demjenigen der mit den Grundsätzen der Missouri-Synode etwas näher vertraut ist, muß hiebei von selbst der grelle Contrast in die Augen springen, daß z. B. die Aufrechthaltung der Sclaverei als etwas Unsündliches, mit dem Christenthum gar wohl Vereinbares, dagegen das Empfangen der vom Gesetz erlaubten Zinsen als eine schwere Todsünde betrachtet wird.

Es ist jedoch hier darauf hinzuweisen, daß die innerste Eigenthümlichkeit der Missouri-Synode nicht in dieser oder jener besondern Lehrmeinung, als vielmehr in einer tieferen Grundanschauung beruht. Es ist der Stolz der Missourier, daß sie sich mit aller Entschiedenheit durchaus an die Schriften des Reformationszeitalters, vor allem an die Schriften Luthers anschließen und alle ihre dogmatischen Ueberzeugungen aus dieser Quelle entnehmen. Es wird dies, wie wir gesehen haben, selbst auf solche Punkte, wie die Lehre vom „Wucher" ausgedehnt, wo z. B. geklagt wird, daß schon der Verfasser der Concordienformel Jac. Andreä und J. Gerhard von der reinen Lehre Luthers abgewichen seien. Ueberhaupt wird die Forderung aufge-

stellt, daß in allen auch noch so untergeordneten Lehrpunkten, wenn sie nur in das Gebiet der Lehre gehören, Luthers Aeußerungen normirend sein sollen. Der Gedanke, daß in diesem oder jenem, von dem Centrum der reformatorischen Lehre mehr seitab liegenden Lehrpunkt die gegenwärtige Exegese ein richtigeres Verständniß, als das zur Zeit Luthers, ermöglicht habe, wird perhorrescirt [1]). Als z. B. einmal von P. Gruber die Worte des sel. Rudelbach angeführt wurden: „daß sich in unsrer evangelischen Kirche eine Betrachtung der Offenbarung Jesu Christi kirchlich constituirt hat, die an Gründlichkeit, Ausdehnung, Fruchtbarkeit ihres Gleichen nicht hat, die vorzüglich geeignet ist, alle theologischen Gebiete zu durchläutern und zu erleuchten; und daß sich die leitenden Hauptpunkte dieser im strengsten Sinn lutherisch-prophetischen Theologie in allen Hauptstadien der Entwicklung unsrer Kirche, in Luther, Arndt, Spener und Bengel erkennen lassen", wurde die in diesen Worten ausgesprochene Anschauung von der Missouri-Synode als eine irrige und unlutherische desavouirt und vielmehr als ein Beweis des „schrecklichen Verfalls" der Kirche aufgefaßt. Die Lehre müsse als eine in der Reformationszeit vollständig abgeschlossene betrachtet werden. Von der Ausbildung irgend eines Stückes der Lehre nach der Reformationszeit zu reden, erscheint ihnen als ganz unkirchlich, wie denn überhaupt der Begriff der Entwicklung der Lehre ihnen ganz fremd ist. Eine Dogmengeschichte im wahren Sinne des Worts kennen sie deshalb auch gar nicht: sie wissen von einer Verdunklung der Lehre und einer Reinigung und Wiederherstellung derselben. Nachdem in der Reformationszeit die Lehre gereinigt und wiederhergestellt wurde, sei es ein schwerer Irrthum, irgend ein Lehrstück als noch nicht vollständig ausgebildet zu bezeichnen. Es will hiebei nicht übersehen sein, daß es sich bei all diesen Erörterungen nicht etwa um die kirchlich fixirten Dogmen

1) „Wir verwerfen und verdammen es mit den Vätern als einen schändlichen und schädlichen Irrwahn, wenn behauptet wird, daß irgend welches Stück der Lehre göttlichen Worts als ein erst noch zu lösendes oder gar unlösbares Problem anzusehen sei." Lehre und Wehre 1865. S. 211.

handelt, sondern gerade um solche Stücke der Lehre, welche nicht symbolisch fixirt sind, sondern nur in der dogmatischen Ausführung des Systems vorkommen und mehr untergeordneter Art sind.

Damit hängt dann ein Weiteres eng zusammen: den angedeuteten innerhalb der lutherischen Kirche aller Orten vorhandenen Differenzen legt die Missouri-Synode kirchentrennende Bedeutung bei. Wenn Jemand in die Definition der Kirche die Gnadenmittel aufnehmen oder das geistliche Amt nicht aus dem allgemeinen Priesterthum, nach missourischer Weise, ableiten will, oder wenn Jemand in dem Papstthum nicht die volle schließliche Erfüllung der Weissagung vom Antichrist finden kann, oder wenn Jemand nicht ihrer Ansicht vom Sonntag zugethan ist, oder wenn Jemand die Erfüllung der Weissagung Apoc. 20 noch in der Zukunft erwartet, so ist, nach ihrer Ansicht, jeder dieser Punkte für sich genügend, die kirchliche Gemeinschaft aufzuheben. Wer in diesen Dingen einer von der ihren abweichenden Meinung zugethan ist, von dem sagen sie, er sei von der „reinen Lehre" abgefallen und wenn er in seiner Meinung verharre, so sei ihm „die Bruderhand und die kirchliche Gemeinschaft zu versagen." Darum hat der „Lutheraner" erklärt, daß diejenigen, welche im Papst nicht die vollständige Erfüllung aller Weissagungen der Schrift vom Antichrist finden, keine wahren Lutheraner seien. Darum wurde auch P. Schieferdecker wegen seiner eschatologischen Anschauungen der Missouri-Synode ausgeschlossen, so weit dieselben auch von einem schwärmerischen, mit dem 17. Artikel der Augsb. Confession streitenden Chiliasmus entfernt waren und so sehr er auch erklärte, daß er für seine nüchterne, wohl begründete Anschauung nicht Lehrfreiheit, sondern nur Gewissensfreiheit für sich selbst in Anspruch nehme und seine Ueberzeugung nicht in der Synode weiter auszubreiten suchen, sondern als seine Privatmeinung für sich behalten wolle [1]). Darum erklärten auch die Missourier unlängst, als eine

1) Zum näheren Verständniß dessen, was die Missouri-Synode an P. Schieferdecker, der als Einzelner einer ganzen großen Synode entgegenstehend unter der mehr als päpstischen Gewissenstyrannei Missouris ganz

Vereinigung einer Anzahl lutherischer Synoden auf dem Grund der unveränderten Augsb. Confession berathen wurde, daß sie nicht eher mit andern Synoden sich vereinigen würden, als bis alle diese Differenzen beseitigt und die betreffenden Lehrfragen sämmtlich in missou-

unbeschreiblich zu leiden hatte und dessen Haar in diesen Monaten des schwersten innern Kampfes in kurzer Zeit vor Kummer bleichte, mit dem Anathema belegte, wollen wir — und wir denken, das wird genügen — aus dem missourischen Synodalbericht 1857 S. 41 und 43 die Erklärungen P. Schieferdeckers herschreiben, auf welche hin derselbe aus der Synode gestoßen wurde. P. Schieferdecker hatte auf die ihm vorgelegte Frage, ob er glaube, daß im nächsten Augenblick der jüngste Tag kommen könne, folgende Antwort schriftlich eingereicht: „Geehrte und geliebte Brüder! da ich von Ihnen veranlaßt worden bin, heute meine schließliche Erklärung über meine Stellung zu der betreffenden eschatologischen Lehre abzugeben, so komme ich dieser Aufforderung im Folgenden nach: Ich bekenne mich zu den Fundamentalartikeln des christlichen Glaubens von der Wiederkunft des Herrn Jesu Christi zum letzten allgemeinen Weltgericht und von der damit verbundenen allgemeinen Auferstehung der Todten, wie sie in dem dritten Artikel des christlichen Glaubens enthalten sind. Ich bekenne ferner, daß die Kirche hier auf Erden ihr von Gott verordnetes Kreuz und Trübsal von Teufel, Welt und Fleisch bis an den jüngsten Tag haben wird.

Ich bekenne ferner, daß die Kirche in stetem Warten der Zukunft Christi stehen müsse und daß der jüngste Tag alle Augenblicke kommen könne.

Meine ausgesprochene Ansicht über die 1000 Jahre in der Offenbarung St. Johannis, daß dieselben nach dem im Zusammenhang des prophetischen Wortes selbst gegebenen Fingerzeig zwischen dem endlichen Untergang des Antichrists und dem Weltgericht mitten inne liegen, und also schwerlich schon erfüllt sein können, will ich nur als meine Privatmeinung angesehen haben, die ich nicht zu einem Lehr- und Glaubensartekel machen oder irgend jemanden aufdringen will."

Als missourischer Seits diese Erklärung für ungenügend befunden wurde, mußte P. Schieferdecker folgende 6 ihm vorgelegte Fragen schriftlich beantworten:

1) Bleibt die Kirche Christi im eigentlichen Sinne d. i. die Gesammtheit der Gläubigen unsichtbar und verborgen unter dem heil. Kreuz bis an den jüngsten Tag?
   Antwort: Ja, wenn damit nicht die Hoffnung verworfen werden will, daß das Reich Gottes auch noch diesseits einen endlichen Sieg über die antichristlichen Weltmächte feiern und sich in einer großen Fülle himmlischer geistlicher Güter, namentlich in einer weitausgebreiteten wahren Erkenntniß Gottes und Jesu Christi erweisen wird.

rischem Sinn entschieden sein würden. Würde man in eine kirchliche Gemeinschaft eingehen, ohne daß man in allen diesen Punkten vollständig einig geworden wäre, so wäre das, sagt der Lutheraner, „ja eine Union der allerschändlichsten und allerschädlichsten Art, weil eine

2) Erfolgt die allgemeine Auferstehung aller Todten, Gerechten wie Ungerechten, ohne Ausnahme allein und ausschließlich an demselben jüngsten Tage?
   Antwort: Ja, aber die Worte „ohne Ausnahme" kann ich nicht unterschreiben.
3) Ist allein und ausschließlich auf diesen jüngsten Tag die sichtbare Zukunft Christi zu setzen, als welche allein und ausschließlich zum Gericht über alle Völker ohne Ausnahme geschehen wird?
   Antwort: Ja, wenn ich nicht dadurch gezwungen bin, eine vorgängige Zukunft Christi zur Vertilgung des Antichrists zu verwerfen, von der ich aber ungewiß lasse, in welcher Weise sie geschehen werde.
4) Ist jede chiliastische Ansicht, welche diese 3 Punkte nicht unangetastet läßt, wider den Verstand des 17. Artikels der Augsb. Confession und verdammlich?
   Antwort: Ja, wenn man gelten läßt, daß der bei 1. 2. 3. von mir angezeigte Vorbehalt nicht mit dem 17. Artikel der Augustana streitet.
5) Ob Pastor Schieferdecker erkenne und eingestehe, daß er geirrt habe, und nun auch den Beschlüssen der westlichen Districtssynode beistimme?
   Antwort: Ich habe mich nirgends ausdrücklich zu der nämlichen Anschauung vom tausendjährigen Reiche bekannt, wie sie Herr Pastor Gruber sen. auf der Synode zu Altenburg ausgesprochen hat; habe aber dem Beschluß der westl. Districtssynode darum nicht beigestimmt, weil es mir unmöglich ist, etwas zu verwerfen, was ich für ungewiß halte. Aus dem nemlichen Grund kann ich noch heute dem betreffenden Urtheil nicht beistimmen, denn ich halte für ungewiß:
   a) wie weit die Einschränkung des Satans während der 1000 Jahre gehe.
   b) ob alle Völker ohne Ausnahme christianisirt werden.
   c) in welcher Weise sich die Zukunft Christi zum Gericht über den Antichrist offenbaren werde.
   d) ob die Offenb. 20 gemeldete Auferstehung eine leibliche sei oder nicht.
6) Ist es um der Seelen Seligkeit willen nothwendig, und daher feierlich und an Eides Statt zu versprechen, daß das bejahende Bekenntniß zu diesen 5 Fragen auch vor der geärgerten Gemeinde wiederholt werde?

Union unter dem Deckmantel und Aushängeschild strenger Rechtgläubigkeit, und müßte dann auch um so mehr in heilloser Verwirrung enden [1])." Darum, weil die Missourier solche Unterschiede, wie sie z. B. zwischen der Missouri- und Iowa-Synode vorhanden sind, für kirchentrennend halten, glauben sie sich auch berechtigt, den zu andern Synoden gehörenden Gemeinden gegenüber Gegengemeinden zu errichten, auch selbst dann, wenn die von ihnen bekämpften Pastoren die Erörterung jener subtilen theologischen Streitfragen, wie billig, von dem einfachen, schlichten Zeugniß ihrer Predigt ausschließen. Die missourische Forderung ist, daß unter denen, die rechte Lutheraner sein wollen, keine auch noch so geringfügige Lehrverschiedenheit bestehen dürfe, und mit solchem Eifer bekämpfen sie diejenigen, welche behaupten, daß eine Verschiedenheit der theologischen Meinung in den vom kirchlichen Bekenntniß nicht fixirten, nntergeordneten Lehrpunkten nicht kirchentrennend sei, daß sie erst jüngst noch [2]) die Iowa-Synode

Antwort: Alles was ich hier bekenne, will ich genau und wörtlich auch vor der Gemeinde wiederholen; davon aber, daß ich meine Gemeinde mit falscher Lehre sollte geärgert haben, spricht mich mein Gewissen frei.

Auf diese Antworten und Erklärungen hin wurde P. Schieferdecker aus der Synode gestoßen und die Synode beschloß am Nachmittag wieder sich zu versammeln und die Litanei auf den Knieen zu singen! — P. Schieferdecker erzählt uns noch: „Es wurde hierauf von Jemand gefragt, ob man mich noch als einen Bruder anzusehen habe? Die Antwort war, man könne darüber nicht entscheiden, ein Christ könne ich noch bei dieser Meinung sein, aber kein lutherischer Prediger." l. c. S. 84

Ueber die Vorgänge in Altenburg von der stephanistischen Auswanderung an (P. Schieferdecker war selbst unter den damals von Stephan bethörten Auswanderern) bis zum Ausschluß Schieferdeckers aus der Missouri-Synode ist eine sehr getreue, schlichte und anspruchslose Erzählung von P. Schieferdecker in seiner „Geschichte der ersten deutschen Ansiedlung in Altenburg Perry Co, Mo" (zu haben bei Beck in Nördlingen) erschienen, welche nicht verfehlen kann, auf den vorurtheilsfreien Leser einen tiefen Eindruck zu machen. Es kann nur empfohlen werden, daneben zur Characterisirung des verschiedenen Geistes auch den missourischer Seits gegebenen Bericht, von P. Köstering „die Auswanderung der sächsischen Lutheraner nebst dem Chiliastenstreit 1866. 57" zu lesen.

1) „Lutheraner" 1866. 67 Nr. 1.

2) „Lutheraner" 1867 Nr. 12.

aufs Heftigste angriffen und ihr einen Platz tief unter der alten General-Synode anwiesen, weil einer aus ihrer Mitte, auf der Convention in Reading beifällig den Satz Gerhards angeführt hatte: eine fundamentale Einigkeit sei für die streitende Kirche genügend, wenn auch in minder wichtigen Dingen der Lehre noch einige Meinungsverschiedenheit bleibe [1]).

Wir kommen nun zur Beschreibung des Standpunktes der Iowa-Synode.

Der innerste Unterschied zwischen der Iowa- und der Missouri-Synode besteht darin, daß, während die Missouri-Synode jegliche Art von Verschiedenheit der Lehre oder der theologischen Meinung für kirchentrennend betrachtet, die Iowa-Synode die Uebereinstimmung in den symbolisch fixirten Lehren, in den durch die Symbole gegebenen Entscheidungen aller vor und in der Reformationszeit aufgekommenen Streitfragen als ein genügendes und ausreichendes Band kirchlicher Gemeinschaft erklärt, und daß sie um deswillen die zwischen ihr und der Missouri-Synode vorhandenen Differenzen nicht für solche Unterschiede ansieht, um deren willen man sich gegenseitig verketzern müßte.

Bezeichnen wir zunächst mit einigen Worten die Stellung der Synode in den streitigen Lehrfragen selbst.

In der Lehre von der Kirche sind die Glieder der Iowa-Synode mit der Missouri-Synode einig, ebenso in der Verwerfung des buffaloischen Satzes: „die lutherische Kirche ist die Kirche" als in der Behauptung: die Kirche ist die Gemeinschaft aller Gläubigen. Allein sie können es nicht richtig finden, wenn die Missouri-Synode es als

1) Gerhard loci theol. V, p. 1095, distinguendum est inter unitatem absolutam, perfectam et dissensionis omnis expertem, quae in ecclesia triumphante demum habebit locum et inter unitatem fundamentalem quae in consensu principalium articulorum consistit, licet de nonnullis fidei capitibus minus principalibus vel de ceremoniis adiaphoris vel etiam de interpretatione quorundam scripturae locorum controversiae incidant. Ac tales est illa unitas, quae in ecclesia militante locum habet. In ea enim nunquam reperitur tanta concordia quin dissensionibus quibusdam sit permixta. Vgl. hiezu das Gutachten der Jenensischen Facultät über den consensus repetitus in Calov historia syncretistica p. 1008 ff.

einen Irrthum bezeichnet die Gnadenmittel in die Definition der Kirche aufzunehmen. Sie glauben, daß den Gnadenmitteln in Beziehung auf die Kirche nicht ihre volle Würde zugestanden wird, wenn man sie blos als Erkennungszeichen, daß da und dort Gläubige vorhanden seien, betrachtet wissen will. Wort und Sacrament sind nicht blos Lebensäußerung der Gläubigen, sondern sie bilden den heiligen Lebensgrund, aus dem die Kirche, als die Gemeinschaft der Gläubigen, immerfort erzeugt und geboren wird; und so gehören sie zum Wesensbestand der Kirche. Es kann Kirche ohne Wort und Sacrament gar nicht gedacht werden. Daher erscheint es auch als völlig richtig, die Kirche zu definiren als die um Wort und Sacrament sich schaarende Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen. Es sind damit die beiden Seiten an der Kirche, die innere und die äußere, deren keine von unwesentlicher Bedeutung ist, bezeichnet. Denn die Kirche ist ebensowohl nach innen Gemeinschaft des Glaubens als nach außen Gemeinschaft am Wort und Sacrament, wobei sich übrigens von selbst versteht, daß die beiden Seiten nicht einander coordinirt werden sollen (principaliter societas fidei), sondern daß die eine (äußere) als zu der andern im dienstlichen Verhältniß stehend gedacht wird.

Es ist dies ganz dasselbe was etwa Gerhard [1]) mit folgenden Worten ausdrückt: Diverse respectu unam eandemque ecclesiam visibilem et invisibilem dicimus, visibilem ratione societatis externae quae in professione fidei et usu sacramento unu consistit; invisibilem ratione societatis internae, qua in donis spiritus sancti internis quaerenda est.

In der Lehre vom Amt hält sich die Iowa-Synode gleich weit entfernt von romanisirender Ueberspannung, wie von spiritualistischer Verflüchtigung des Amtsbegriffes. Auf der einen Seite hat sie nichts gemein mit jener oben erwähnten buffaloischen Steigerung des Amtsbegriffes, nach welchem nicht blos die Verwaltung des Wortes und der Sacramente, sondern auch die Aufrichtung menschlich-kirchlicher

1) Gerhard loci theol. 5, p. 706.

Ordnungen, denen die Gemeinde um des Friedens und der Liebe willen nach göttlichem Rechte zu gehorsamen habe, von Gott übertragen sein soll, und nach welchem die Wirksamkeit der Gnadenmittel wenigstens theilweise vom Amte abhängig gemacht wird. Auf der anderen Seite kann sie auch die Lehranschauung nicht billigen, daß jeder einzelne Christ in seinem geistlichen Priesterthum primärer Weise das Amt besitze und daß erst durch Uebertragung der allen gemeinsamen Rechte auf Einen das öffentliche Amt zu Stande komme, so daß der Pfarrer das allen gemeinsame Recht von Gemeinschafts wegen ausübe. Von einer solchen Uebertragung und atomistischen Ableitung des Amts aus dem geistlichen Priesterthum findet sie nichts in der heiligen Schrift. Sondern, wie ein jeder Christ kraft seines Christenstandes und als ein geistlicher Priester des Herrn berufen ist, an seinem Theil und nach Maaßgabe seines Berufes an der Ausbreitung des Reiches Gottes zu helfen, so glaubt sie auch, daß Christus, der Herr, seiner Kirche den besondern Befehl gegeben habe, Diener des Evangeliums zu bestellen, welche in seinem Namen öffentlich das Wort Gottes zu verkündigen und die Sacramente zu verwalten haben. Das Amt des Wortes und der Sacramente ist der Kirche gegeben immediate et principaliter, das heißt nicht: jedem einzelnen Gliede der Kirche für sich, sondern der Kirche in ihrer Ganzheit, damit sie einzelne Personen damit betraue, welche es im Namen des Herrn und seiner Kirche zu verwalten haben. Der göttliche Inhalt des Amtes aber ist nichts als das Leiten und Weiden der Gemeinde mit Wort und Sacrament; was außerdem dem Amte noch an Berufspflichten beigelegt ist, ist ihm kraft menschlicher, kirchlicher Ordnung nicht aber durch göttliche Stiftung beigelegt.

Bezeichnen wir nun die Stellung, welche die Iowa-Synode in dem eschatologischen Streit einnimmt. Die beiden allerwärts in der lutherischen Kirche sich findenden Anschauungen, welche wir der Kürze wegen als die chiliastische und antichiliastische bezeichnen mögen, sind auch in der Iowa-Synode vertreten. Die Synode hat nicht etwa eine Synodallehre aufgestellt, in welcher alle Glieder einig sein müßten;

sondern, im Gegentheil, da sich über diese Fragen bis dahin noch kein einmüthiger consensus in der lutherischen Kirche ausgebildet hat, so gestattet sie den beiden Anschauungen in ihrer Mitte Raum, sofern sie nur die von dem 17. Artikel der Augsburger Confession gezogenen Grenzlinien nicht überschreiten.

Diejenigen in ihrer Mitte, welche der Anschauung huldigen, welche man nun einmal die chiliastische zu nennen beliebt, hegen die Ueberzeugung, daß Röm. 11 und andre Stellen der Schrift von einer noch bevorstehenden solennen Bekehrung Israels zu verstehen seien; ferner, daß, so wohlbegründet auch die Ueberzeugung unsrer alten Kirchenlehrer von dem antichristischen Charakter des Papstthums gewesen ist und so wenig zu leugnen ist, daß das Papstthum eine großartige Entfaltung des Antichristenthums ist und für jedes einigermaßen hell sehende Auge seine antichristische Art nicht verleugnen kann, gleichwohl in dem Papstthum nicht die volle schließliche Erfüllung der Weissagungen vom Antichrist vorhanden ist, sondern daß das Antichristenthum auch über das Papstthum hinaus noch eine Entwicklung habe, die wir in unsern Tagen großartiger als je wahrnehmen und daß das Geheimniß der Bosheit desto mehr reif wird, je näher das Ende kommt und daß es nach der Weissagung der Schrift schließlich in einer Person, dem Antichrist κατ' ἐξοχήν, seinen höchsten Gipfel und Abschluß erlangt.

Was die Lehre vom tausendjährigen Reich anlangt, so enthalten sie sich geflissentlich aller näheren Beschreibungen des Zustandes dieser Periode der göttlichen Reichsgeschichte und gehen nicht weiter, als sie durch die einfachen Bestimmungen des 21. Kapitels der Offenbarung Joh. geführt werden, indem sie dessen sich klar bewußt sind, daß sich gerade auf dem verhältnißmäßig dunkeln Gebiete der prophetischen Theologie in besonderm Grade Bescheidenheit und Nüchternheit vor allem geziemt, damit nicht dem Spiel der Phantasie Raum gegeben werde. Sie halten daran fest, daß nach dem einfachen schlichten Verständniß von Apoc. 20 ein tausendjähriges Reich gelehrt wird, welches auf den Sturz des antichristischen Reiches folgen soll und welches nur in Widerspruch mit dem ganzen Context jener Stelle und mit allen Thatsachen der Geschichte in die hinter uns liegende Vergangenheit gesetzt werden kann. Weil aber die biblische, nüchterne Lehre eines Milleniums oftmals durch den Zusatz von allerlei ungesunden und schwärmerischen Elementen verzerrt und verunstaltet wurde und weil auch in der Gegenwart keineswegs alle in der Kirche sich vorfindenden eschatologischen Anschauungen von diesen Elementen ganz frei sind, überhaupt ein Misbrauch der Lehre vom tausendjährigen Reich nahe liegt, so halten sie es für ihre ebenso wichtige als heilige Pflicht, von ihren eschatologischen Vorstellungen alle dergleichen unreine Elemente ferne zu halten. Sie haben deshalb ebensowohl, um die nöthigen Grenzlinien zu ziehen, als um allerlei ihnen zur Last gelegte, ungerechte Beschuldigungen abzuweisen, sich in einem Synodalbericht der Iowa-Synode in folgender Weise über den in Rede stehenden Punkt erklärt: „Was ihre Anschauung von den streitigen Lehren selbst anlangt, so halten sie sich ferne von allen schwärmerischen Vorstellungen, die sich wohl oftmals mit dem Chiliasmus verbunden haben: sie verwerfen jede Lehre vom tausendjährigen Reich, nach welcher das geistliche Reich des Herrn in jener Zeit zu einem äußern, irdischen, weltlichen Reich würde, jede Lehre, nach welcher die Kirche in jener Zeit nicht wesentlich und vornemlich Glaubensgemeinschaft wäre, — jede Lehre, nach welcher angenommen wurde, daß in jener Zeit Gott die Menschen einen andern Heilsweg führte, eine andre Heilsordnung, andre Gnadenmittel gebrauchte, als in der gegenwärtigen neutestamentlichen Zeit des Heils, — jede Lehre, nach welcher Gott die Menschen in jener Zeit anders selig zu machen suchte, als durch die Predigt von Buße und Glauben, — jede Lehre überhaupt, nach welcher für jene Zeit ein andrer Grund des Heils und ein andrer Weg der Heilsordnung angenommen wurde, als für die Gegenwart. Sie verwerfen die Richtung jener Schwärmer, welche ihre Hoffnung auf ein zukünftiges Herrlichkeitsreich setzen, weil sie mit dem gegenwärtigen, unsichtbaren Wirken des Herrn, mit der Kreuzes- und Niedrigkeitsgestalt der Kirche in der Gegenwart und

dem Weg des Glaubens nicht zufrieden sind, den Gott seine Heiligen im ganzen neuen Testament und bis ans Ende der Tage führt. Sie verwerfen jede Lehre von den letzten Dingen, welche mit der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, der Heilsordnung, den Gnadenmitteln, dem Wesen der Kirche als einer Glaubensgemeinschaft in Widerspruch stünde. — Sie bleiben mit ihrer Lehre von den letzten Dingen streng innerhalb der von der Augsburger Confession gezogenen Grenzlinien. Wenn in der Augsburger Confession die Lehre verworfen wird, daß vor der Auferstehung der Todten eitel Fromme und Heilige ein weltlich Reich haben, und alle Gottlosen vertilgen werden, so verwerfen auch sie entschieden jede Lehre, welche mit den hier aufgestellten Bestimmungen in Widerstreit steht [1])."

Uebrigens ist hier die Bemerkung am Platz, daß die Glieder der Iowa-Synode diese Streitfragen grundsätzlich nicht auf die Kanzel bringen, noch in der Gemeinde ihre Anschauung auszubreiten suchen, weil sich über diese Fragen dermalen noch kein Consensus in der lutherischen Kirche herausgebildet hat und weil es sehr subtile theologische Fragen sind, welche vor das Forum der Theologen gehören.

Ist nun im Bisherigen schon eine Reihe von Unterschieden angegeben worden, durch welche sich die Iowa-Synode ebensowohl von der Buffalo- als der Missouri-Synode unterscheidet, so liegt doch die eigentliche Hauptdifferenz tiefer, nemlich in der Iowaischen Lehre von den offnen Fragen, welche besonders von der Missouri-Synode toto pectore perhorrescirt wird. Die Iowa-Synode behauptet nemlich, daß die zwischen ihr und der Missouri-Synode vorhandenen Differenzen, wie wir sie im Obigen schilderten, kein solches Gewicht haben, daß um ihretwillen die brüderliche und kirchliche Gemeinschaft aufgehoben werden müßte. Diese Differenzen betreffen ja nur einzelne theologische Fragen von verhältnißmäßig untergeordneter Bedeutung, nicht aber den Grund des Glaubens und den Weg zur Seligkeit. Es wird von der Iowa-Synode nicht behauptet, daß diese Differenzen

1) Synodal-Bericht der Synode von Iowa 1864.

ganz gleichgiltig seien, oder daß man den Streit darüber ganz aufgeben solle. Sie will nur, daß der Streit nicht in gehässiger, sondern in brüderlicher Weise geführt werde, auch nicht so, als ob es ein Streit wäre über Glaubensartikel, von denen Heil und Seligkeit abhänge, da es doch nur ein Streit über Stücke der theologischen Erkenntniß ist, welche von dem Mittelpunkt des seligmachenden Glaubens ziemlich weit ab liegen. Was hat es mit dem seligmachenden Glauben zu thun, ob man die Gnadenmittel in die Definition der Kirche aufnimmt, oder ob man sie draußen läßt, ob man eine noch zukünftige Bekehrung Israels annimmt oder sie leugnen zu müssen glaubt, ob man Apoc. 20 als schon erfüllt ansieht oder die Erfüllung noch in der Zukunft erwartet? Man kann in diesen Fragen verschiedner Meinung sein, ohne daß deshalb das brüderliche Verhältniß abgebrochen und die kirchliche Gemeinschaft aufgehoben werden müßte. Allein gerade diese Gesinnung der Iowa-Synode wird von der Missouri-Synode mehr als irgend etwas anderes aufs Heftigste angefeindet. Das sei, wird gesagt, nichts anderes, als der „moderne Unions- und Schaukelgeist, welcher falscher Lehre Raum und Vorschub leiste." Die „Iowaische Friedensliebe" wird mit bittrem Hohn überschüttet, die „irenischen Bestrebungen" jener Synode als ein „Unionismus schlimmster Art" gebrandmarkt, die dargebotene Friedenshand stolz und übermüthig zurückgewiesen. Es wird in stereotyper, immer sich gleich bleibender Weise so argumentirt: Die Lehre ist der Himmel, das Leben die Erde. Im Leben kann man etwas nachsehen, in der Lehre gar nichts. In der Lehre muß vollständige Uebereinstimmung herrschen, nicht blos in den Artikeln des Glaubens, nicht blos in den kirchlich fixirten Lehren, sondern auch in jeglichem noch so untergeordneten Stück einer Lehrfrage. Das dogmatische System in seiner ganzen Ausführung wird unter dem Namen der „reinen Lehre" zusammengefaßt und wer nun in irgend einem Stücke, es sei in der Frage vom Sonntag oder vom Antichrist oder in irgend einem andern Punkte nicht ganz genau nach der missourischen Schablone lehrt, der ist von der „reinen Lehre" abgewichen und wenn er bei

seinem Irrthum verharrt, ist ihm „die Bruderhand und die kirchliche Gemeinschaft zu versagen [1])." Denn „wenn die Glocke einen auch noch so kleinen Sprung bekommen hat, ist die ganze Glocke verdorben", „wenn der Ring der göttlichen Lehre an einer Stelle durchbrochen ist, ist der ganze Ring zerbrochen". Darum ist j gliche Verschiedenheit in irgend einem Stück der Lehre kirchentrennend und in keiner Lehrfrage können zwei Anschauungen neben einander geduldet werden.

Der Iowa-Synode ist es natürlich nicht schwer hierauf zu antworten. Wenn dieser Grad der Uebereinstimmung, nicht blos in den Artikeln des Glaubens, sondern in jedem Theilchen des dogmatischen Systems als zum Bestand der Kirche erforderlich erklärt wird, dann gibt es keine lutherische Kirche, dann hat es nie eine gegeben. Denn eine solche Uebereinstimmung aller Theologen in allen theologischen Fragen, hat es seit der Apostel Zeiten nie in der Kirche gegeben. Einheit im Bekenntniß, Einheit in den kirchlich fixirten Artikeln hat die lutherische Kirche jederzeit für genügend erkannt. Nie ist es ihr eingefallen dieses Maaß der Uebereinstimmung, welches die Missouri-Synode fordert, zur conditio sine qua non der kirchlichen Gemeinschaft zu machen. So sehr auch die Missouri-Synode den Satz Gerhard's verdammen mag, daß sich nur eine fundamentale Einheit in der streitenden Kirche finde, wenn auch in minder wichtigen Stücken der Lehre noch einige Meinungsverschiedenheit bleibe, so behält dieser Satz doch seine immerwährende Geltung. Es ist überhaupt gar nicht abzusehen, wie anders als mit Anwendung jenes Gerhard'schen Satzes eine Kirche bestehen sollte. Die Behauptung daß jegliche Meinungsverschiedenheit, ohne Rücksicht darauf, ob dieselbe Hauptlehren der Kirche oder theologische Nebenfragen und Lehren von relativ untergeordneter Bedeutung betreffen, muß consequent durchgeführt zu völliger Zertrümmerung und Zerbröckelung der Kirche dienen. Es ist ja keine Frage, daß es die heilige Pflicht der Theologie und der Kirche ist, wohl darauf zu achten, daß nicht eine Laxheit in der Beurtheilung wichtiger Lehrunterschiede einreiße, welche Laxheit kirchenzerstörend wirken müßte. Aber nicht minder kirchenzerstörend muß auch der Grundsatz wirken, daß jegliche Art von Lehrverschiedenheit kirchentrennend sei. Möchte es doch unsern missourischen Brüdern gegeben sein, den Sinn sich anzueignen, den Münkel [1]) unlängst ausdrückte, als er von den Unterschieden der Iowa- und Missouri-Synode redet: „Es wäre zu wünschen, daß wenigstens die Trennung der Iowa-Synode von der Missouri-Synode aufgehoben würde, wenn auch die Iowa-Synode mit ihrer Eigenthümlichkeit neben der Missouri-Synode fortbestünde. Gegensätze sind der Kirche zu ihrem Fortschritt stets heilsam, und die Einförmigkeit kein Segen. Dagegen ist ein Bruderkrieg verderblich, wenn er bis zur Sacramentsverweigerung fortgeht. Nur wesentliche Abweichungen von der Lehre und dem Bestand der Kirche können eine Kirchentrennung rechtfertigen; aber man sei darin weder zu nachsichtig, noch überspanne man den Bogen. Risse entstehen leicht und verfestigen sich leicht. Danach sind sie schwer zu heilen." Wie gern würde die Iowa-Synode, selbst durch irgend welche Opfer, so weit es nur ohne Verletzung des Gewissens möglich wäre, den vollen kirchlichen Frieden mit der trotz ihrer überspannten Exclusivität von ihr hochgeschätzten Missouri-Synode zu erlangen suchen. Aber, selbst wenn sie in allen erwähnten Lehrdifferenzen durchaus mit der Missouri-Synode übereinstimmen würde, würde sie es für einen schweren Verrath an der lutherischen Kirche achten, diese Differenzen zu kirchentrennenden zu machen nnd mit all den Theologen und Lehrern, welche hierin einer andern Ueberzeugung folgen, die kirchliche Gemeinschaft aufzuheben. Es ist ihr auch nicht im Geringsten zweifelhaft, daß die Missouri-Synode mit der von ihr auch praktisch geltend gemachten Anschauung, daß jegliche Art von Verschiedenheit in irgend einem auch minder wichtigen Punkt der Lehre kirchentrennend sei, in schneidenden Widerspruch zu der

1) Vgl. z. B. Lehre und Wehre 1860 S. 40.

1) Münkel, „Neues Zeitblatt" 1866 Nr. 33.

lutherischen Kirche aller Zeiten tritt. Gerade auch von der lutherischen Kirche der Reformationszeit gilt ganz unbedingt der oben mitgetheilte, von Missouri angegriffene Satz Gerhards.

Die Iowa-Synode hat eine Anzahl der namhaftesten lutherischen Theologen Deutschlands und Rußlands um ein Gutachten über die von ihr eingenommene kirchliche Stellung ersucht, und es freut mich sagen zu können, daß sie, so sehr auch ihre Anschauungen über die einzelnen dogmatischen Fragen differiren mögen, doch sämmtlich entschieden darin übereinstimmten, daß die im Obigen kurz angedeuteten Differenzen zwischen der Iowa- und der Missouri-Synode keineswegs als kirchentrennend zu betrachten seien, oder als solche behandelt werden dürften.

Wir haben nun nur noch die beiden scandinavischen Synoden, die norwegisch-lutherische und die schwedische Augustana-Synode zu besprechen.

Die Zahl der scandinavischen Einwanderer ist eine sehr große und viele Tausende — man sagte, daß es in den letzten Jahren durchschnittlich 15,000 waren — landen jährlich an den Ufern Amerikas. Es gereicht uns deshalb zur großen Freude zu sehen, wie die beiden scandinavischen Synoden in raschem Wachsthum begriffen sind, obgleich die Zahl der Arbeiter noch lange nicht dem schreienden Bedürfniß der scandinavischen Bevölkerung Amerikas entspricht und viele Gemeinden wegen Mangel an Pastoren nur sehr kümmerlich bedient werden können.

Im Jahre 1839 begann die Einwanderung von Norwegen und 1852 wurde die norwegische Synode gegründet, welche damals aus 7 Pastoren bestund, seitdem aber auf 40 Prediger anwuchs. Einige Zeit nach Gründung der Synode traten sie mit der Missouri-Synode in engere Verbindung. Wir freuen uns der kräftigen, gesegneten Arbeit dieser lieben Männer, welche die reine Lehre der lutherischen Kirche unter ihrem oft sehr verkommenen Volke mit großem Eifer und rühmlicher Treue ausbreiten, von Herzen. Doch können wir es nicht bergen, daß wir — so sehr wir der persönlichen

Frömmigkeit vieler ihrer Glieder und ihrem Eifer für die lutherische Kirche alle Anerkennung zollen — gar manches an ihrem kirchlichen Leben finden, das uns mit rechter Betrübniß erfüllen muß. Es ist das der exclusive Sinn und Geist, der immer mehr in der Synode um sich greift und der jede, auch die kleinste Verschiedenheit der von der ihren etwas abweichenden kirchlichen Richtung zu einer kirchentrennenden Ketzerei stempelt.

Nachdem die ersten Glieder der Synode sich von manchen ihnen anklebenden grundtvigianischen Irrthümern gereinigt hatten, schlossen sie sich immer enger an die missourische Richtung an und gingen so vollständig in den missourischen Sinn und Geist ein, daß sie als mit der Missouri-Synode absolut eins betrachtet werden können. Es kann deshalb, was von dieser norwegischen Synode gesagt werden wird, als eine Fortsetzung der Beschreibung der missourischen Richtung betrachtet werden. Es trat die exclusiv missourische Gesinnung der norwegischen Synode, ihre Herbigkeit gegen jeden nur irgendwie von der missourischen Richtung einigermaßen abweichenden Standpunkt bald mit solcher Schärfe hervor, daß eine Entfremdung zwischen der amerikanisch-norwegischen Synode und der heimathlichen norwegischen Kirche eintrat und die kirchliche Verbindung zwischen hüben und drüben fast ganz aufhörte. Die in Christiania erscheinende „Norsk Kirketidende" warf der norwegischen Synode vor: „sie mache den Prof. Walther zu ihrem Papst", „die Vergötterung Walthers gehe ins Unglaubliche", die ganze norwegische Synode „sei nur ein Anhängsel an den Papststuhl der Missouri-Synode."

Um das harte Urtheil der „Norsk Kirketidende" richtig verstehen und würdigen zu können, ist es freilich nöthig, den Standpunkt der norwegischen Synode etwas näher kennen zu lernen.

Die norweg. Pastoren, sofern man nemlich ihre „Kirkelig Maanedstidende" als den correcten Ausdruck ihrer Gesinnung betrachten darf [1]),

1) Ich muß hier aber zur Steuer der Wahrheit auch bekennen, daß ich manche einzelne norwegische Pastoren kennen lernte, welche ächt lutherische Nüchternheit besaßen und von überspanntem Zelotismus ganz frei waren.

machen Ernst mit dem Satz Missouris, daß jegliche Art von Lehrverschiedenheit kirchentrennend sei. Sie tragen kein Bedenken, mit all denen, welche nicht ganz und vollständig die missourischen Anschauungen theilen, vollkommen zu brechen und das Band der kirchlichen Gemeinschaft mit ihnen zu zerschneiden. Mehrmals ist in ihrer „Kirkelig Maanedstidende" eine Umschau über das ganze Gebiet der sog. lutherischen Kirche gehalten worden, aber immer war das Resultat: sie sind alle zumal abgewichen, — nur die Missouri-Synode ist rechtgläubig. Vor allem in Deutschland ist nach ihrer Anschauung die lutherische Kirche gänzlich verödet und verfallen. „Wo einst des Herrn Stimme so deutlich und voll, strafend, ermahnend, tröstend und lockend auf den Universitäten verkündet wurde von Luther und den Mitreformatoren, von einem Chemnitz, einem Andreä, einem Joh. Gerhard, einem Heshus und andern, und auf den Predigtstühlen von Tausenden von evangelischen Zeugen, da sehen wir nun die Gesammtheit der berühmtesten Universitätslehrer den Götzen auf den Höhen opfern. Mit äußerst wenigen Ausnahmen weichen alle gegenwärtigen berühmtesten Universitätslehrer Deutschlands von der Schrift und der Kirchenlehre in einem oder dem andern Lehrstück ab, wie Hofmann, Thomasius, Delitzsch, Kahnis, Luthardt, Hengstenberg, Kliefoth u. A." Die Irrlehren, die diesen und andern sich confessionell nennenden lutherischen Theologen zur Last gelegt werden, werden in folgender Weise aufgezählt: Sie lehren falsch „von der Inspiration der heiligen Schrift, von Christi beiden Naturen, von der Genugthuung, vom natürlichen Verderben des Menschen, von der Rechtfertigung durch den Glauben, von der geistlichen Natur des Reiches Christi, vom Kirchenregiment, von den Gnadenmitteln, von der Gnadenzeit, von der Auferstehung und vom Gericht." Die einzelnen Theologen Deutschlands müssen Revue passiren, die „alle mehr oder weniger gegen die lutherische Kirchenlehre ist." Huschke, Besser, Nagel mit ihren papistischen Grundsätzen, „der Papststuhl zu Breslau", „ein ditto zu Neu-Ruppin unter der Decke des lutherischen Priesterrocks." Hofmann, welcher falsche Lehre von der Versöhnung und der

Rechtfertigung durch den Glauben führe, und der „das Christenthum zu staatsauflösenden politischen Parteiinteressen gebrauche" und von dem man gewiß bald hören werde, daß er mit der Partei Schenkels ein Bündniß geschlossen habe; Thomasius mit seiner ketzerischen Lehre von der Person Christi und „seinen abscheulichen Irrthümern und gotteslästerlichen Reden" über die Sacramente; Delitzsch, welcher Chiliast sei, Pistorius wird auch in diese Reihe gestellt; ferner Löhe, der auf dem Weg nach Rom sei und chiliastische Reisen mache, Luthardt, der die Lehre von der natürlichen Verderbtheit des Menschen leugne und lehre, daß ein Heide das Gesetz erfüllen könne, Harms (der Heimgegangene) „mit seiner ganz unevangelischen Gesetztreiberei, seiner wunderlichen Lehre von Himmel, Hölle und Höllenfahrt, einer groben fleischlichen Lehre vom ewigen Leben (in seiner Postille), und mit seiner unrichtigen Lehre von der kirchlichen und weltlichen Macht"; ferner „der stark romanisirende" Kliefoth, Hengstenberg, „an dem die bittersten Feinde der lutherischen Kirche ihren kräftigsten Bundesgenossen haben", u. s. w. Man dürfe blos die Bücherrecensionen (!) in Guericke's Zeitschrift lesen, um zu sehen, wie „wirklich Wenige den kostbaren Schatz des reinen Evangeliums, die reine lutherische Kirchenlehre in der gesunden Form der Lehre bringen." Auch die außerdeutschen Länder werden in ähnlicher Weise besprochen. In Schweden finden sie gar nichts Gutes. Von Norwegen urtheilen sie: „wir können nicht verhehlen, daß die Hauptrichtung, welche am deutlichsten in unserm Vaterland hervortritt (z. B. in der Norsk Kirketidende von Christiania) der Indifferentismus der Zeit, die falsche Toleranz und Gleichgiltigkeit gegen die reine Wahrheit ist. In Dänemark könne man zweifelhaft sein, ob man noch den Namen luth. Kirche anwenden könne. In Amerika gebe es wohl viele sog. luth. Synoden, aber oft sei der Name das einzige, was sie von der luth. Kirche haben. Die General-Synode ist ja eine offenbar unirte Gemeinschaft, während die Iowa-Synode die Theologie des deutschen Pfarrer Löhe repräsentirt und die Buffalo-Synode auf einem andern Weg fast bis nach Rom geht. „Doch gibt es — und das ist jedes-

mal das Resultat der ganzen Wanderung über die luth. Welt — eine Synode, welche rechtgläubig ist in allen Stücken, die Missouri-Synode. Das Organ der norwegischen Synode will wohl gelten lassen, daß es in Deutschland schon noch einige (nogle) rechtgläubige Prediger gebe, allein sie seien nur „eine Stimme in der Wüste" (som en Røst i Orkenen). Es gäbe noch „einige Wächter auf den Mauern": außer Lic. Ströbel und Brunn glauben sie noch Münkel und Harleß nennen zu können. In neuerer Zeit scheinen sie auch, etwas schüchtern, P. Diedrich und seine Freunde dahin rechnen zu wollen, welche sie etwa ein Jahr zuvor als „ein ditto Papststuhl unter der Decke des lutherischen Priesterrocks" bezeichnet hatten. Doch hoffen sie, daß es jetzt mit Deutschland besser gehen werde, denn neulich sei in der Guericke'schen Zeitschrift von einem deutschen Pfarrer in einem langen Artikel auf die Missouri-Synode hingewiesen worden: es werde dort auch sehr ermahnt, daß die gelehrten deutschen Professoren doch ja recht fleißig die missourischen Synodalberichte studiren möchten, damit sie „einen kleinen Begriff von lutherischer Theologie bekämen" (san künde de san lidt Greb pan luthersk Theologi). „Ja wir hoffen zu Gottes Gnade, heißt es dann, daß diese kleinen Lichtfunken einen helleren Tag für unsere liebe lutherische Kirche in Deutschland verkündigen [1])."

Wenn die Sache nicht so furchtbar ernst wäre, könnte man sie komisch nennen.

Wir machen für diese ganze Anschauung freilich nicht zunächst die norwegischen Brüder, sondern vielmehr die Missouri-Synode verantwortlich, deren nur allzulernbegierige Schüler die Norweger sind. Denn das ist die missourische Anschauung von der lutherischen Kirche der Gegenwart. Es ist nicht etwa eine Hyperbel, sondern eine nüchterne Fixirung des nackten historischen Thatbestandes, wenn wir behaupten, daß nach missourischer Anschauung in der Missouri-Synode

1) Die obigen Aeußerungen sind genommen aus „Kirkelig Maanedstidende" 1864 S. 203 ff. 1866 S. 151 ff. 1862 S. 302.

und in der Diaspora der vereinzelten da und dort lebenden Christen, welche in allen Stücken missourisch gesinnt sind, die lutherische Kirche besteht. Mit dem stephanistischen Satz: „die Kirche wandert aus" fing die Geschichte der Missouri-Synode an; eine in manchem Betracht ähnliche Gesinnung ist es, wenn nun von der unbedingten Zustimmung zu jedem missourischen Satz die Zugehörigkeit zur lutherischen Kirche abhängig gemacht wird. Jede Verschiedenheit in irgend einem Stück der Lehranschauung halten die Missourier für kirchentrennend. Mit demjenigen, der in irgend einem Stück von der missourischen Anschauung abweicht, erkennen sie keine Abendmahlsgemeinschaft an, sondern kündigen ihm die kirchliche Gemeinschaft auf [1]). Mit kaltem Blut zerschneiden sie das Band, das sie mit der übrigen, nicht missourischen, lutherischen Kirche verbindet. Mit hohem Muth legen sie die Hand auf die Brust und sprechen: Wir haben die reine Lehre und wer nicht ist ganz wie wir, der ist kein Lutheraner. Mit ruhiger Ueberlegung reißen sie den heiligen Tempel der luth. Kirche zusammen um an seiner Statt eine missourische Kirche aufzurichten.

1) In Deutschland konnten die Missourier, weil sie eben in Amerika sind und in Deutschland die Bande der Staatskirchen alles zusammenschließen, ihre Grundsätze bis jetzt nicht praktisch in Anwendung bringen, obwohl ihr bereitwilliges Entgegenkommen, als vor einigen Jahren eine Partei in der Gemeinde des P. Lasius in Berlin sich an die Missouri-Synode wandte, zur Genüge zeigt, wie sie auch dazu nicht übel Lust hätten. Dagegen ist ihnen die praktische Anwendung ihrer Grundsätze in den freikirchlichen Verhältnissen Amerikas leicht möglich. Wo in irgend einer nicht ganz und gar missourisch gebildeten Gemeinde sich etliche missourisch gesinnte Leute finden, glauben sich die Missourier, wenn die bestehende Gemeinde im Uebrigen noch so entschieden lutherisch sein mag, berechtigt, eine Gegengemeinde zu errichten. Ja wenn in irgend einer lutherischen Gemeinde, welche nur eben nicht zur Missouri-Synode gehört, einzelne Leute sich finden, die um irgend eines Grundes willen unzufrieden sind, etwa weil sie um einer Sünde willen gestraft worden waren, so brauchen dieselben blos zu sagen, sie treten um der Lehre willen aus, um sofort von den Missouriern mit offnen Armen aufgenommen und mit einem Pfarrer versehen zu werden, wie ein jüngst vorgekommener Fall, der in Löhes „Kirchlichen Mittheilungen" im v. J., documentarisch belegt, von mir beschrieben wurde, recht anschaulich illustriren kann.

Doch wir kehren zur Beschreibung der norwegischen Synode zurück. Sie kam auf der einen Seite mit der heimathlichen norwegischen Kirche und auf der andern Seite mit der sprachverwandten Augustana-Synode in Conflict.

Wir berühren zuerst das Verhältniß der norwegischen Synode zu der heimathlichen norwegischen Kirche.

Das Organ der hiesigen norwegischen Synode hat besonders gegen die in Christiania erscheinende „Norsk Kirketidende", welche wohl von den dortigen Universitätslehrern herausgegeben wurde, jedenfalls den Standpunkt der dortigen theologischen Fakultät vertritt und welche, wie wir von der „Kirkelig Maanedstidende" selbst belehrt werden, in manchen Kreisen als hyper-lutherisch und exclusiv verschrieen ist, einen heftigen Kampf geführt. Unter dem, was die „Kirk. Maanedstidende" der Facultät in Christiania resp. der Norsk Kirketidende als ein Zeichen unlutherischer Gesinnung vorwirft, wird dort aufgezählt: 1) daß dieselbe in der Frage von der Laienwirksamkeit der norwegischen Synode wohl Recht gab, aber sie wegen ihrer allzuherben Stellung gegen die Augustana-Synode in diesem Punkte tadelte. 2) Daß sie behauptete, in dem 17. Artikel der Augsburger Confession sei nicht aller und jeder Chiliasmus, sondern nur der schwärmerische verworfen, hingegen stehe eine nüchterne biblisch-reale Auffassung der Weissagungen nicht mit dem Bekenntniß der lutherischen Kirche in Widerspruch. 3) Daß sie der norwegischen Synode sclavische Abhängigkeit von der Missouri-Synode vorwarf. 4) Daß sie die exclusive Stellung derselben in der Frage vom Verhältniß des Worts und der Sacramente misbilligte. 5) Daß sie der norwegischen Synode vorwarf, daß dieselbe die Symbole über die Schrift stelle und noch mehr fordere als die Symbole (z. B. die Verwerfung auch des bibl. Chiliasmus). Was aber 6) die norwegische Synode vor allem der Facultät in Christiania und der Norsk Kirketidende vorwirft und worüber sie sie am allerhärtesten angreift, ist, daß jene „offene Fragen" (aabne Spörgsmal) anerkennt. Die Kirkelig Maanedstidende erklärt, daß sie vor nichts mehr Abscheu habe, als vor dieser in der Kirchenzeitung

von Christiania ausgesprochenen Anschauung, von welcher sie folgende „jämmerliche" Ausdrücke, mit Anführungszeichen versehen, dem allgemeinen Unwillen und Abscheu preisgegeben wissen will, als: daß es „offene Fragen" gebe, da man „abweichende Anschauungen dulde, obwohl man selbst ihnen nicht huldige", da man sich über etwas „wohl eine abgeschlossene Anschauung bildet, aber sie als ein Problem hinstellt", da einer erklärt, „er habe sich noch keine abgeschlossene Anschauung über den Chiliasmus gebildet, er stelle ihn aber als ein Problem hin", es gebe etliche Punkte „da die kirchliche Entwicklung noch nicht abgeschlossen sei", oder da die Kirchenlehre „noch nicht fixirt sei" u. dgl. Von solchen und dergleichen Reden urtheilt die Kirkelig Maanedstidende „sie seien eine schändliche Verspottung Gottes und seines Wortes"; dieselben hätten ihren Grund „in der alten Papstlüge oder Teufelslüge, daß man meint, die Schrift sei nicht klar in allem, was wir glauben und lehren sollen und daß deshalb die Wahrheit nicht in allen Stücken bestimmt sei." Das Formalprincip der lutherischen Kirche werde durch die bekämpfte Anschauung umgestoßen. „O Antichrist!" ruft deshalb die Kirkelig Maanedstidende gegenüber der Norsk Kirket. und ihren offnen Fragen aus. Die Behauptung, daß es „offne Fragen" gebe, d. h. solche, wo man ohne die Kirchengemeinschaft aufzuheben, verschiedene Meinungen neben einander dulden kann, wird als der allerschwerste, alle andern Irrlehren weit überwiegende Irrthum betrachtet und dieser Irrthum als der eigentliche Krebsschaden der Universität Christiania und der ganzen norwegischen Kirche bezeichnet. „Schlimmer als alle diese Irrthümer ist doch die Weise, wie, so wie es scheint, eine große Mehrheit die Sache ansieht. Man betrachtet sie als berechtigte Meinungen und Anschauungen, welche man, wenn man ihnen auch nicht zustimmen könne, doch achten und respectiren müsse theils um der Personen willen, theils auf Grund der religiösen Toleranz und Liberalität." Die hiesigen Norweger wollen zwar nicht leugnen, daß es in ihrer Heimath auch viele einzelne rechtgläubige Christen unter Laien und Predigern gebe, „aber zu gleicher Zeit, sagen sie, können wir nicht

verhehlen, daß die Hauptrichtung, welche am deutlichsten in unserm Vaterlande hervortritt, der Indifferentismus der Zeit, und die falsche Toleranz und die Gleichgültigkeit gegen die reine Wahrheit ist." In Folge der in der norwegischen Synode immermehr einreißenden missourischen Exclusivität, von welcher die „Norsk Kirketitende" sagt, „der Verketzerungsgeist der Synode gehe ins Unglaubliche" „sie gefalle sich im Verketzern", kam es denn auch, daß die kirchliche Verbindung zwischen der heimathlichen und der amerikanisch-norwegischen Kirche fast ganz aufhörte, daß selten ein norwegischer Candidat herüberkommt, um in die Synode einzutreten, und dort, wie die K. M. klagt, „im Vaterland Gleichgültigkeit, ja bei Einzelnen auch Unwille gegen uns erwacht zu sein scheint [1])." Mit tiefer Wehmuth, wir gestehen es, sehen wir hier ein Beispiel, zu welch trauriger Zerklüftung die missourische schroffe Anschauung führen würde, daß jegliche doctrinelle Verschiedenheit die kirchliche Gemeinschaft aufhebe.

Noch haben wir das Verhältniß der norwegischen Synode zur Augustana-Synode in einigen Worten zu veranschaulichen. Die Augustana-Synode, welche dem größern Theil nach aus schwedischen Gemeinden und Pastoren besteht, welchen jedoch auch eine Anzahl norwegischer Gemeinden und Pastoren beigetreten sind, zählt ebenfalls schon an 40 Pastoren, welche, soweit ich nach dem mir vorliegenden Material urtheilen kann, im frommen gläubigen Sinn an der Auferbauung der lutherischen Kirche arbeiten und mit rechtem christlichen Ernste in ihren Gemeinden wirken. Aus all dem, was ich von ihnen bis jetzt gelesen habe, weht der Geist einer lautern, kindlichen Frömmigkeit. Leider waren die ersten wenigen schwedischen Pastoren und Gemeinden 1851 zur Synode von Nord-Illinois getreten und hatten durch ihren Anschluß an die unirte General-Synode gerechten Anstoß gegeben, welcher auch dadurch nicht beseitigt wurde, daß sie nur mit einer zu Protocoll gegebenen Erklärung eintraten, in welcher es heißt, daß „die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche eine

1) Kirkelig Maanedstidende 1863 Nr. 1—4.

richtige Zusammenfassung des Wortes Gottes enthalten, weshalb wir sie erklären und annehmen als unsern Glaubens- und Lehrgrund nächst der heiligen Schrift"; denn die Verbindung mit der Union wird auch durch dieses Bekenntniß um nichts besser gemacht. An der (zur General-Synode gehörenden) „Universität" in Springfield, Ills. wurde 1857 eine scandinavische Professur errichtet. Aber schon 1860 verließ Prof. Ebsjörn mit den schwedischen Studenten die Anstalt in Springfield wegen der dort herrschenden unionistischen Gesinnung, und es wurde in demselben Jahr die Augustana-Synode gebildet. Wir freuen uns aus dem Munde der schwedischen Brüder das Bekenntniß zu hören, daß sie in Folge ihrer Verbindung mit den generalsynodlichen Lutheranern wol viel Streit und Kummer hätten ausstehen müssen, daß sie aber gleichwohl großen Nutzen davon gehabt hätten, denn, sagen sie, „wir lernten auch unsre Kirche, und ihre Lehre und Bekenntniß höher schätzen [1])."

Die Augustana-Synode hat sich auf die sämmtlichen symbolischen Bücher der lutherischen Kirche gestellt. Bei der Ordination wird der Candidat gefragt: „Erkennt ihr, daß die heilige Schrift als Gottes geoffenbartes Wort ist die einzige unfehlbare Regel und Richtschnur für Glauben und Leben der Menschen und bekennt und haltet ihr fest zunächst die drei ältesten Symbole, sowie auch die Unveränderte Augsburgische Confession, als eine kurze aber wahre Zusammenfassung der christlichen Hauptlehren, verstanden in Uebereinstimmung mit der Entwicklung derselben, welche die übrigen symbolischen Bücher enthalten?" Ich will hier zur Charakterisirung der Augustana-Synode noch eine aus ihrer Mitte kommende Aeußerung über ihren Sinn und ihr Streben mittheilen: „In den schwedischen Gemeinden herrscht Einigkeit und Vertrauen, sowohl zwischen Gemeinden und Lehrern, als auch unter den Amtsbrüdern und auf den Versammlungen derselben, welche abgehalten werden. Die eigentliche Ursache davon ist die Einigkeit in der Lehre und im Geist. Wir haben uns

1) Hemlandet 1863, Nr. 243.

einmüthig und ungetheilt auf das reine evangelische Bekenntniß gestellt, wie es niedergelegt ist in den Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche und alle unsre Prediger wirken, wenn auch mit ungleichen Gaben, doch mit Treue im Dienst des Herrn und predigen, wie wir hoffen, aus eigner Erfahrung das Evangelium der Seligkeit ihren Zuhörern. Eine Sache, welche uns viel Bekümmerniß macht, und worüber wir oft unter Gebet zum Herrn um Licht nnd Weisung mit einander rathschlagen, ist die rechte Handhabung der Kirchenzucht u. s. w. [1])."

Zwischen der norwegischen und schwedischen Synode besteht seit langen Jahren ein heftiger Streit. Leider habe ich in den mir vorliegenden Jahrgängen der schwedischen Zeitung „Hemlandet" — einer politischen Zeitung, welche vom Druckverein der Augustana-Synode herausgegeben wird und in welcher auch die kirchlichen Mittheilungen derselben Platz finden und des Missionsblattes „Det rätta Hemlandet" nichts finden können, daraus ich die von Seiten der Augustana-Synode gegebene Darstellung der Controverspunkt kennen lernen und prüfen konnte und da mir andere Documente der Augustana-Synode, z. B. Synodalberichte, wenn es deren giebt, nicht zugänglich waren [2]), so bin ich genöthigt, mich für die Mittheilungen über diese Streitsache an den von der norwegischen „Kirkelig Maanedstidende" gegebenen Bericht zu halten, obgleich derselbe, man erinnere sich nur an ihre oben erwähnte Schilderung der kirchlichen Zustände in Deutschland, Norwegen, Amerika, in manchen Stücken wohl durch ihre Parteistellung ziemlich gefärbt sein dürfte. Ich werde mich deshalb auch darauf beschränken, die Anklagen der norwegischen Synode kurz zu referiren und des eignen Urtheils mich möglichst zu enthalten. Doch kann ich die Bemerkung nicht unterdrücken, daß ich, wenn es mir auch scheinen will, daß die Norweger in einzelnen Punkten gegen

1) Hemlandet 1864, Nr. 272.

2) Die norwegische Kirchenzeitung der Augustana-Synode, der „norske Lutheraner" erscheint erst seit Kurzem und ist mir noch nicht zu Gesicht gekommen.

die Augustana-Synode sachlich im Rechte sind, doch nimmermehr jene stolze und übermüthige Behandlung der Augustana-Synode gutheißen kann, welche bei den Norwegern freilich aus jener angedeuteten missourischen Grundanschauung fließt.

An einer Stelle der Kirkelig Maanedstidende finde ich folgendes als die Anklagen der norwegischen Synode gegen die Augustana-Synode zusammengestellt: daß sie Personen die Ordination ertheilt haben, ohne daß dieselben einen Beruf von einer Gemeinde in Händen hatten; daß an manchen Orten innerhalb der Augustana-Synode Gebetsversammlungen abgehalten wurden, bei welchen Laien, in einzelnen Fällen sogar außerhalb der Gemeinde stehende Leute auftraten, ferner daß im Gebrauch der Ceremonien „eine wahre babylonische Verwirrung" bei ihr herrsche; daß die meisten Pastoren der Augustana-Synode nur die bedingte Absolutionsformel gebrauchten, endlich, daß sie bei der Taufe weder die Abrenuntiationsformel — da sie die Entsagung als in das Glaubensbekenntniß schon eingeschlossen betrachten — anwendeten, noch auch Taufpathen hätten [1]).

Aus andern Stellen der Kirkelig Maanedstidende ersehe ich, daß vor allem folgende 3 Stücke die zwischen beiden Synoden obschwebenden Controverspunkte sind: die Laienpredigt, die Absolution, das Verhältniß von Wort und Sacrament beim Zustandekommen der Wiedergeburt.

In dem Streit über die Laienpredigt nimmt die norwegische Synode eine gesunde und nüchterne Stellung ein. Während zugestanden wird, daß in Nothfällen, welche wirkliche und nicht vermeintliche Nothfälle sind, von der gewöhnlichen kirchlichen Ordnung wohl abgegangen werden könne, wird als allgemeine kirchliche Regel aufgestellt, daß in geordneten Verhältnissen öffentliche Laienpredigt in gottesdienstlichen Versammlungen nicht zu gestatten sei. Die Christen können ihren Beruf als geistliche Priester im Privatumgang und im häuslichen Kreis ausüben; auch bei Familienfesten, wenn ein größerer

1) Kirkelig Maanedstidende 1861, Nr. 11.

Kreis von Freunden zusammen komme, könne es nicht gewehrt werden, wenn einer ein Wort der Ermahnung und der Belehrung spreche, ebensowenig auch wenn Freunde, welche eine Zusammenkunft zum Zweck gegenseitiger Erbauung veranstalten, sich untereinander von geistlichen und himmlischen Dingen unterhalten; aber es sei nicht zu billigen, wenn in Versammlungen, die man zuvor als gottesdienstliche angesagt hat, einer lehrend auftrete, während die andern schweigen; mit andern Worten, wenn in Conventikeln einer als Prediger auftrete.

Die Glieder der schwedischen Synode scheinen eine weitere Ausdehnung der Laienpredigt zu gestatten und Gebetsversammlungen nicht zu wehren, in denen Laien, auch wo kein eigentlicher Nothfall vorhanden ist, predigend auftreten, wenn nur sonst alle nöthige Vorsicht angewendet werde.

Bei der Absolution gebrauchen, wie die Kirkelig Maanedstidende behauptet, die meisten Personen der Augustana-Synode die bedingte Absolutionsformel, während die Norweger erkennen, daß die Absolution immer unbedingt sein müsse. Die Schweden formuliren den Unterschied, von dem sie sagen, daß es der Hauptstreitpunkt sei, in folgender Weise: „die Prediger der norwegischen Synode lehren, daß das Evangelium enthält, anbietet und mittheilt Vergebung der Sünden allen, welche es hören, sie mögen es glauben oder nicht. Wir, in der Augustana-Synode glauben und lehren, daß das Evangelium enthält und anbietet Vergebung der Sünden allen die es hören, daß es aber nur denen, welche Buße thun und glauben, Vergebung der Sünden auch mittheilt [1])."

Einer der wichtigsten Controverspunkte zwischen beiden Synoden ist ferner das Verhältniß von Wort und Sacrament beim Zustandekommen der Wiedergeburt. Während beide Synoden darin einig sind, daß die Taufe oder die Taufe in Verbindung mit dem Wort die Wiedergeburt wirke, gehen sie darin auseinander, daß die norwegische Synode auch dem Wort allein und an und für sich die Wiedergeburt zuschreibt, während die Augustana-Synode dabei stehen bleibt, daß die Taufe in Verbindung mit dem Wort die Wiedergeburt wirke. Es wird jedoch soviel ich erkennen kann, dabei weniger an den mehr abstrakten Fall der Proselytentaufe, als vielmehr an die Kindertaufe gedacht. Und die Streitfrage wird demnach näher so zu bestimmen sein: ist der Glaube in dem zu taufenden Kinde schon vor der Taufe (vermöge des über demselben gehandelten Wortes) vorhanden, oder wird er erst in der Taufe selbst geschenkt und gewirkt? eine Frage die bekanntlich schon in der alten lutherischen Kirche von den vornehmsten Theologen verschieden beantwortet wurde. Es schließt sich deshalb der Streit zwischen den beiden Synoden vielfach an jene Fragen im Taufformular an: Glaubst du an Gott den Vater, Sohn und heiligen Geist? Die Norweger fassen diese Fragen, welche ja vor der Taufhandlung gestellt werden als einen Beweis für ihre Auffassung, daß nemlich der Glaube, nnd zwar in seiner vollen Gestalt, schon vor der Taufe vorhanden ist. Es wird dies ungefähr in folgender Weise ausgeführt: das Kind erhält während der Taufhandlung den Glauben. Die Taufhandlung muß hier aber im weitern Sinn verstanden werden, so daß sie nicht nur die Taufe selbst, sondern auch die Ablesung der Schriftstellen und Gebete einschließt, welche unmittelbar vorausgehen. Gott könne nun gar wohl unter dem Hersagen des Wortes über dem Kinde demselben den Glauben schenken und so könne dann auch mit vollkommener Wahrheit das Kind gefragt werden: Glaubst du an Gott den Vater u. s. w. der Glaube sei also schon vor der Taufe da und werde bekannt [1]).

Die Augustana-Synode hingegen scheint die andere Meinung zu vertreten, daß nemlich der Glaube erst in der Taufe gegeben werde. Wenn man schon vorher von einem Glauben der Kinder rede, so könne darunter nicht das Vollmaaß des Glaubens verstanden werden, welches durch den heiligen Geist im Sacrament gegeben und

1) Luth. and Miss. 1867 Nr. 283.

1) Kirkelig Maanedstidende 1867, S. 81.

geschenkt wird, sondern nur eine durch die vorlaufende Gnade des heiligen Geistes gewirkte „Empfänglichkeit, eine Receptivität, welche erst in der Taufe zur Activität werde". Es sei das „eine Willigkeit, ein Verlangen, eine Sehnsucht nach der Gnade, welche jedoch erst in der Taufe gestillt werde." So viel wenigstens glaube ich aus der gegnerischer Seits gegebenen Darstellung ihrer Lehre schließen zu können.

Ein anderer Differenzpunkt betrifft die Lehre vom Sonntag. Ueber den Sonntag sind bekanntlich von je her in der lutherischen Kirche zweierlei Meinungen gewesen. Nach der Annahme der Einen hat der Sonntag mit dem 3. Gebote gar nichts zu thun; sondern, daß ein Tag in der Woche dem Dienst des Herrn geweiht wird, ist weder vom Herrn geboten, noch sonst irgendwie, etwa durch heilige Erinnerungen als Gottes Wille angedeutet: es ist lediglich menschlich kirchliche Ordnung. Die Kirche hätte kraft ihrer Freiheit auch einen andern Tag, sie hätte ebensowohl auch je den 10. oder 12. u. s. w. Tag für den Dienst des Herrn bestimmen können. Das morale im 3. Gebot sei blos das, daß die Christen ihr ganzes Leben heilig führen sollen und das geschehe durch fleißigen Gebrauch des Wortes Gottes [1]). Nach der Annahme der Andern ist es Gottes Wille, daß ein Tag, nicht im gesetzlichen Geist, sondern im evangelischen Sinn zu seinem besondern Dienst ausgesondert und durch das öffentliche Handeln des Wortes und der Sacramente geweiht werde. In diesem Sinn gab V. E. Löscher [2]) nebst vielen andern Theologen als das morale im 3. Gebot an, daß ein Tag ex periodo septem dierum für den Dienst des Herrn bestimmt worden sei. Diejenigen, welche dieser Ansicht huldigen, nehmen ferner an, daß wohl kein directes Gebot vorliege, den Sonntag als diesen Tag des Herrn zu heiligen, daß aber gleichwohl der Herr durch die Thaten des Heils, welche am Sonntag geschahen, gleichsam Fingerzeige gegeben habe, durch welche er andeutete, daß seine Kirche ihm diesen Tag weihen soll.

1) Kirkelig Maanedstidende 1862, Nr. 6. Lehre und Wehre 1863, S. 332.

2) z. B. Unschuldige Nachrichten 1703, S. 296. 658. u. ö.

Jene erstenerwähnte Anschauung vom Sonntag ist die von der norwegischen Synode verfochtene; die zweite ist in der Augustana-Synode heimisch. Auch in der norwegischen Synode selbst aber hat es über diesen Punkt harte Kämpfe gegeben [1]).

Ein weiterer Controverspunkt ist die Sclavereifrage, die auch selbst jetzt, nach der Emancipation der Negersclaverei in der norwegischen Synode noch nicht zur Ruhe gekommen ist. Im Gegentheil nach einer Mittheilung in der schwedischen „Hemlandet" zu schließen, wird jetzt eifriger als je über die Sündigkeit oder Nichtsündigkeit der Sclaverei gestritten. Die norwegischen Pastoren, welche auch in diesem Stück, wie in allen, ganz getreu den Standpunkt der Missouri-

1) Obwohl wir die von Luther in seinen Schriften gegebene Ausführung der Lehre vom Sonntag im Wesentlichen für durchaus richtig halten und deshalb auch jene Aeußerung im 28. Art. der A. C., welche vom Sonntag handelt, von Herzen uns aneignen, können wir doch nicht umhin, das Verfahren der norwegischen Synode auch in diesem Punkte entschieden zu misbilligen. Natürlich wendet diese Synode auch auf die in Obigem angedeutete Lehrdifferenz an, daß in keinem Stück der Lehre eine abweichende Meinung geduldet werden könne, sondern daß vielmehr jegliche Lehrverschiedenheit, wo an ihr festgehalten werde, kirchentrennend sei. Auch hier aber kann man aufs Neue ganz deutlich sehen, wie diese Anschauung eine dem Geist der lutherischen Kirche durchaus fremde ist. Denn abgesehen davon, daß eine sehr große Anzahl unserer alten Kirchenlehrer, besonders von den spätern Dogmatikern, Männer wie König, Dannhauer, Hülsemann, Scherzer, Calov, Quenstädt, Hollaz und viele andere gerade die von der norwegischen Synode verworfene Lehranschauung theilen, so wurde, obgleich es doch wegen der allerdings mehr zur Erläuterung dienenden Stelle in der Augsb. Confession ein etwas heikler Punkt ist, doch ganz unbedenklich die Behauptung aufgestellt, daß innerhalb der lutherischen Kirche hierüber verschiedene Meinungen sein mögen, die man neben einander dulden müsse. Und auch diejenigen Theologen, welche ganz und gar der Anschauung Luthers vom Sonntag folgen, tragen doch gar kein Bedenken, sich über jene Aeußerung in der Augsburger Confession auszusprechen, wie etwa der alte J. W. Feuerlinus in seinen observationes variae in A. C. singulos art. zu Art. 28. Quoniam vero nonnisi exempli loco et in responsione ad objectiones adversariorum sententia de die Dominica hoc loco proponitur, haec ad partes secundarias librorum symbolicorum pertinet per § 1. Observationum harum in Art. I. Aug Conf. ejusque notam, unde sequitur, theologos quosdam nostrates salva autoritate librorum symbolicorum et salvis eorundem finibus ab hac articuli hujus parte secundaria dissentire posse.

Synode vertreten, vertheidigen die Lehre, daß die Sclaverei an sich nicht sündig, sondern wenn nur die Mishandlung der Sclaven unterbleibe, unter Christen gar wohl zulässig sei. Die „Hemlandet" behauptet übrigens, daß die meisten Gemeindeglieder entgegengesetzter Ansicht seien und auf republikanischer Seite stehen. Auf der Synodalversammlung 1864 hatte ein Laienabgeordneter den Antrag gestellt, die Synode möge doch, weil unter den Gliedern der norwegischen Synode in Betreff der Sündigkeit oder Nichtsündigkeit der Sklaverei verschiedene Meinungen seien und weil gegenseitiges Verdammen dieses Punktes halber oft vorkomme, die Anhänger beider Parteien vermahnen „einander in Liebe zu tragen und nicht einander zu verurtheilen oder zu verdammen, da sie ja auf beiden Seiten Christen sein können, wenn sie auch diese Lehre nicht in demselben Licht sehen, denn wir verstehen nur stückweise und können so leicht im Urtheil fehlen, auch gegen unsern besten Willen." Dieser Antrag wurde aber natürlich abgewiesen, weil ein solcher Beschluß den Schein geben würde, „als ob die Lehre von der Sclaverei für eine offene Frage gehalten werden solle, worüber ein jeder Christ glauben und lehren könne, was er wolle; aber darauf könne man nicht eingehen, da die Lehre der Schrift über die Sclaverei ganz klar sei." Sapienti sat. Wir wundern uns über derartige Erklärungen der Synode nicht. Wir finden sie consequent. Es gilt eben als oberstes und unumstößliches Axiom der Satz, daß in keinem Stück der Lehre zwei verschiedene Ansichten neben einander geduldet werden, so oft auch unsre alten Dogmatiker davon reden, daß diese und jene Lehrmeinung salva fide in utramque partem disputari posse.

Einen Beschluß der norwegischen Synode über die reine Lehre vom Wucher habe ich in ihrer Zeitschrift noch nicht gelesen.

Wir haben in diesem Aufsatz eine schlichte, einfache Beschreibung des gegenwärtigen Zustandes der lutherischen Kirche Amerikas zu geben versucht und wir können schon aus einer solchen kurzen Umschau ihre Freuden und Leiden, ihre Hoffnungen und Befürchtungen, ihr Kämpfen und Siegen, ihre Schäden und den erfreulichen Fortschritt etwas kennen lernen.

Was die Zukunft uns bringt? Es steht in Gottes Hand.

Es geht gegenwärtig durch die lutherische Kirche Amerikas ein Zug nach Vereinigung; und es ist klar, daß die Entwicklung der amerikanisch-lutherischen Kirche dahin gediehen ist, daß eine nähere Vereinigung der Synoden, welche am Bekenntniß der Kirche festzuhalten entschlossen sind, versucht werden muß. Die freudige Entschiedenheit, an dem Werk der Vereinigung der lutherischen Kirche Amerikas mitzuarbeiten, welche eine nicht unbedeutende Zahl von Synoden, die im December v. J. bei der Convention in Reading, Pa vertreten waren, an den Tag legten, ist ein deutliches Zeichen, daß die Umstände für den Versuch eines solchen Concordienwerkes reif sind.

Auf der Convention in Reading ist ein wichtiger, hoffnungsvoller Anfang zur Vereinigung der wahren lutherischen Kirche Amerikas gemacht worden. Folgendes sind die Sätze, in welchen die Convention sich einigte:

Die Lehrbasis.

Folgende Artikel, die sich auf das Glaubensbekenntniß der Kirche beziehen, sehen wir als grundlegend an, und als nothwendige Voraussetzung einer wahren Vereinigung evang.-luth. Synoden.

1) Zu aller Zeit muß eine heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sacramente laut des Evangelii gereicht werden.

Dieses ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirche, daß da einträchtiglich, nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sacramente dem göttlichen Worte gemäß gereicht werden. (Augsb. Conf. Art. VII.).

2) Die wahre Einheit einer Particular-Kirche, kraft welcher deren Glieder in Wahrheit Glieder einer und derselben Kirche sind,

und wodurch eine Kirche als solche ihren Fortbestand sichert, und zur Beibehaltung des ihr eigenthümlichen Namens berechtigt ist, ist Einheit im Glauben und Bekenntniß, und in der Verwaltung der Sacramente, d. h. sie muß fortfahren, in Beziehung auf die Artikel des Glaubens und in Anbetracht der Verwaltung der heiligen Sacramente so zu glauben, zu lehren und zu bekennen, wie dies geschah zur Zeit, da sie gegründet wurde und ihren Namen erhielt.

3) Die Einheit der Kirche ist bezeugt und vor der Welt beurkundet durch öffentliches amtliches feierliches Bekenntniß, welches aufgestellt wird, nemlich die innere allgemeine Einheit der gesammten christlichen Kirche durch ihre allgemeinen Glaubensbekenntnisse und die besondere Einheit einer Particular-Kirche durch deren besondere Glaubensbekenntnisse. Ein Hauptzweck beider Gattungen von Glaubensbekenntnissen ist der, daß Christen, die in der Gemeinschaft desselben stehen, sich als solche erkennen und ein äußeres sichtbares Band ihrer Zusammengehörigkeit haben mögen.

4) Damit Bekenntnisse ein solches Zeugniß der Einheit und Band der Gemeinschaft seien, müssen sie in allen Punkten der Lehre in ihrem wahren eigentlichen und allein richtigen ursprünglichen Sinne angenommen werden. Diejenigen, welche ein Glaubensbekenntniß unterzeichnen, müssen nicht nur der darin gebrauchten Worte sich bedienen, sondern auch denselben Sinn damit verbinden, wie diejenigen gethan haben, von welchen das Bekenntniß verfaßt wurde.

5) Die Einheit der evang.-luth. Kirche als eines Theiles der heiligen christlichen Kirche hängt davon ab, daß sie bei einem und demselben Glauben beharrt, dessen Bekenntniß sie ihre Besonderheit und ihren Namen, ihre bürgerliche Anerkennung und ihre Geschichte verdankt.

6) In ganz ausgezeichnetem Sinn, ist die Ungeänderte Augsburgische Confession das Bekenntniß jenes Glaubens. Durch die Annahme und Bezeugung ihrer als Bekenntniß aufgestellten Lehren ohne Zweideutigkeit und ohne einen das Verständniß betreffenden Vorbehalt erweist sich die also bekennende Kirche als diejenige, welche

allein im wahren, ehrlichen, ursprünglichen und geschichtlichen Sinne den Namen „evangelisch-lutherisch" trägt.

7) Darum stehen nur diejenigen Gemeinden irgend eines Landes in einer wirklichen Gemeinschaft und Einheit mit jener Kirche und sind folgerichtig zum Namen „Evangelisch-Lutherisch" berechtigt, welche sich aufrichtig und in der That und Wahrheit zu den Lehren der Ungeänderten Augsburgischen Confession halten.

8) Diese Lehren der Ungeänderten Augsburgischen Confession in ihrem ursprünglichen Sinne erkennen wir als durchaus übereinstimmend mit dem reinen unverfälschten Glauben, dessen einzige Regel und Richtschnur das Wort des Herrn ist. Wir verwerfen als Irrlehre, was sie verwirft, und wir bekennen, daß alles, was sie in der Kirche frei läßt, auch mit Recht zu dem in derselben Freien gehört.

9) Indem wir somit, die Ungeänderte Augsburger Confession förmlich annehmen und uns zu ihr bekennen, sprechen wir es als unsre Ueberzeugung aus, daß alle andern Bekenntnißschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, eben weil sie nur dasselbe Lehrganze und dieselben Glaubensartikel darstellen, der Natur der Sache nach nothwendig wahr und schriftgemäß lehren. Als solche reine und schriftgemäße Darstellung haben für uns wegen ihres vortrefflichen Gehaltes, wegen der wichtigen und nothwendigen Zwecke, durch welche sie veranlaßt wurden, wegen der Stellung, die sie in der Geschichte der Kirche einnehmen, wegen der allgemeinen Anerkennung, die ihnen in der Kirche geworden ist, ganz besondere Bedeutung und Geltung: Die Apologie der Augsburgischen Confession, der beiden Catechismen Luthers, die Schmalkaldischen Artikel und die Concordienformel. Sie alle stehen als Zeugnisse eines und desselben schriftgemäßen Glaubens in völliger Uebereinstimmung mit der Augsb. Confession.

Es ist mit diesem Bekenntniß ein guter Grund gelegt worden, auf welchem nun die lutherische Kirche Amerikas mit vereinter Kraft in Hoffnung weiter bauen kann.

Leider hat die Missouri-Synode, welche als die älteste und größte der entschieden confessionellen Synoden vor andern Beruf gehabt hätte, gerade jetzt an der Vereinigung der wahren lutherischen Kirche Amerikas auf der festen Grundlage des Bekenntnisses mitzuarbeiten, erklärt, so lange in keinerlei kirchliche Gemeinschaft mit andern Synoden eingehen zu wollen, als bis die im Obigen erwähnten Differenzen, wie sie z. B. zwischen der Missouri- und Iowa-Synode oder zwischen der norwegischen und schwedischen Synode bestehen ganz und gar im missourischen Sinn beigelegt sein würden, und daß sie überhaupt keiner Vereinigung beitreten würden, wo irgend welche Meinungsverschiedenheit in irgend einem Stück der Lehre gestattet wäre.

Aber so tief wir es auch beklagen müssen, daß die Missouri-Synode und mit ihr auch die norwegische, diese ganz und gar nicht dem ökumenischen Sinn der lutherischen Kirche entsprechende Stellung einnehmen, so ist es doch über allen Zweifel erhaben, daß die rückhaltslose Annahme der Bekenntnisse und das ehrliche und aufrichtige Bekenntniß zu sämmtlichen von der Kirche fixirten und symbolisch festgestellten Lehren ein genügendes und ausreichendes Band kirchlicher Gemeinschaft ist.

Möchte es durch Gottes gnädiges Walten der lutherischen Kirche Amerikas gegeben werden, sich immermehr mit rechter Treue und Entschiedenheit, frei von falscher Freiheit und von falscher Knechtschaft, auf diesen starken unüberwindlichen Fels zu gründen, daß sie die Scylla unionistischer Laxheit und die Charybdis überspannter Schroffheit gleich sehr vermeide und sich in entschieden bekenntnißtreuem Geiste und in ächt ökumenisch lutherischem Sinn erbaue.

Wir verhehlen es uns nicht, daß noch manche schwere ernste Arbeit geschehen, manches Hinderniß aus dem Weg geräumt, manche Frage beantwortet werden muß, ehe die amerikanisch-lutherische Kirche recht einig als ein festgeschlossenes Ganzes dastehen kann.

Allein wir wissen auch, daß Christus annoch im Regimente

sitzt und seine Kirche mächtig regiert und führt. Wir vertrauen Ihm. Es ist seine Sache. Er wird den Kampf zum Sieg herausführen.

Möchten aber doch auch unsre glaubensverwandten Brüder in der heimathlichen Kirche, mit welcher wir so gerne in recht lebendiger Gemeinschaft zu stehen wünschen, den gegenwärtigen Kampf der amerikanisch-lutherischen Kirche und ihr Ringen sich zu Herzen nehmen und ihr insonderheit in dieser ernsten Zeit der Krisis mit ihrer Liebe und ihrer Fürbitte vor dem Thron des Herrn der Kirche kräftig beistehen, eingedenk der apostolischen Worte (1 Cor. 12, 2. 67): So Ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit; und so ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit. Ihr seid aber der Leib Christi und Glieder, ein jeglicher nach seinem Theil.

II.

Die neue Zeit und die Lage der römisch-katholischen Kirche.

Von

H. U. Hansen, Pastor in Winterhausen.

Der deutsche Krieg im vorigen Sommer mit seinem Ausgang hat für Deutschland eine neue Zeit herbeigeführt. Das ist eine Empfindung, die sich immer mehr aller Parteien in Staat und Kirche, aller kirchlichen Denominationen, aller Herzen bemächtigt. Es sind dadurch fast auf allen Gebieten des Lebens Fragen von der tiefsten Bedeutung, von der größten Tragweite aufgetaucht. Uns interessiren hier zunächst nur die Fragen von kirchlichem Werth. Die Fragen über Staatskirche und freie Kirche, über Landeskirche und deren Verhältniß zum Staatsoberhaupt, über lutherische Kirche und Unionismus

und namentlich über die Zukunft der lutherischen Kirche in Nord-Deutschland. Die Zukunft der lutherischen Landeskirchen in den von Preußen annektirten Ländern ist noch dunkel und bei der vorwiegenden Eigenthümlichkeit Preußens als eines Militär- und Polizei-Staates, gegenüber einer fast ausschließlich unirten Regierung und Bevölkerung, nicht gefahrlos; die Fragen nach ihrer constitutionellen Verfassung, ihrer Stellung auf dem Grunde ihres angestammten lutherischen Bekenntnisses und der Art ihrer Eingliederung in den preußischen Staatsorganismus harren nach ihrer Lösung. Je dunkler aber und schwebender dies alles, desto emsiger regen sich alle Hände, um Licht herbeizutragen, um eine neue und bessere Ordnung der Dinge herbeiführen zu helfen. Die Federn aller wackern deutschen Patrioten aller Schattirungen setzen sich in Bewegung, um Vorschläge zu machen und Rath zu geben; kirchliche Männer mit tieferem und praktischem Verständniß treten zusammen, um sich über die gegenwärtige Lage der Kirche zu berathen und über gemeinsam zu ergreifende Maßregeln sich zu vereinigen. Das ist in der That nur lobenswerth, ja gegenüber den vielen und ernsten Gefahren, die namentlich unserer Kirche drohen, ein dringendes Bedürfniß. Es ist wirklich für die Kirche der reinen Lehre und des lautern Bekenntnisses die höchste Zeit, sich auf sich selbst zu besinnen, ernstlich auf ihre Selbsteinrichtung und ihren Ausbau in ächt katholischer und ökumenischer Weise bedacht zu sein; möchte es nur auch mit gesundem evangelischem Sinne und in einfach praktischer Weise geschehen!

So verdienstlich es vielleicht auch sein möchte, aus der überreichen Literatur der Vota, Rath- und Vorschläge in Beziehung auf die neue Zeit nach dem Kriege einige einfache, lichtvolle und praktische Gedanken herauszuziehen, die sich bei dem erneuerten Bestande unserer evangelisch-lutherischen Kirche auch in Wahrheit verwirklichen ließen, so wollen wir doch hier unsere Augen nach einer andern Seite richten. Wir blicken auf die römisch-katholische Kirche hin, eingedenk, daß man auch vom Gegner lernen kann. Sie hat oft einen praktischen Blick, der dem Protestantismus abgeht. Sie ist bei dem Umschwung der Weltbegebenheiten nicht die letzte, die es versteht, sich auf ihr eigenstes Wesen und ihre Geschichte zu besinnen, sich vorsichtig und weise einzurichten, auch in schwerer Zeit Schaden abzuwenden und aus der Drangsal Nutzen zu ziehen. Vielleicht gelingt es, aus dem Gegenbilde einige Lichtstrahlen auf das Dunkel der lutherischen Gegenwart fallen zu lassen und aus dem Gegensatz einige Nutzanwendungen auch für uns zu ziehen.

Es ist ein hochgestellter Prälat der römisch-katholischen Kirche, dessen Führung wir uns anzuvertrauen wagen: der Bischof von Mainz, Wilhelm Emmanuel, Freiherr von Ketteler, hat jüngst in einer umfangreichen, lesenswerthen Schrift seine Ansichten über die zunächst hinter uns liegenden Ereignisse, über die gegenwärtige politisch-kirchliche Lage, seine Wünsche, Hoffnungen und Befürchtungen für die Zukunft offen und freimüthig ausgesprochen [1]). Er war zu einem solchen öffentlichen Aussprechen nicht blos durch seine hohe Stellung berechtigt, sondern mehr noch durch seine wirkliche Liebe zum deutschen Gesammtvaterlande, durch eine gewisse Weite und Freimüthigkeit der Gesinnung, durch seinen offenen Blick für die deutschen Zustände und durch die von ihm schon früher bewährte Bekanntschaft mit dem von ihm betretenen Gebiet. Denn daß der hochwürdige Bischof als Schriftsteller über politisch-kirchliche und sociale Fragen kein Neuling ist, zeigen die früher von ihm erschienenen Schriften: „Freiheit und Autorität der Kirche. Erörterungen über die großen Probleme der Gegenwart." 1862. Vierte Auflage; „die Arbeiterfrage und das Christenthum." 1864. Dritte Auflage; „das Recht und der Rechtschutz der katholischen Kirche in Deutschland ꝛc." 1854. Fünfte Auflage; — und auch in diesem neuesten Buch hat er wenigstens gezeigt, daß es ihm mit einer billigen Auseinandersetzung und Verständigung nach allen Seiten auf den Prinzipien der Wahrheit und Gerechtigkeit ein heiliger Ernst ist. Uebrigens beansprucht der kirch-

1) Deutschland nach dem Kriege von 1866. Von Wilhelm Emmanuel, Freiherrn von Ketteler, Bischof von Mainz. Mainz, Verlag von Franz Kirchheim. 1867. S. 231.

liche Würdenträger für seine politischen Ansichten keine höhere Geltung, als die Gründe verdienen, die er dafür angeführt hat. Das versteht sich nun zwar für uns Protestanten von selbst; aber wir werden uns nach evangelischen Grundsätzen auch das Recht vorbehalten, die kirchlichen Anschauungen und Darlegungen des Herrn Bischofs nach evangelischem Maße zu messen. Folgen wir ihm denn in seinen maßvollen und geistreichen Auseinandersetzungen nach, soweit es uns unser evangelisches Gewissen gestattet.

Wir wollen am Titel des Buches nicht mäkeln, obwohl er voller und umfassender lautet, als ihm nach seinem Inhalte und seiner innern Berechtigung zukommen dürfte. Wir wollen gern präsumiren, daß Herr von Ketteler von der weit verbreiteten Unart vieler seiner Glaubensgenossen, die römisch-katholische Kirche als die Norm gebende oder gar als die allein berechtigte in Deutschland anzusehen, nicht angesteckt, daß er vielmehr in seiner warmen Liebe zum deutschen Vaterlande auch das volle Recht der Protestanten und namentlich der evangelisch-lutherischen Kirche von Herzen anzuerkennen bereit ist, obwohl die Art, wie er S. 201 und 202 von der „Kirchenspaltung" redet und S. 164 die deutsche Reformation als einen „Abfall von der katholischen Kirche" bezeichnet, uns fast andern Sinnes hätte machen können. Allein, wie gesagt, wir wollen das bessere annehmen. Da ist es nun Zweierlei, was uns an dem Buche vornehmlich interessirt, nämlich die politische und die religiös-kirchliche Seite. Wir werden zwar von der ersteren nur kürzer handeln dürfen, da sie nicht zu unserer eigentlichen Aufgabe gehört; allein sie ganz übergehen dürfen wir nicht, da sie mit den Ansichten über die kirchliche Stellung zu innig verwachsen ist. Es hat zunächst für uns ein besonderes Interesse zu vernehmen, was der katholische Prälat über die Politik der neuen Zeit denkt. Als Preuße von Geburt und Herkunft könnte man ihn in Verdacht haben, daß er preußische oder gar bismarksche Sympathieen hege; als römisch-katholischer Kirchenfürst dagegen, könnte man von ihm vermuthen, müsse er sich dem katholischen Oesterreich zuneigen. Incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdim.

Hören wir ihn über die Politik selbst. „Ich habe — sagt er im Vorwort — in dieser Schrift die Ansicht ausgesprochen, daß, wenn kein neuer verderblicher Bruderkrieg über uns kommen soll, was ich unmöglich herbeiwünschen und deshalb ebenso unmöglich als Mittel zur künftigen Gestaltung Deutschlands berücksichtigen kann, nur ein Anschluß der Südstaaten an den Nordbund unter gewissen Bedingungen fast als die einzig mögliche Lösung erscheint, wenn wir nicht Gefahr laufen wollen, bei der nächsten Katastrophe zu Grunde zu gehen oder, was für uns dasselbe ist, mit dem linken Rheinufer französisch zu werden, — ich bitte hierbei nicht zu übersehen, daß die erste dieser Bedingungen ist: Zustimmung Oesterreichs und ein friedlicher, Oesterreich befriedigender, Bruderbund zwischen den beiden dann entstehenden Theilen Deutschlands." (IV.). Dabei aber sieht der Verf. das formelle Unrecht im vorjährigen Kriege auf Seite Preußens. „Wir verkennen nicht, daß das formelle Recht in der Angelegenheit der Elbherzogthümer auf Seite Oesterreichs lag. Noch vor zwei Jahren hatte Preußen selbst erklärt, „der Erbprinz von Augustenburg habe in den Augen Deutschlands die besten Erbfolgerechte, seine Anerkennung durch den Bund sei gewiß." Kurz vorher hatte der König von Preußen dem Abgeordnetenhause in feierlicher Weise die Verheißung gegeben, die Successionsfrage werde durch den deutschen Bund geprüft werden unter seiner Mitwirkung ... So klar beide Verheißungen sind, ebenso unbestreitbar ist es, daß das Versprechen, die Angelegenheit durch den deutschen Bund zur Entscheidung zu bringen, mit dem Bundesrechte durchaus übereinstimmte. Und dennoch ist zwei Jahre später lediglich und allein die Forderung Oesterreichs, den einen Theil dieser Verheißung zu erfüllen, nämlich den streitigen Gegenstand vor dem Bunde zu verhandeln, für Preußen zu einem casus belli geworden." (S. 14. 15.). Auch das Verhalten Oesterreichs vor dem Kriege, namentlich seine Nützlichkeitsdiplomatie, findet der Verf. tadelnswerth, wie er andererseits in der „colossalsten Agitation" der deutschen Fortschrittspartei mit dem Recht des Herzogs von Augustenburg einen innern Stachel für Preußen zu seinen un-

rechtmäßigen und gewaltthätigen Schritten sieht (S. 16. 17.). Dennoch verkennt er nicht die gefährliche Consequenz, die in einem solchen gewaltsamen Durchbrechen des Rechts für die Feinde Deutschlands enthalten ist. „Deshalb kann aber auch Napoleon jeden Augenblick in die Lage kommen, zu handeln, wie Bismarck dem hannöverschen Minister gesagt hat, und wenn seine innere Existenz es erfordert, so werden auch ihm alle Alliirten der Welt genehm sein, um durch äußere Erfolge den innern Brand zu löschen." (S. 24.). Der Verf. bringt übrigens hinsichtlich des sogen. „Berufs Preußens' Seite 36 einen höchst interessanten Beleg, daß die „Angliederungstheorie" und die Idee der Mainlinie schon im Jahre 1848 in den Herzen und Köpfen preußischer Patrioten sich geregt habe. Den tiefsten Schmerz aber empfindet er über den von Preußen eingegangenen Bund mit der Revolution. „Hier liegt der Grund unsers Schmerzes; da möchten wir das Angesicht verhüllen und über unser deutsches Vaterland weinen. Nicht weil wir Preußen hassen, sondern weil wir es aufrichtig lieben, wird uns nie der Schmerz darüber verlassen, daß Preußen die äußerste Verlegenheit Oesterreichs, in die es durch die Revolution gekommen war, benutzt hat, um in Verbindung mit der Revolution sich auf Kosten Oesterreichs zu bereichern. Wir schreiben diesen Gedanken mit Schmerz nieder, wir glauben aber, daß er die volle Wahrheit enthält, und wir müssen ihn deshalb niederschreiben, weil wir die Wahrheit sagen wollen, da nur die Wahrheit frei macht. Wir Deutsche haben viele traurige Ereignisse in der deutschen Geschichte zu beweinen; wir wissen nicht, ob eines diesem gleich kömmt; ein Volk, wie das preußische, ein Heer, wie das preußische, ein Königthum, wie das preußische, in Alliance mit Victor Emmanuel, Garibaldi, Klapka, unter Oberleitung eines Napoleon im Kampfe gegen Oesterreich!" (S. 44.). In unverkennbarem Hinblick auf die in Preußen gefeierten Bußtage und Dankgottesdienste heißt es: „Je erhabener die Religion dasteht, desto mehr kann sie der Welt, desto mehr auch den Staaten nützen. Selbst in eigenem Interesse sollte der Staat der Religion nicht diese Stellung zumuthen.

Diese öffentlichen Gebete, diese kirchlichen Dank- und Freudenfeste diese ewigen neuen Eide sind nicht vom Guten." (S. 49.). — Zu den Folgen und Gefahren rechnet der Verf. die mögliche Erneuerung und Wiederholung deutscher Bruderkriege. „Eine weitere Folge des Krieges ist, daß die höchst segensreiche Ueberzeugung, daß ein innerer Krieg in Deutschland unmöglich sei, zerstört worden ist. Diese Ueberzeugung war gleichfalls eine Wirkung der Befreiungskriege. Sie nahm von Jahr zu Jahr zu. Sie hatte sich in den Herzen des deutschen Volks und in allen Ständen bereits so fest gesetzt, daß fast allgemein ein Krieg in Deutschland, ein Krieg unter den deutschen Völkern für unmöglich angesehen wurde. Selbst dann noch, als der Krieg unmittelbar bevorstand, hielt man ihn für unmöglich; von einem Ende Deutschlands bis zum andern hieß es damals: der Krieg ist nach der Lage der Dinge unvermeidlich, und dennoch wird er nicht eintreten, er ist unmöglich. Selbst viele ausrückende Offiziere glaubten, es könne nicht geschehen, daß sie gegen Deutsche kämpfen würden, und irgend ein unerwartetes Ereigniß werde das abwenden. — Diese Ueberzeugung war aber eines der höchsten nationalen Güter, die wir besaßen. Die Bruderkriege, die einst auf deutscher Erde gefochten wurden, sind doch weit aus das Entsetzlichste, was wir in der deutschen Geschichte zu beklagen haben. So lange sie möglich sind, kann in jedem Augenblicke wieder unermeßliches Verderben sich über Deutschland ergießen. Diese Ueberzeugung schien ein für allemal alle Gefahren, welche seit drei Jahrhunderten über uns hereingebrochen, von Deutschland abgewendet zu haben. — Sie ist jetzt gründlich beseitigt, sie ist mit den Wurzeln aus dem mit dem gemeinschaftlichen Blute gedüngten Boden bei Leipzig herausgerissen. Wir haben wieder gesehen, daß deutsche Heere gegen einander kämpfen können und daß diese Kämpfe furchtbarer sind als alle andern Kämpfe, weil das deutsche Volk das tapferste Volk ist. Die blutigsten, die erbittertsten Schlachten der Neuzeit sind wieder von Deutschen gegen einander auf deutschem Boden geschlagen worden und dieser Krieg hat so furchtbar gewirkt und die Geister für neue Bruderkämpfe so

vorbereitet, daß man kaum noch den Ausdruck des Schmerzes und der Empörung über diesen Bruderkrieg vernimmt. Das ist eine Folge dieses entsetzlichen Bruderkrieges, das ist eine weitere Gefahr für die Zukunft, eine wahre Drachensaat, die in Deutschland ausgesäet worden ist." (S. 53 ꝛc.). Außerdem werden als Folgen dieses Krieges bezeichnet: die Zerreißung des Bundes, welchen die Völkerschlacht bei Leipzig und die Befreiungskriege gegen Napoleon und die napoleonischen Ideen geschaffen hatten; das Auseinanderfallen Deutschlands in sechs Theile, die sich jetzt als Ausland gegenüber stehen, ohne anderes Band als das völkerrechtliche; die Beschädigung der wahren Grundsätze der Gerechtigkeit und des historischen Rechtes, auf denen das Wohl der Staaten ruht; eine tiefe Erschütterung des monarchischen Princips; die Trübung und Verwirrung der Gewissen und die Schwächung der Kraft des Eides; endlich die sittliche Niederlage, die dadurch die conservative Partei in Preußen erlitten hat.

Indessen giebt der Verf. zu, daß selbst aus diesem Kriege möglicherweise auch heilsame Folgen hervorgehen können. „So gefahrdrohend nämlich jetzt unsere Lage auch sein mag, so dürfen wir doch die großen Uebelstände nicht übersehen, die in den deutschen Zuständen vor dem Kriege vorhanden waren, und ebenso wenig, daß in den inzwischen eingetretenen Verhältnissen auch Manches sich findet, was zum Heile Deutschlands gereichen kann. Wir glauben beides sowohl in Bezug auf Oesterreich, als auf das übrige Deutschland behaupten zu können." (S. 69.). Er sieht diese heilsamen Folgen für die Zukunft in der Herbeiführung einer innern Regeneration Oesterreichs und eines festeren nationalen Bandes, welches, ohne Beeinträchtigung der in der Idee der deutschen Reichsverfassung den einzelnen Fürsten gebührenden Rechte, das übrige Deutschland zusammenfassen könnte.

In dem Abschnitt „die deutsche Frage" bespricht nun der Verf. den Nordbund und die Nothwendigkeit eines Anschlusses auch Süddeutschlands an denselben, wodurch, was von den Hoffnungen aufrichtiger Vaterlandsfreunde noch übrig geblieben, gerettet und das

größte unter allen Uebeln, nämlich der völlige Ruin Deutschlands und dessen schmachvolle Abhängigkeit vom Auslande, allein abgewendet werden kann." „Was zu diesem Anschluß der süddeutschen Lande an den Nordbund hindrängt, ist vor allem die bedenkliche Weltlage. Denn diese ist der Art, daß sie eine rasche Lösung der deutschen Frage fordert. Findet uns die nächste große Katastrophe in Europa, die täglich eintreten kann, in dem jetzigen schwachen und zerrissenen Zustande, was wird dann aus Deutschland werden? Ohne Verblendung kann man nicht verkennen, daß wir dann Gefahr laufen, in die tiefste Erniedrigung der französischen Zeit zurückzusinken, ohne die Gewißheit zu haben, daß ein zweiter Befreiungskrieg uns wieder aus derselben retten werde. Wir bedürfen einer schnellen Lösung der deutschen Frage, und diese scheint im Augenblick nur noch der Anschluß an den Nordbund und ein einiges Bündniß mit Oesterreich zu bieten. Alle anderen Pläne scheinen unter den obwaltenden Umständen unausführbar und von tausend Zufälligkeiten abhängig. — Dazu kommt zweitens, daß eine ganz Deutschland, wenn auch mit Ausnahme Oesterreichs umfassende Vereinigung jedenfalls dem nationalen Bewußtsein eine größere Befriedigung bietet, als die trostlose dermalen bestehende drei- oder vielmehr sechsfache Getheiltheit." (S. 83 ꝛc.). — Für einen solchen Staatenbund unter der Hegemonie Preußens fordert freilich der Verfasser mit Recht die Befolgung einer richtigen inneren Politik. Er desavouirt die in Preußen stark vertretene Richtung auf den monarchischen Absolutismus, auf ein absolutes preußisches Königthum, ferner die mit ihr verwandte Richtung auf einen preußischen Militärstaat, aber nicht weniger die der sogen. Kammermajoritäten, des Absolutismus des Kapitals, der Socialdemokraten und einer gewissen andern Richtung, die sich in der Gegenwart der innern Politik bemächtigt und sie leiten will, jener von dem französischen Imperialismus abstammenden systemlosen Richtung, „die weder an die siegende Kraft höherer Gedanken, noch an den Werth sittlicher Grundlagen für den Staat glaubt, sondern alles Heil von einer schlauen, gutberechneten, starken Verwaltung erwartet."

Die Forderungen dagegen, welche an eine gesunde innere Politik zu stellen sind, sind 1) Achtung vor der Religion und den sittlichen Grundlagen, auf denen alle menschlichen Verhältnisse ruhen, 2) in Folge dieser Gesinnung Anschluß der Regierung an die religiösen und sittlichen, an die christlichen Elemente im Volke und Verwerfen jedes Buhlens mit den schlechten und gottlosen Zeitrichtungen, 3) für ein gesundes, politisches Leben ein vollständiger und gründlicher Bruch mit der Nachäfferei französischer Staatsformen — ein Staatswesen mit deutscher Freiheit — 4) für die innern Zustände nach deutscher Art eine starke, aber auch eine gerechte Autorität.

Der Verfasser behandelt noch manche andere wichtige Frage als Bedingung einer glücklichen Zukunft für das deutsche Vaterland und eines gedeihlichen Friedens zwischen dem Staat und der Kirche. Er erörtert in einem besondern Abschnitt das so viel besprochene und so tief einschneidende Verhältniß zwischen Kirche und Schule, das zu einem Abschluß gebracht werden muß, er betrachtet die monarchische Idee in ihren gottentfremdeten Ausschreitungen und in ihrer gottgeordneten heilwärtigen Stellung und findet, daß die „gemäßigte oder beschränkte Monarchie" noch immer die relativ beste Verfassungsform sei und wendet zum Schluß seinen Blick dem großen Gegensatz von „Christ und Antichrist" der Endzeit zu, den er namentlich in unserer Zeit durch die socialen Systeme von Stuart Mill u. A. und durch das Ueberhandnehmen des systematisirten Kindermords in England uns bedeutend näher gerückt glaubt. Er führt dabei überall eine würdige Sprache, die uns erkennen läßt, daß es dem Verf. vor allem um Erkenntniß und Darlegung der Wahrheit zu thun ist, es geht durch seine Darstellungen eine wohlthuende religiöse und vaterländische Wärme, welche die Ueberzeugung erweckt, daß ihm das Wohl des Ganzen vor Augen steht, eine rücksichtsvolle Billigkeit auch gegen anders Denkende und Glaubende und eine freimüthige Offenheit auch nach oben, welche die Schrift wahrhaft anziehend und lesenswerth macht. Nur in der Rückkehr zum Christenthum sieht er das Heil, nur das Christenthum bietet ihm den wahren Fortschritt auch für

das Völkerrecht. „Auch hier sind wir auf den entscheidenden Punkt hingedrängt. Seitdem das Völkerrecht sich von den Grundsätzen des Christenthums abgewendet hat, sind wir auf dem offenen Wege zu dem Völkerfaustrecht. Das letzte Jahr hat einen mächtigen Beitrag dazu geliefert. Nicht die sittlichen Grundlagen, nicht das Gefühl der Gerechtigkeit nnd des Wohlwollens, nicht das Gesetz: Was du nicht willst, das thue auch deinem Nächsten nicht, entscheiden dann über die Beziehungen der Völker unter einander, über Krieg und Frieden, über jene Fragen, von denen das Wohl und Wehe, das Gut und Blut der Völker abhängt, sondern der nackte Egoismus, die Selbstsucht, höchstens um ihre häßliche Natur zu verbergen, in den Schafspelz irgend eines doktrinären Systems eingehüllt. Wir haben auf diesem Wege furchtbare Fortschritte gemacht, und endlose Kriege — denn die Selbstsucht führt zu endlosen Verwirrungen, da sie nie gesättigt wird — stehen uns in Europa und in der Welt bevor, wenn wir auf diesem Wege fortschreiten. Auch hier ist deshalb die Welt in ihrer Entwickelung auf Christus hingewiesen und es kann nur die Frage sein, ob wir vor endlosem Unglück zu ihm zurückkehren werden, oder ob die äußerste Noth großer Völkerkämpfe, wie damals die Fürsten bei Leipzig, uns wieder zu ihm zurückführen wird. Kein anderes Fundament kann für das Völkerrecht gelegt werden, als welches gelegt ist, Christus Jesus." (S. 216.).

Doch wir kommen jetzt auf unsere eigentliche Frage, nämlich die Lage der römisch-katholischen Kirche in der neuen Zeit. Welche Klagen und Forderungen hat Herr von Ketteler insonderheit in Bezug auf seine eigene Kirchengemeinschaft? Welche Vorschläge macht er hinsichtlich der römisch-katholischen Kirche in Deutschland? Er hat diese namentlich in zwei Kapiteln mit der Ueberschrift „Liberalismus-Encyklica vom 8. Dezember 1864" und „die Lage der katholischen Kirche" des Näheren begründet. Im ersten Abschnitt sucht er bei der Regelung der kirchlichen Verhältnisse im Sinne der preußischen Verfassungsurkunde den Zweifel zu heben, als könnte eine freiere Stellung der römischen Kirche gegenüber dem Wortlaut der viel besproche-

nen und viel getadelten päpstlichen Encyklica vom 8. Dezbr. 1864 mit ihrem angehängten sogen. Syllabus unmöglich bestehen. „Es scheint uns, sagt er, zur Beruhigung der Gewissen vieler Katholiken, die durch ihre Stellung den Beruf haben, an den Fragen des öffentlichen Lebens Antheil zu nehmen, nützlich, zu untersuchen, wie weit sie den Zeitforderungen gegenüber bei Anerkennung der Gewissensfreiheit und einer paritätischen Stellung verschiedener Religionsbekenntnisse im Staate gehen können, ohne kirchliche Grundsätze zu verletzen, insbesondere jene, welche diese berühmte Encyklica mit ihrem Anhange enthält." Bekanntlich hatte dieser Syllabus fast sämmtliche Errungenschaften und Fortschritte der neueren Zeit in schroffster Weise verdammt. Wie macht es nun der gelehrte Mainzer Bischof um das scheinbar nicht zu Vereinbarende doch möglichst zusammenzubringen und vom Papstthum in Rom das Odium oder den Anschein von Fanatismus und Unverbesserlichkeit hinwegzunehmen? Er sucht zunächst nachzuweisen, daß alle Sätze des Syllabus aus früheren Allocutionen und Ausschreiben des Papstes, die bei den verschiedensten Veranlassungen ergangen waren, entnommen seien, und daß daher der eigentliche und wahre Sinn nur aus dem Zusammenhang, in welchem jene Sätze vorkommen, gefunden werden könne. Nach diesem historischen Interpretationsverfahren sucht er sodann die Ausdrücke möglichst zu mildern, ihnen durch ein eingeschaltetes „sogenannt" ihre ausschließende Härte und Schroffheit zu nehmen (S. 143) und so die Uebereinstimmung mit dem in einer früheren Schrift von ihm ausgesprochenen Satz zu erzielen: „Es steht kein kirchlicher Grundsatz fest, welcher einen Katholiken behinderte, der Meinung zu sein, daß unter den gegebenen Verhältnissen die Staatsgewalt am besten thue mit der gleich zu erwähnenden Beschränkung (Leugnung des persönlichen Gottes und Gefährdung der Sittlichkeit) volle Religionsfreiheit zu gewähren." Ob diese Interpretationsmethode auch als eine vollkommen offene und gesunde bezeichnet werden kann, möchten wir fast bezweifeln; jedenfalls aber erkennen wir daraus die wohlmeinende Absicht des Mainzer Bischofs. Damit aber die römische Curie nicht

etwa hinterher dagegen Einspruch erhebe, formulirt Herr Bischof von Ketteler die gesetzlichen Schranken, innerhalb welcher die Grundsätze hinsichtlich der Parität im neuen Deutschland nur zur Anwendung kommen können. Diese Grundsätze sind folgende:

1) „Wir dürfen nicht Parität fordern aus Indifferentismus, nicht in dem Sinne, als ob alle Religionsbekenntnisse gleich gut wären, wodurch jede wahre innere Ueberzeugung aufgehoben wäre.

2) Wir dürfen nicht Parität fordern in dem Sinne, als ob eine solche Ordnung das ausschließlich berechtigte Ideal der Stellung der Kirche sei, dem Wesen des Staates allein und vollkommen entspreche; wodurch zugleich behauptet würde, daß das Verhältniß zwischen Kirche und Staat im ganzen Mittelalter bis auf die neueste Zeit lediglich eine große Verirrung wäre.

3) Wir dürfen auch nicht Parität oder Religionsfreiheit fordern in dem Sinne der Trennung der Kirche von dem Staate, in dem Sinne des religionslosen, des atheistischen Staates. In dieser Hinsicht hat vielfach in Frankreich und noch mehr in Belgien unter den Katholiken eine nicht richtige Ansicht bestanden; man hat dort in der That die Religionsfreiheit hier und da in diesem Sinne der vollkommenen Trennung verstanden und es haben sich deshalb viele katholische Männer der falschen und in ihren Wirkungen namenlos verderblichen Auffassung hingegeben, als ob der Staat dieser Trennung wegen sich jetzt gar nicht mehr um die Religion zu bekümmern und folglich bei allen seinen staatlichen Institutionen auf die religiöse Gesinnung seiner Untergebenen gar keine Rücksicht mehr zu nehmen habe; das ist sicher verkehrt und nicht entfernt eine Folgerung aus dem Grundsatze der Parität oder der Gewissensfreiheit, sondern vielmehr eine Folgerung aus einer ganz abstrakten, thörichten Staatsidee. Der einzelne Staat, wie er besteht, ist nicht für ein abstraktes Menschthum da, sondern für die Menschen, die in seinem Territorium wohnen, und er muß sie nehmen und anerkennen, wie sie sind, mit allen ihren Bedürfnissen und mit ihrer ganzen Existenz. Wenn auch der Staat qua Staat keine Staatsreligion mehr hat, keine einzelne Con-

fession für den Staat als ausschließlich berechtigt hält, so folgt daraus nicht das Absurdum, daß er auch jetzt seine Angehörigen als Menschen ohne Religion ansehen und behandeln dürfe. Er muß sie vielmehr nehmen, wie sie sind und zwar wie sie zu sein berechtigt sind; er muß die Katholiken, die Protestanten, die in seinem Lande berechtigt sind, zur freien und offenen Uebung ihrer Religion als Katholiken mit ihrer katholischen Ueberzeugung, als Protestanten mit ihrer protestantischen Ueberzeugung in allen seinen Gesetzen, in allen seinen Institutionen, in allen seinen Anordnungen, namentlich auch in allen von ihm gegründeten Schulen, von der Elementarschule an bis zur Universität, anerkennen und respektiren. Es sei daher ferne von uns, uns diesen verderblichen Irrthümern einiger Katholiken in Frankreich und Belgien bis auf den heutigen Tag anzuschließen. Wenn auch der Türke über uns regieren würde und wir das Recht hätten, in diesem Lande als Katholiken zu leben, so würden wir von ihm fordern, daß er auf uns als Katholiken Rücksicht nehme in seiner Regierung, wo immer er mit uns in Berührung träte. Diese wesentliche Unterscheidung zwischen einem Systeme vollständiger Trennung und berechtigter Parität müssen wir stets im Auge behalten.

4) Dagegen sind wir vollkommen berechtigt, Parität und beschränkte Religionsfreiheit unter gegebenen Verhältnissen zuzugestehen und zu verlangen; wir sind vollkommen berechtigt, anzunehmen, daß solche Verhältnisse namentlich vorhanden sind in allen den Ländern, die wir bei dieser Erörterung im Auge haben. Ja wir sind sogar vollkommen berechtigt, diese Art paritätischer Regelung für diese Länder und diese Verhältnisse nicht nur als das Beste, sondern als das Nothwendige anzusehen, und das ist unsere Ueberzeugung bezüglich aller der Länder, wo dieselben Verhältnisse wie in Preußen bestehen.

5) Das einzige Bedenken, um keinen Gedanken zu übergehen, der hier in Betracht kommt, könnte der Artikel 12 der preußischen Verfassung erregen, nämlich insofern, als man annehmen wollte, daß dadurch eine ganz unbeschränkte Freiheit des religiösen Bekenntnisses

gewährleistet sei [1]). Wir haben in der wiederholt citirten früheren Schrift erörtert, daß eine Religionsfreiheit, die gegen das Sittengesetz verstößt, oder den Glauben an Gott leugnet, nach katholischen Grundsätzen nie zugestanden werden darf. Die Autorität der Kirche stimmt hierin, wie wir oben sahen, mit der Wissenschaft bis auf den heutigen Tag vollkommen überein und ebenso steht ihr dabei auch der gesunde Menschenverstand zur Seite; denn eine Religion ohne Gott ist ebenso widersinnig, als eine Religionsübung, die das Sittengesetz verletzt; beides ist im Widerspruche mit dem Wortsinne. Aber auch in der preußischen Verfassung finden sich hinreichend diese nothwendigen Beschränkungen und so ist auch in dieser Hinsicht es unbedenklich, sich ihr anzuschließen."

Wir haben uns nach den Gründen des so großen und unerwarteten Vertrauens, welches Bischof Ketteler hinsichtlich der römisch-katholischen Kirche auf die gegenwärtige Regierung in Preußen setzt, umgesehen, nachdem er doch in seinem Buche mehrfach über die ungerechte Behandlung dieser Kirche auch in Preußen bittere Klagen geführt (S. 115. 120 ꝛc.), und glauben sie in folgenden Worten einer andern Broschüre, gleichfalls aus katholischer Feder, gefunden zu haben: „Thatsache ist es, daß die Stellung der katholischen Kirche zur Staatsgewalt in keinem zweiten deutschen Staate günstiger ist als in Preußen, und mit Dank müssen wir es anerkennen, daß, was die innere Freiheit, die Befreiung von behördlichen Bevormundungen, büreaukratischen Eingriffen betrifft, wie sie fast in allen andern deutschen Ländern an der Tagesordnung sind, unseren Glaubensgenossen in Preußen wenig oder gar nichts zu wünschen übrig bleibt [2])." Blicken wir in der That

1) Art. 12. „Die Freiheit des religiösen Bekenntnisses, der Vereinigungen zu Religionsgesellschaften und der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Religionsübung wird gewährleistet."

2) Offenes Sendschreiben an Se. Excellenz den hochwürdigsten Herrn Erzbischof von München-Freising über die Haltung, welche der Katholik ꝛc. München, 1867. Verlag von Cäsar Fritsch. S. 17.

auf die großen Fortschritte hin, welche die römisch-katholische Kirche während der letzten Jahre der preußischen Herrschaft in Berlin, Schleswig-Holstein und ganz Norddeutschland gemacht hat, so können wir das gewisse Siegesbewußtsein, das sie in Erkenntniß ihrer geschlossenen Einheit auch für die Zukunft erfüllt, wenn ihr nur freiere Bewegung gewährt wird, einigermaßen verstehen. Daher die Zufriedenheit mit der neuen preußischen Verfassung, daher das Dringen auf Religionsfreiheit und Parität wenigstens in Norddeutschland.

Aber wir kommen endlich auf die Mittel und Wege, welche unter den sich neu gestaltenden Verhältnissen einzuschlagen sind, um die römisch-katholische Kirche ihrem letzten erhabenen Ziele entgegenzuführen. Sie sind dargelegt in dem Abschnitt „die Lage der katholischen Kirche."

Solcher Mittel und Wege, um das göttliche Leben in der Kirche zu entfalten, werden von Bischof Ketteler insbesondere fünf empfohlen. Das erste ist die Einheit der Kirche. Diese ist nicht nur das ihr von Christus aufgedrückte Kennzeichen, sondern auch zugleich das Hauptmittel, ihr göttliches Leben zu entfalten. „Nichts stärkt so die Wirksamkeit der göttlichen Kraft in ihr als die Pflege der Einheit. Je mehr die Kirche ein Herz und eine Seele ist, desto unüberwindlicher ist sie in der Welt, und je mehr der einzelne Christ diesen Geist der Einheit in sich selbst nährt, desto mehr wirkt auch in ihm die Kraft Gottes ... Ein Organ dieses Geistes der Einheit sind die großen Zusammenkünfte in der Kirche, namentlich ihre Concilien, von den allgemeinen Concilien bis zu den Diöcesansynoden. Ein Zeichen des neu erwachenden Geistes und der mächtigen Entfaltung des christlichen Lebens ist es daher immer gewesen, wenn diese Zusammenkünfte sich mehrten. Das scheint nun in der Gegenwart allgemein der Fall zu sein und viele Hindernisse dieser Zusammenkünfte, wie sie in den letzten Jahrhunderten bestanden, sind beseitigt ... Vor wenigen Tagen haben wir die Nachricht erhalten von jener merkwürdigen Versammlung der Bischöfe in Baltimore, ein denkwürdiges Zeichen der Einheit und der Kraft dieses jüngsten Theils

der Kirche. Auch in Deutschland sind alle Hindernisse der Versammlung der Bischöfe verschwunden ... Eine große Versammlung außer den vielen Provinzialconcilien haben wir schon im Jahre 1848 zu Würzburg erlebt und der Eindruck, welchen sie in dem ganzen katholischen Deutschland hervorrief, war überaus segensreich. Nichts steht jetzt mehr entgegen, daß die katholischen Bischöfe von ganz Deutschland sich versammeln, wie die Bischöfe von ganz Nord-Amerika in Baltimore zusammengetreten sind; nichts steht entgegen, daß sich diese Versammlungen nach dem Bedürfniß wiederholen, um alle gemeinschaftlichen Angelegenheiten in Einem Geiste zu behandeln. Unabsehbar ist es aber, wie dadurch der Geist der Einheit in dem ganzen katholischen Volke Deutschlands erstarken würde. Solche Versammlungen werden mächtiger wirken, als aller Staatsschutz es gethan hat."

Ein zweites Mittel, die göttliche Kraft in der Kirche zu bethätigen, ist die freie Besetzung aller kirchlichen Stellen von der höchsten bis zur niedrigsten. „Unter freier Besetzung verstehen wir eine Besetzung aller Kirchenstellen nach dem Geiste der Kirche, ohne irgend welche äußere Behinderung. Nichts ist reiner und erhabener als die Grundsätze der Kirche über die Besetzung der Kirchenstellen; sie will überall eine Besetzung ohne irgend welche Rücksicht auf selbstsüchtige Interessen und Menschenvortheil, lediglich nach der Rücksicht des wahren Besten und des Seelenheils des christlichen Volks. Zu jeder Stelle soll der Würdigste gewählt werden; jener, der am meisten den Geist Christi hat, der vor allen geeignet ist, im Geiste Christi ein guter Hirt des Volkes zu werden. Das ist der Wille Gottes bei Besetzung der Kirchenstellen und das ist der Geist der Kirche ... Es ist nicht abzusehen, welchen Aufschwung das ganze christliche Leben nehmen würde, wenn dieser Wille der Kirche sich immer erfüllte ... Man sage uns nicht, daß dieses Ideal, bei Besetzung der Kirchenstellen nie vollkommen erreicht werden könne; denn das entbindet uns nicht von der Pflicht, darnach redlich zu streben. Es ist die göttliche Norm, die Gott uns gegeben hat und nach welcher er einst richten wird ... In dem alten Europa hatten sich un-

zählige Rechtsverhältnisse ausgebildet, welche der Kirche die Besetzung der Aemter nach ihrem Geiste zwar nicht geradezu unmöglich machten, aber unendlich erschwerten; sowohl die Rechte der Fürsten bei Besetzung der bischöflichen Stühle, als die der Inhaber von Patronaten bei Besetzung der Pfarrstellen hatten, unterstützt von einer kirchenfeindlichen Rechtswissenschaft, eine Auslegung gefunden zum allerhöchsten Verderben der Sache Gottes auf Erden. Viele Zustände der Kirche in manchen Ländern, in manchen Diöcesen und Pfarreien lassen sich lediglich und allein hieraus erklären ... Die Art, wie die preußische Regierung ihren Einfluß bei Besetzung der Bisthümer geltend machte, die Auslegung, welche die Rechte der Regierung bei dieser Gelegenheit in officiösen Zeitungen und Blättern gefunden haben, die Unterstützung, welche ihr bei diesen maßlosen Anforderungen selbst unter einzelnen servilen Mitgliedern des Klerus zu Theil wurde, zeigen, welche Gefahren der Kirche in Preußen in dieser Hinsicht drohen ... Die Zeitverhältnisse erleichtern es vielfach, zahllose Mißbräuche bei Besetzung der kirchlichen Stellen zu entfernen und die Freiheit zu gewinnen, sie nach dem Geiste der Kirche und dem wahren Wohl des christlichen Volkes zu besetzen, und insofern erkennen wir in ihnen wahrhaft wiederum den Finger Gottes."

Ein drittes Mittel, die ganze göttliche Kraft in der Kirche, welche die Welt überwindet, zu bethätigen, ist die freie Existenz der religiösen Genossenschaften. „Sie sind die Anstalten zur höchsten Heiligung vieler Seelen und jede geheiligte Seele stärkt das ganze Leben der Kirche, die ja nur einen Leib bildet; sie sind die Anstalten des Gebetes, der siegreichen Waffe der Kirche, — während Priester und Volk die Kämpfe Christi streiten, beten diese Genossenschaften für sie um den Sieg; sie sind unentbehrliche Gehilfen in der Seelsorge; sie fördern die Heiligkeit im Priesterstande und im Volke durch ihre geistlichen Uebungen und durch die Missionen; sie unterstützen die Kirche in ihrer großen Aufgabe, alle Werke der Nächstenliebe zu üben; sie pflegen die Kranken in den Spitälern und in den Häusern der Armen; sie ersetzen die Elternstelle bei den armen

Kindern, die ihre Eltern verloren haben u. s. w. ... Auch in dieser Hinsicht sind wir jetzt in der Lage, die Freiheit der Kirche zu erkämpfen. Wir müssen zwar auf eine Anerkennung der Orden seitens des Staates, namentlich auf einen Schutz ihres Ordensvermögens verzichten; dafür aber kann der Staat uns das Recht nicht länger vorenthalten, nach unserem Belieben unser Leben einzurichten und jede Ordensregel zu befolgen, die dem allgemeinen Staatsgesetz nicht widerspricht."

Ein viertes Mittel ist die Heiligung der Priester. „Um die Aemter der Kirche im Geiste Christi zu besetzen, muß die Kirche auch Priester haben, die vom Geiste Christi erfüllt sind. Die Macht der Priester wird oft überschätzt und oft unterschätzt. Außer der Kirche (!) macht man sich von dem katholischen Priesterthum eine ganz verkehrte Vorstellung, und dieses Vorurtheil wird dann ein Haupthinderniß, das Wesen der Kirche zu erkennen. Man stellt sich das Priesterthum vor, als ob es gewissermaßen zwischen Christus und dem Volke stehe, so daß der unmittelbare Verkehr zwischen dem Christen und seinem Heiland dadurch gehindert sei. Das ist eben so wenig der Fall, als die Hand des Vaters, die dem Kinde das Brod zur Nahrung reicht, das unmittelbare Verhältniß zwischen dem nährenden Brode und dem Leibe des Kindes hindert ꝛc. ... Man stellt sich ferner das Priesterthum vor, als ob es in seiner Lehrautorität und in seiner Hirtengewalt unbeschränkt sei, während das gerade Gegentheil der Fall ist. Der protestantische Prediger ist weit unbeschränkter in seiner Lehrgewalt und in seiner Machtvollkommenheit als der katholische Priester; denn jener hängt in Bestimmung des Umfanges beider lediglich von seiner subjectiven Interpretation des Wortes Gottes ab (sic!), während der katholische Priester nichts lehren darf, als die Glaubenslehre seiner Kirche, und dem Volke nichts befehlen darf, als die zehn Gebote Gottes und die fünf Gebote seiner Kirche (!) ... Auf der andern Seite aber unterschätzt man das katholische Priesterthum. Der geheiligte Priester hat eine viel größere Macht, als man glaubt; eine wahrhaft weltüber-

windende, unwiderstehliche Macht ꝛc.... Man hat in letzter Zeit oft von der Errichtung eines Bisthums in Berlin gesprochen. Wir würden uns unendlich mehr freuen, wenn in Berlin ein Haus geheiligter Priester gegründet würde, als ein Bisthum... Wir glauben, daß auch in dieser Hinsicht die Zeitereignisse nicht ungünstig gewirkt haben. Die Gefahr der Wahl dieses Standes ohne göttlichen Beruf ist wesentlich vermindert worden; die Anstalten zur Bildung und Erziehung geheiligter Priester haben sich überall vermehrt und es geht ein so ernster Geist durch den ganzen Priesterstand, daß wir darin die Absichten Gottes nicht verkennen können. Ein großes und mächtiges Mittel, um den Geist der Heiligkeit im Priesterthum zu befördern, ist auch das gemeinschaftliche Leben der Priester."

Ein fünftes großes Mittel, das göttliche Leben in der Kirche zu entfalten, ist die Wissenschaft und in Verbindung mit ihr die Schule, von der höchsten bis zur niedrigsten. „Leider sind vielfach die deutschen Mittel- und Hochschulen Parteianstalten des Unglaubens, ja theilweise selbst des platten Materialismus geworden. Weil wir aber in Deutschland fast keine theologischen Schulen mehr haben, können wir auch fast keine katholische Wissenschaft mehr besitzen (!?). Wir haben eine kleine Zahl katholischer Gelehrten, deren Wirken um so verdienstlicher ist, je vereinzelter sie sind, und die durch den Einfluß, den sie gewonnen haben, uns beweisen, welchen Werth für die Kirche es hätte, wenn sie von einer entsprechenden katholischen Wissenschaft unterstützt würde. Wir haben aber keine Träger der katholischen Wissenschaft, keine katholischen Lehrkörper, und deshalb sind die Bestrebungen zur Gründung einer katholischen Universität innerlich so berechtigt und für das Leben der Kirche so nothwendig, daß sie allgemeine Unterstützung verdienen und endlich zu einem Erfolg führen müssen".

Wir haben die Ansichten und Darlegungen des Bischofs Ketteler über die Lage der römischen Kirche gegenüber den veränderten Zeitverhältnissen in Deutschland so ausführlich zu charakterisiren gesucht, weil, wie uns scheint, die Gedanken und Strebungen des gemäßigteren und liberaleren Theils der römisch-katholischen Hierarchie, uns darin entgegentreten. Es ist ein sichtliches Bestreben vorhanden, sich mit der neuen Zeit und namentlich mit dem norddeutschen Bunde, an dessen Spitze Preußen steht, auseinander zu setzen, gegenüber der spröderen und schrofferen Haltung der römischen Curie selbst. Aber man beachte wohl, daß alle wirklichen und angeblichen Rechte der römischen Kirche bis zu ihren äußersten Consequenzen dabei reservirt bleiben. Warum ist man gerade jetzt so bereitwillig, sich mit Preußen und Norddeutschland auseinander zu setzen? Nicht bloß darum, weil Preußen gegenwärtig der mächtigste und einflußreichste Staat in Deutschland ist, sondern namentlich deswegen, weil Preußen die meisten und günstigsten Garantien der römischen Kirche zu einer freien und ungestörten Entwicklung in Norddeutschland gewährt. Ob die römische Hierarchie aber auch in andern Ländern mit vorwiegend katholischer Bevölkerung der evangelischen Kirche dieselbe freie Bewegung, dieselben Rechte zu gewähren geneigt ist, das ist eine andere Frage. Wir denken namentlich an Oesterreich und Tyrol. Man beachte namentlich den Abschnitt über „die Lage der katholischen Kirche", über ihre innere Zusammenfassung und Regeneration. Da ist mit keiner Sylbe die Rede von einer Veränderung ihres Bekenntnißstandes. Die Einheit der Kirche in allen Ländern und an allen Orten, die freie Besetzung der kirchlichen Stellen, die Freiheit zur Gründung religiöser Orden und Genossenschaften, die Heiligung der Priester, die reine theologische Wissenschaft auf katholischen Universitäten und in katholischen Lehranstalten — das sind allein die Mittel zum Ausbau und zur Entwicklung der römischen Kirche in dem neuen Deutschland. Wir haben wahrhaftig keine Sympathieen mit den Grundgedanken der römischen Hierarchie, aber einen Spiegel bietet uns dieser Abschnitt dar, aus dem unsere lutherische Kirche und unsere Kirchenregimenter sehr viel lernen könnten, wenn sie noch für Belehrung empfänglich sind, wenn sie nicht zu denen gehören wollen, die nichts gelernt und nichts vergessen haben. Die Nutzanwendungen, namentlich hinsichtlich der Einheit, der Besetzung der kirchlichen Stellen und

der Heiligung ihrer Diener, ergeben sich von selbst; hier ist nicht der Ort, weiter davon zu handeln. Möchten die Vertreter der Kirche gegenüber der neuen Zeit ihrer schweren Aufgabe gewachsen sein!

III.

Versuch einer chronologischen Zusammenstellung der evang. Berichte.

Zweite Folge: Leidens- und Herrlichkeitsgeschichte.

Von K. Grüner, Pastor in Dünaburg.

Bemerkung: Der geneigte Leser wird gebeten in dem Heft III. des Jahrgangs 1866 folgende sinnentstellende Druck- resp. Schreibfehler zu verbessern: S. 319 Z. 4 v. u. statt 50 l. 49. S. 323 unten l. folgende Interpunction: Zacchäus; (nahe bei Jerusalem) das Gleichniß von den Pfunden. S. 326 Z. 17 v. o. statt c. 11, 54 nach Ostern l. c. 11, 55 nahe Ostern. S. 332 Z. 10 v. o. statt Schriftstellung l. Schriftgelehrsamkeit. S. 335 Z. 8 v. u. statt noch Johannes l. aus Johannes. S. 336 Z. 9 v. o. statt Ostersabbath l. Aftersabbath. S. 336 Z. 11 u. 12 v. o. statt: „angesetzt, des verwandten Inhalt wegen. 3) die Heilung" ꝛc. l. „angesetzt, und des verwandten Inhalts wegen die Heilung" ꝛc. Schließlich noch die Erwähnung, daß der Verfasser sich geirrt hat, wenn er S. 339 sub Nr. 23 Jesum das Gleichniß von den Pfunden auf dem Zuge nach Jerusalem erzählen läßt, der Urtext ἀκουόντων δὲ αὐτῶν ταῦτα Luc. 19, 11 zwingt zur Annahme, daß das Gleichniß nirgend anders als im Hause des Zacchäus erzählt worden ist.

Wenn, wie schon mannigfach in dem ersten Theil unsrer Arbeit bemerkt, von dem Einzuge Jesu in Jerusalem an sich in den evangelischen Berichten im Ganzen und Großen Uebereinstimmung zeigt, so sind es nur Einzelheiten, die uns hier Schwierigkeiten machen. Den ersten festen Anhaltspunkt zu weiteren chronologischen Bestimmungen gibt uns die Angabe des Johannes Cap. 12, 1 daß das Gastmahl in Bethanien, auf dem Jesus gesalbt wurde, sechs Tage vor Ostern statt fand. Wenn man von den darauf bis zur Kreuzigung folgenden Ereignissen zurückrechnet, so muß der Tag des Gastmahls auf den Sonnabend gefallen sein.

Hieran knüpft sich nun das Folgende: 1) der Einzug in Jerusalem nach Joh. 12, 12: des andern Tages, also fünf Tage vor Ostern am Sonntag; Matth. 21, 1—11, Marc. 1, 1—11, Luc. 19, 29—44, Joh. 12, 12—19. Als Ausgangspunkt des Einzuges erwähnt nur Johannes Bethaniens, Matthäus erwähnt desselben gar nicht, Markus und Lukas nur als Durchgangspunkt zugleich mit Bethphage. Alle Synoptiker erwähnen der Sendung nach Bethphage. Während Markus, Lukas und Johannes nur des Füllens erwähnen, nennt Matthäus auch die Eselin und läßt unbestimmt, auf welchem Thier der Herr geritten. Alle vier erwähnen verschiedener Zurufe des Volkes und der Jünger. Nur Lukas erwähnt des strafendes Worts der Pharisäer und der entschuldigenden Antwort des Herrn, so wie des Weinens über Jerusalem. Matthäus berichtet allein die Erregtheit der Stadt beim Einzuge Jesu, Johannes allein die Rathlosigkeit der Pharisäer.

Die Ereignisse in Jerusalem zwischen dem Einzuge und der Ostermahlzeit gibt uns Markus in genauester Vertheilung auf die einzelnen Tage, ihm haben wir daher zu folgen. Außer dem ersten Einzug in Jerusalem erwähnt Markus zwei Einzüge 11, 12 u. 20. Matthäus nur einen 21, 18, Lukas keinen; ebenso Johannes.

2) Begebenheiten nach dem Einzug am ersten Tage, also fünf Tage vor Ostern, am Sonntag. Nach den Synoptikern begab sich Jesus sofort in den Tempel. Hierher und auf den ersten

Tag setzen wir die Rede Jesu, die Johannes allein ohne Zeit- und Ortangabe auf den Einzug folgen läßt. Cap. 12, 20–50. Sie enthält einige Anklänge aus dem Seelenkampf in Gethsemane z. B. v. 27. Markus erwähnt an diesem Tage nur, daß er alles im Tempel besah und am Abend mit den Zwölfen nach Bethanien hinausging v. 11. Gewiß wiederholte Jesus dies jeden Abend, wie Lukas, obgleich er gar keine Tageseintheilung gibt, dies andeutet, indem er Cap. 21, 37 sagt, daß der Herr τὰς ἡμέρας im Tempel lehrte, τὰς νύκτας aber am Oelberg blieb.

3) Begebenheiten am zweiten Tage, also vier Tage vor Ostern, am Montag. a. am andern Morgen bei der Rückkehr aus Bethanien Verfluchung des Feigenbaumes Marc. 11, 12–14. b. Reinigung des Tempels von den Verkäufern und Wechslern v. 15–18, Matth. 21, 12–13, Luc. 19, 45–46. Matthäus, der weniger genau eintheilt als Markus, zieht die Ereignisse des ersten und zweiten Tages in einen zusammen. c. Heilung der Blinden und Lahmen im Tempel. Das Hosiannahrufen der Kinder von Matthäus allein berichtet v. 14–17.

4) Begebenheiten am dritten Tage, also drei Tage vor Ostern, am Dienstag. a. am Morgen bei der Rückkehr nach Jerusalem Marc. 11, 20 gewahren die Jünger, daß der verfluchte Feigenbaum verdorrt war Marc. 11, 20–26, Matth. 21, 18–22; weil Matthäus ungenau den ersten und zweiten Tag zusammenzieht, muß er auch ungenau die Verfluchung und Verdorrung des Feigenbaumes in einen Zeitpunkt zusammenziehen. b. Verantwortung Jesu im Tempel vor den Hohenpriestern und Schriftgelehrten. Matth. 21, 23–27, Marc. 11, 29–33, Luc. 20, 1–8. Aus diesem Gespräch ging hervor, daß es den Häuptern des Volks am guten Willen fehlte, an den Messias zu glauben und ihn anzunehmen. Darum reiht der Herr an dasselbe die Gleichnisse von der Verwerfung der Häupter und des von ihm bethörten Volkes. c. das Gleichniß von den beiden Söhnen Matth. 21, 28–32. d. das Gleichniß von den Weingärtnern Matth. 21, 33–44, Marc. 12, 1–11, Luc. 20, 9–18. e. das Gleichniß von den Hochzeitsgästen Matth. 22, 1–14, nach Lukas mit einigen Modifikationen früher auf einem Gastmahl erzählt. Hieran reihen sich die Gespräche, in denen Jesus seine Feinde zum Schweigen bringt. f. vom Zinsgroschen mit den Pharisäern und den Herodisdienern Matth. 22, 15–22, Marc. 12, 13–17, Luc. 20, 20–26. g. von der Auferstehung mit den Sadducäern Matth. 22, 23–33, Marc. 12, 18–27, Luc. 20, 27–40. h. vom vornehmsten Gebot und Christus mit den Schriftgelehrten Matth. 22, 34–46, Marc. 12, 28–37, Luc. 20, 41–44. i. Strafpredigt gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer Matth. 23. Marc. 12, 38–40, Luc. 20, 45–47. Lucas gibt den größten Theil dieser Rede früher bei einem Gastmahl, Cap. 11, 29–52. k. das Schärflein der Wittwe Marc. 12, 41–44, Luc. 21, 1–4. — Gegen Abend dieses Tages, als Jesus mit seinen Jüngern den Tempel verließ, machen die Jünger den Herrn auf die Schönheit des Tempels aufmerksam, Jesus bemerkt dazu, daß kein Stein desselben auf dem andern bleiben soll. Schweigend gehn sie darauf bis zum Oelberg, wo Jesus sich setzt. Veranlaßt durch die Aussicht auf Jerusalem und den Tempel knüpfen die Jünger an das frühere Gespräch ihre Frage Matth. 24, 3, Marc. 13, 4. Darauf folgt l. Jesu Rede von der Zerstörung Jerusalems und der Welt Ende Matth. 24, 4–51, Marc. 13, 5–37, Luc. 21, 6–36, Lucas gibt keine genauere Zeit- und Ortsangabe, mischt in diese Rede Einzelnes aus frühern Reden und gibt einen Theil dieser Rede an einem frühern Ort, Cap. 12. m. bei Matthäus allein Gleichnisse von den letzten Dingen, nämlich von den zehn Jungfrauen, von den Centnern (das Lukas mit Modificationen im Hause des Zacchäus erzählen läßt), von den Schafen und Böcken Matth. 25.

5) Begebenheiten am vierten Tage, also zwei Tage vor Ostern, am Mittwoch. An diesem Tage blieb Jesus vermuthlich in Bethanien, da er schon alle seine Reden zum Volk beendet hatte (Matth. 26, 1) in stiller Vorbereitung auf das Fest; nur ein Wort

berichtet uns Matthäus von ihm aus diesem Tage v. 2: ihr wisset, daß nach zwei Tagen Ostern ist und des Menschen Sohn wird überantwortet werden. An diesem Tage fand aber nach Marc. 14, 1 die Versammlung der Hohenpriester statt und Judas Versprechen, den Herrn zu verrathen. Matth. 26, 3—16, Marc. 14 1—11 mit Einschaltung der Salbung Jesu, und Luc. 22, 1—6.

6) Begebenheit am fünften Tage, also einen Tag vor Ostern, am Donnerstag oder am ersten Tag der süßen Brote Matth. 26, 17, Marc. 14, 12, Luc. 22, 7. Petrus und Johannes (nach Luc. 22, 8) bereiten in der Stadt das Osterlamm, während Jesus in Bethanien bleibt. Matth. 26, 18—19, Marc. 14, 10—16, Luc. 22, 8—13. Das Osterfest begann mit der Passahmahlzeit, welche am Abend dieses Tages, also am Anbruch des sechsten Tages begann. Am Abend kam Jesus mit den Zwölfen allen und setzte sich zu Tische Matth. 26, 20, Marc. 14, 17, Luc. 22, 14.

7) Das Ostermahl am Abend des fünften, oder am Anbruch des sechsten Tages, am Donnerstag Abend Matth. 26, 20—30, Marc. 14, 17—26, Luc. 22, 14—30, Joh. 13, 14, 15, 16, 17. Matthäus v. 30, Markus v. 20 und Johannes Cap. 15, 1 geben genau den Abschluß des Mahls an, Lukas reiht ohne Unterbrechung die darauf folgenden Ereignisse an. Im Einzelnen weichen die Berichte der Evangelisten bedeutend von einander ab, ja man hat die von Johannes berichtete Mahlzeit für eine ganz andre Mahlzeit gehalten. Obgleich sie nirgend als Ostermahlzeit bezeichnet wird, so müssen wir sie doch für dieselbe halten, weil bei ihr, wie bei der Mahlzeit der Synoptiker die Bezeichnung des Verräthers vorkommt und einzelne Stellen des Johanneischen Berichts mit Stellen aus dem Bericht des Lukas anklingen vgl. Joh. 13, 14 bis 16 mit Lukas 22, 24—27. Wir versuchen es nun in die einzelnen Berichte folgende Ordnung hineinzubringen. a. Beginn des Mahles Luc. 22, 14—18 die Worte vom Trinken des Gewächses des Weinstocks kommen nach Matthäus und Markus bei Einsetzung

des Abendmahls vor. b. die Fußwaschung Joh. 13, 1—20, zu der Jesus von dem schon begonnenen Mahl wieder aufstand (γενομένου) nebst dem von Lukas allein berichteten Zank der Jünger Cap. 22, 24—30, welcher von allen Synoptikern schon früher berichtet wurde. Wie schon oben bemerkt, erweist sich die Zusammengehörigkeit der Fußwaschung und des Zankes der Jünger durch die Verwandtschaft der in beiden vorkommenden Aussprüche des Herrn. c. die Bezeichnung des Verräthers von allen vier verschieden erzählt, von Lukas nach, von Matthäus und Markus vor Einsetzung des heiligen Abendmahls berichtet, von Johannes dagegen an die Fußwaschung geknüpft. Da nach Johannes die Fußwaschung zum Beginn der Mahlzeit stattfand, aus der Darstellung des Lukas aber ersichtlich ist, daß die Einsetzung des Abendmahls erst nach der Mahlzeit erfolgte (v. 20), so halten wir uns berechtigt der Ordnung des Matthäus und Markus zu folgen und anzunehmen, daß der Verräther, der nach Joh. 13, 30 sobald nach dem Bissen hinausging, bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls nicht mehr zugegen war. Matth. 26, 21—25, Marc. 14, 18—21, Luc. 22, 21 bis 22, Joh 13, 21—35. Wir haben nach den verschiedenen Berichten den Vorgang uns also zu denken: Jesus wurde betrübt und sagte: Einer unter euch wird mich verrathen Joh. v. 21, Matth. v. 21, Marc. v. 19. Siehe die Hand meines Verräthers ist mit mir über Tische Luc. v. 21, wehe demselben Menschen Luc. v. 22, Marc. v. 21, Matth. v. 24. Darauf sahen die Jünger sich unter einander bange an Joh. v. 22 und fragten alle betrübt: Herr bin ich's Matth. v. 22, Marc. v. 19, Luc. v. 23. Der Herr antwortet: (Einer), der mit mir die Hand in die Schüssel tauchet Matth. v. 23, Marc. v. 20 (ἐμβάψας und ἐμβαπτόμενος). Vermuthlich hatte es keiner der Andern bemerkt und sollte es nur ein Kennzeichen für den Thäter sein; daher denn nach Matth. v. 25 Judas auch fragt: Herr bin ich's? Die Antwort des Herrn muß den Uebrigen ebenfalls unverständlich geblieben sein, daher noch nach Johannis Bericht dieser auf Zuwinken des Petrus heimlich den Herrn

fragt und von ihm eine heimliche Antwort erhält: dem ich den Bissen eintauche und gebe. Die andern aber verstanden's nicht, in Judas aber fuhr der Satan und er ging hinaus (nach Lukas 22, 3 war der Satan schon in Judas gefahren, als er den Hohenpriestern das Anerbieten des Verraths machte) Joh. v. 23—30; hieran knüpft Johannes noch eine Anrede an die Jünger v. 31—35. d. Einsetzung des heiligen Abendmahls Matth. 26, 26—28, Marc. 14, 22—24, Luc. 22, 19—20. e. Reden des Herrn nach Joh. Cap. 14—17. f. Lobgesang und Aufbruch Matth. 26, 30, Marc. 14, 26, Joh. 18, 1.

8) Auf dem Gang nach Gethsemane Ankündigung der Verleugnung Petri Matth. 26, 31—35, Marc. 14, 27—31 (genauer: zweimaliges Krähen des Hahnes) Luc. 22, 31—38 mit Zusätzen, die ihm eigenthümlich sind, nach denen er erst den Aufbruch zum Oelberg erwähnt. Johannes erwähnt der Ankündigung der Verleugnung des Petrus gleich nach der Bezeichnung des Verräthers 13, 36—38.

9) Jesu Seelenkampf in Gethsemane Matth. 26, 37 bis 46, Marc. 14, 32—42, Luc. 22, 40—46. Nach Matthäus und Markus ließ der Herr die Jünger zurück und nahm nur Petrus, Johannes und Jakobus mit sich und forderte sie zum Wachen und Beten auf, ging dann allein weiter (nach Lukas genauer: bei einem Steinwurf d. h. so weit man einen Stein werfen kann) und betete, und kehrte zu den Jüngern zurück. Matthäus und Markus berichten genauer von einem dreimaligen Beten und Rückgehen. Zum ersten Mal betet er nach Matthäus: Mein Vater ist es möglich, so gehe dieser Kelch von mir, nach Markus: Abba, mein Vater, es ist dir alles möglich, überhebe mich dieses Kelches, nach Lukas: Vater, willst du, so nimm diesen Kelch von mir; Matthäus und Markus setzen zu: doch nicht wie ich will, sondern, wie du willst. Lukas: doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe. Zum zweiten Mal nach Matthäus: Mein Vater ist es nicht möglich, daß dieser Kelch von

mir gehe, ich trinke ihn denn, so geschehe dein Wille, und zum dritten Mal dieselben Worte, nach Markus zum zweiten Mal dieselben Worte, beim dritten Mal erwähnt er gar keiner Worte. Lukas, der von keinem dreimaligen Beten und Rückkehren berichtet, setzt nach den ersten Gebetsworten hinzu, daß ein Engel vom Himmel ihn stärkte und er mit dem Tode rang und heftiger betete und Schweiß wie Blutstropfen schwitzte. Die Wirkung dieser himmlischen Stärkung erkennen wir in dem Bericht des Matthäus, bei dessen Fassung der zweiten Bitte; es ist in derselben die Versuchung schon überwunden, indem das Dringen auf Befreiung von dem Kelch schon in die Ergebung an die Unabänderlichkeit des väterlichen Willens übergegangen ist. Das von Lukas angeführte Ringen mit dem Tode und Heftigerwerden des Gebets und Fließen des Schweißes kann sich, nachdem die Ergebung in des Vaters Willen gefunden ist, nur noch auf die Ueberwindung der Todesangst beziehen. Als er das erste Mal zu den Jüngern redet, sucht er nach Stärkung bei den Jüngern, daß sie mit ihm wachen und beten möchten und wirft ihnen ihre Unfähigkeit zum Wachen vor; das dritte Mal ist es das herzliche Mitleid dessen, der im Kampf gesiegt hat, mit denen, die im Kampfe erliegen. Er fordert sie auf, dem Feinde entgegenzugehn. Lukas ist hier ungenauer, er führt zum Ende nur die Worte an, die Matthäus und Markus an den Anfang setzen.

10) Jesu Gefangennahme Matth. 26, 47—56, Marc. 14, 43—52, Luc. 22, 47—54, Joh. 18, 2—12. Johannes berichtet, daß Judas den Ort wußte v. 2, Matthäus v. 48 und Markus v. 44, daß er den Häschern den Kuß als Zeichen gegeben. Matthäus, Markus und Lukas, daß Judas den Herrn begrüßte und küßte und der Herr ihn anredete: Mein Freund, warum bist du gekommen? Mark. v. 50. Juda, verräthst du des Menschen Sohn mit einem Kuß? Luc. v. 48. Als sie darauf die Hände an ihn legten (nach den Synoptikern, fragt Jesus sie: Wen sucht ihr, worauf sie zurückweichen und Jesus sie nochmals fragen und auffordern muß, ihn zu greifen und seine Jünger gehn zu lassen Joh. v. 4—9.

Als sie ihn nun griffen, schlug Petrus mit dem Schwert drein Matth. v. 51—54, Marc. v. 47, Luc. v. 49—51 (erwähnt auch der Heilung) Joh. v. 10—11. Jesu Anrede an die Häscher nach den Synoptikern und Flucht der Jünger am genausten von Markus berichtet.

11) Jesu Verhör, Petri Verleugnung Matth. 26, 57 bis 27, 1, Marc. 14, 53—15, 1, Luc. 22, 54—71, Joh. 18, 13 bis 27. a. nach Johannes v. 13—24 wurde Jesus erst zu Hannas geführt, der ihn über seine Lehre befragte und ihn dann zu Kaiphas schickte. Da während der Voruntersuchung bei Hannas die Verleugnung des Petrus auf dem Hof beginnt, und während der Verleugnungen Jesus zu Kaiphas geführt wird (nach Johannes) und nach der dritten Verleugnung Jesus Petrum ansieht (nach Lukas v. 61), so müssen Hannas und Kaiphas in verschiedenen Gemächern desselben Pallasts gewohnt haben. b. von der Untersuchung vor Kaiphas meldet Johannes nichts, Lukas nur von den darauf folgenden Schmähungen v. 63—65, genauer Matthäus v. 57—63, Markus v. 53—65 mit einander völlig übereinstimmend. c. von der eigentlichen Hohenrathsversammlung am Morgen erwähnt Johannes nichts, Matthäus und Markus nur ganz kurz, Lukas ausführlich v. 66—71. Es wiederholten sich dabei dieselben Fragen und Antworten wie bei Kaiphas. Man beschloß ihn zur Tödtung dem Pilatus zu übergeben. d. Petri Verleugnung von allen vier sehr verschieden erzählt. Als die andern Jüngern geflohen, folgte Petrus von Ferne (Marc. v. 54, Joh. v. 15) mit einem unbenannten Jünger, der ihm Einlaß an den Hof bewirkte Joh. v. 15—16. Alle vier Evangelisten melden drei Verleugnungen: Johannes 1) beim Eintritte vor den Thürhütern v. 17; 2) am Kohlenfeuer vor den Knechten v. 18 u. 25; 3) vor dem Freunde des Malchus v. 26 und 27. Markus 1) am Kohlenfeuer vor einer Magd des Hohenpriesters, worauf Petrus in den Vorhof hinausging und der Hahn krähte v. 67—68; 2) (nachdem er zurückgekehrt war) vor derselben Magd, die zu den Umstehenden spricht v. 69—70; 3) nach einer kleinen Weile vor den Umstehenden, die ihn seiner Sprache wegen

für einen Galiläer erklären, worauf der Hahn zum andern Mal kräht und Petrus weint v. 70—72. Matthäus 1) vor einer Magd v. 69—70, worauf er zur Thür hinausging v. 71; 2) (nachdem er zürückgekehrt war) vor einer andern Magd, die zu den umstehenden spricht v. 71—72; 3) nach einer kleinen Weile zu den Umstehenden, die ihn durch seine Sprache verrathen halten, worauf der Hahn kräht und Petrus weint v. 73—75. Lukas 1) vor einer Magd v. 56—57; 2) nach einer kleinen Weile vor einem Anderen v. 58; 3) nach einer Weile, bei einer Stunde, vor einem Anderen, der ihn für einen Galiläer erklärt, worauf der Hahn kräht, Jesus Petrum ansieht und er bitterlich weint. Der Bericht der Synoptiker unterscheidet sich von dem des Johannes, daß alle drei Verleugnungen nach den Synoptikern bei dem Feuer geschahen, nach Johannes aber wenigstens von der ersten Verleugnung nicht gesagt ist, daß bei ihr Petrus schon am Feuer stand. Aber auch unter sich weichen die Synoptiker ab in der Bezeichnung der Personen, da sie nach Matthäus von zwei Mägden und vor den Umstehenden, nach Markus vor derselben Magd zweimal und dann vor den Umstehenden, nach Lukas aber vor einer Magd und vor zwei Männern geschah, während nach Johannes die Verleugnung vor sich ging vor der Magd und dann vor den Umstehenden und endlich vor dem Freund des Malchus. Wir vereinigen nun die verschiedenen Angaben folgender Maaßen: die erste Verleugnung geschah nach aller Zeugniß vor einer Magd; es war die Thürhüterin des Johannes, die die eintretenden Jünger zum Feuer begleitete und dort mit Petrus zu reden begann. — Petrus dadurch ängstlich gemacht, ging zur Thür (Matth. v. 71) heraus in den Vorhof, worauf der Hahn krähte (Mark. v. 65). Darauf ermuthigte sich Petrus und ging wieder hinein. Dieselbe Magd, die Thürhüterin, geleitete ihn wieder ans Feuer und begann wieder über ihn zu den Umstehenden zu reden (Mark. v. 70). Darin stimmte eine andre Magd ein, die ihn hatte hinausgehen sehen (Matth. v. 71) und nach Lukas auch ein anderer (Luk. v. 58); dadurch aufmerksam gemacht, bestürmt

ihn nun der ganze Haufe der Umstehenden mit Fragen (Joh. v. 25). Allein diesen verschiedenen Personen gegenüber verleugnete Petrus mit verschiedenen Betheuerungen zum zweiten Mal. Die dritte Verleugnung begann nach einer Stunde (Luc. v. 59). Es fing ein andrer Knecht die Umstehenden wieder auf Petrum aufmerksam zu machen, daß er gewiß mit dabei gewesen sei, weil er ein Galiläer sei (Luc. v. 59). Darin stimmte denn der ganze Haufe ein (Matth. v. 73, Marc. v. 70), endlich fand sich gar einer, der sich erinnerte Petrum im Garten gesehen zu haben Joh. v. 27. Gegen alle diese sah sich Petrus genöthigt wieder mit mannigfachen Betheuerungen sich zu rechtfertigen, bis der zweite Hahnenschrei ihn ernüchterte. Wer je das Verhalten einer Volksmasse beobachtet hat, aus der sich immer wieder andre Personen erheben, um sie für einen scheinbar unwichtigen Gegenstand immer von neuem zu erregen, der wird die psychologische Richtigkeit dieser Darstellung zugeben müssen!

12) Jesus vor Pilatus Matth. 27, 2—31, Marc. 15, 1—20, Luc. 23, 1—25, Joh. 18, 28—19, 16. Die Juden führten Jesum gebunden vor das Richthaus. Pilatus trat heraus und fragte sie nach ihrer Klage und fordert sie auf nach ihrem Gesetz ihn zu richten Joh. 18, 28—32. Da verklagten die Juden ihn, daß er verbiete dem Kaiser Schoß zu geben und spreche, er sei Christus, ein König Luc. v. 2. Da ging Pilatus zu Jesus, der unterdessen hineingeführt worden war, ins Richthaus (Joh. v. 33) und fragte ihn: Bist du der Juden König (Matth. v. 11, Marc. v. 2, Luc. v. 3, Joh. v. 33). Während die Synoptiker nur eine kurze Bejahung dieser Frage von Seiten Jesu geben, berichtet Johannes ein längeres Gespräch v. 34—38, dessen Resultat war, daß Pilatus heraustrat und sagte: Ich finde keine Schuld an ihm (Luk. v. 4, Joh. v. 38). Neue Anklagen der Juden, auf die Jesus zur Verwunderung des Pilatus nichts antwortet Matth. v. 12—14, Marc. v. 3—5. Pilatus sendet ihn zu Herodes Luc. v. 6—12. Darauf erklärt Pilatus dem Volk, daß weder er noch Herodes an ihm eine Schuld haben finden können und gestattet ihnen die Wahl zwischen

Jesus und Barrabas Matth. v. 15—18, Marc. v. 6—10, Luc. v. 16—27, Joh. v. 39. Pilatus wird von seiner Gemahlin gewarnt Matth. v. 19. Die Hohenpriester überreden das Volk, um Barrabas zu bitten Matth. v. 20, Marc. v. 11. Das Volk schrie: Hinweg mit diesem und gib uns Barrabam los Luc. v. 18, Joh. v. 40. Auf Pilatus Frage, was er mit Jesus machen solle, schreien sie: kreuzige, kreuzige ihn Matth. v. 22—23, Marc. v. 12—14, Luc. v. 20—23. Pilatus wäscht seine Hände, das Volk schreit: Sein Blut komme über uns und unsre Kinder Matth. v. 24—25. Jesus wird gegeißelt und verspottet Matth. v. 26—30, Marc. v. 15—19, Joh. 19, 1—3. Pilatus zeigt ihn dem Volk, neue Anklage des Volks, Pilatus Frage an Jesum, die dieser unbeantwortet läßt, Pilatus erneuerter Beschluß Jesum loszulassen, da beschuldigen die Juden Pilatum der Feindschaft gegen den Kaiser und rufen: hinweg mit diesem. Wir haben keinen König, denn den Kaiser Joh. v. 4—15. Pilatus verurtheilt Jesum Joh. v. 16, Luc. v. 24—25. — Matthäus allein schiebt zwischen die Verhandlungen vor Pilatus die Episode von Judas Ende v. 3—10.

13) Jesus nach Golgatha geführt Matth. 27, 31—32, Marc. 15, 20—21, Luc. 23, 26, Joh. 19, 16—17, Luc. 23, 27 bis 31. Rede an die Töchter Jerusalems 32, zwei andre Uebelthäter mit ihm geführt.

14) Jesu Kreuzigung und Tod Matth. 27, 33—56, Marc. 15, 22—41, Luc. 23, 33—49, Joh. 19, 18—37. Wir constatiren fürs Erste die Disharmonie in der Zeitbestimmung des Markus 15, 23, daß Christus um die dritte Stunde gekreuzigt wurde und des Johannes 19, 14, daß Christus um die sechste Stunde vor Pilatus verurtheilt wurde, welche Disharmonie man schon exegetisch zu lösen versucht hat. Nach übereinstimmender Angabe aller Evangelisten geschah die Kreuzigung am Bußtag oder Freitag.

Die verschiednen Data der Evangelisten bringen wir in folgende Ordnung: An der Kreuzigungsstätte geben die Kriegsknechte Jesu ein

betäubendes Getränk Matth. v. 34, Essig mit Galle Marc. 15, 23 Wein mit Myrrhen. Jesus ans Kreuz geheftet inmitten der Uebelthäter Matth. v. 38, Marc. v. 27—28, Luc. v. 33, Joh. v. 18. Theilung der Kleider Jesu Matth. v. 35, Marc. v. 24, Joh. v. 23—24, mit genauer Angabe, daß es vier Kriegsknechte waren, die Ueberschrift Matth. v. 37, Marc. v. 26, Luc. v. 38, Joh. v. 19—22 mit der genauern Bemerkung, daß die Juden an der Form der Ueberschrift Ausstellungen machten. Erstes Wort Jesu: Fürbitte für seine Mörder Luc. v. 33. Zweites Wort Jesu an seine Mutter und seinen Lieblingsjünger Joh. v. 25—27. Verschmähung Jesu vom Volk und den Hohenpriestern Matth. v. 39—43, Marc. v. 29—32, Luc. v. 35. Drittes Wort Jesu an den Schächer, welcher den andern Schächer straft, der in den Spott der Umstehenden einstimmt Luc. v. 39—43. Matthäus und Markus erwähnen ungenau, daß die Mitgekreuzigten Jesum schmäheten Matth. v. 44, Marc. v. 32. Finsterniß von der 6. bis 9. Stunde Matth. v. 45, Marc. v. 33, Luc. v. 44. Jesu viertes Wort um die neunte Stunde: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, das Etliche als Anrufen des Elias verstanden Matth. v. 46—47, Marc. v. 34—35. Jesu fünftes Wort: Mich dürstet Joh. v. 28. Jesus wird mit Essig getränkt Matth. v. 48, Marc. v. 36, Joh. v. 29. Nach Matth. v. 49 und Marc. v. 36 rufen etliche: Laß sehen, ob Elias komme und ihn herabnehme. Das Bringen von Essig erwähnt Lukas v. 36 zu früh unter den Verspottungen Jesu. Sechstes Wort Jesu: Es ist vollbracht Joh. v. 30. Siebentes Wort Jesu: Vater in deine Hände befehle ich meinen Geist Luc. v. 46. Darnach verschied er. Johannes knüpft ungenau das Verscheiden an das sechste Wort. Matth. v. 50 u. Marc. v. 36 auch ungenau: Jesus schrie laut und verschied. Zerreißen des Vorhangs, Erdbeben, Zeugniß des Hauptmanns Matth. v. 51—54, Marc. v. 38—39, Luc. v. 45—47. Matthäus gibt den Zusatz, daß nach der Auferstehung Jesu die Leiber vieler Heiligen den Gräbern entstiegen. Entsetzen des Volkes Luc. v. 48. Die Weiber standen am Kreuze Matth. v. 56. Maria Magdalena, Maria die Mutter Jacobi und Joses, und die Mutter der Kinder Zebedäi Marc. v. 40 bis 41, Maria Magdalena, Maria die Mutter des kleinen (jüngern) Jakobus und Joses und Salome (= Mutter der Kinder Zebedäi) Luc. v. 49. Johannes erwähnt früher v. 25 Maria, die Mutter Jesu, die wohl schon früher mit Johannes weggegangen war cf. v. 27, Maria, Kleophas Weib (= Mutter Jakobi und Joses) und Maria Magdalena, läßt Salome aus. Den Uebelthätern werden die Beine zerbrochen, Jesu wird die Seite geöffnet Joh. v. 31—37. Joseph von Arimathia und Nikodemus bestatten Jesu Leib Matth. v. 57—61, Marc. v. 42—47, Luc. v. 50—55, Joh. v. 35—42. Pilatus stellt Wächter ans Grab Matth. v. 62—66. Die Frauen bereiteten Salben Luc. v. 56, Marc. 16, 1.

15) Jesu Auferstehung Matth. 28, Marc. 16, 1—18, Luc. 24, 1—48, Joh. 20—21. Am Sonntag früh (Marc. v. 2 sehr frühe, da die Sonne aufging, Luc. v. 1 sehr frühe, Joh. 31, 1 da es noch finster war; man vergleiche auch die völlig unverständliche deutsche Uebersetzung von Matth. 28, 1) kamen die Frauen zum Grabe, nach Matth. v. 1 Maria Magdalena und die andre Maria, nach Marc. v. 1 Maria Magdalena, Maria Jakobi und Salome, nach Luc. v. 10 Maria Magdalena, Johanna, Maria Jakobi und Andre; Johannes erwähnt allein der Magdalena 20, 1. Vor ihrer Ankunft hatte ein Engel unter Erdbeben die Steine vom Grabe gewälzt nnd sich draufgesetzt Matth. v. 2—4. Die Frauen aber wußten es nicht und sprachen: Wer wälzt uns den Stein von seines Grabes Thür? Marc. v. 3, fanden aber das Grab offen und gingen hinein (Marc. v. 4, Luc. v. 3). Engel (nach Matthäus und Markus einer, nach Lukas zwei) sagen ihnen, da sie erschraken (Luk. v. 5): Fürchtet euch nicht (Matth. v. 5, Marc. v. 6) Was suchet ihr den Lebendigen bei den Todten? (Luc. v. 5) Er ist nicht hier, er ist auferstanden (Matth. v. 5, Marc. v. 6, Luc. v. 6—8) und senden sie zu den Jüngern Matth. v. 7—8,

Marc. 7—8. Markus sagt, daß sie aus Furcht Niemand was sagten, während sie nach Luc. v. 9—11 und Joh. 20, 2 es den Eilfen verkündeten, und auf ihr Wort Petrus (Luc. v. 12) mit Johannes (Joh. 20, 3—10) zum Grabe eilten.

Erste Erscheinung Jesu vor Maria Magdalena, die unterdessen allein zum Grabe zurückgekehrt war Joh. 20, 11—18, Marc. v. 9—11 ganz kurz, mit dem Zusatz, daß die Jünger ihr nicht glaubten. Matth. v. 8—10 berichtet in ungenauer Weise von dieser selben Erscheinung, läßt sie aber auf dem Wege zu den Jüngern (v. 8) und allen Frauen geschehen; daß er dieselbe Erscheinung im Sinn hat, geht aus v. 9 und v. 10 hervor; v. 11—15 berichtet Matthäus von der Bestechung der Hüter.

Zweite Erscheinung Jesu vor den Jüngern auf dem Wege nach Emmaus Luc. v. 13—35, Marc. v. 12—13 ebenfalls ganz kurz und mit dem Zusatz, daß die Jünger ihnen nicht glaubten.

Dritte Erscheinung Jesu am Abend des Auferstehungstages vor den Eilfen in Jerusalem Luc. v. 36—43, Joh. 20, 19 bis 25. Beide berichten, daß Jesus ihnen Hände und Füße (Luc. v. 39) Hände und Seite (Joh. v. 20) zeigte und sie mit dem Friedensgruß begrüßte. Nach Lukas aß auch Jesus vor ihnen, nach Johannes blies er sie an und gab ihnen die Vollmacht der Sündenvergebung; auch setzt Johannes zu, daß Thomas abwesend war und nicht glaubte. Marc. v. 14 ganz kurz.

Vierte Erscheinung Jesu nach 8 Tagen vor den Eilfen zur Bekehrung des Thomas Joh. 20, 26—29.

Fünfte Erscheinung Jesu am See Tiberias, wohin die Jünger zufolge des Befehls des Herrn gegangen waren. Wiederannahme des Petrus Joh. 21, 1—23.

Sechste Erscheinung Jesu auf dem Berge. Einsetzung der Gnadenmittel der Predigt und der Taufe. Matth. v. 16—20, Marc. v. 15—18 knüpft an die Erscheinung vor den Eilfen in Jerusalem an und macht nach der Einsetzung der Taufe den ihm eigenthümlichen Zusatz v. 17—18. Luc. v. 44—48 knüpft ebenfalls an

die Erscheinung vor den Eilfen an, und setzt zu, wie Jesus den Jüngern das Verständniß der Schrift öffnet und sie zu seinen Zeugen unter allen Völkern einsetzt.

Die Erscheinungen in Judäa hatten den Zweck den Unglauben der Jünger zu überwinden; der Evangelist Markus, der die meisten Erscheinungen, die die andern ausführlicher berichten, nur kurz constatirt, benutzt sie immer um den Unglauben der Jünger und Jüngerinnen zu betonen cf. v. 8, v. 11, v. 13, v. 14. Die Erscheinungen in Galiläa hatten mehr den Zweck, den schon zum Glauben gekommenen Jüngern Anordnungen und Stiftungen zur Ausbreitung des Reiches Gottes zu geben, die sie im Glauben gebrauchen sollten.

16) Jesu Himmelfahrt ist hauptsächlich in der Apostelgeschichte berichtet, doch enthalten auch Markus und Lukas kurze Notizen. Act 1, 1—11, Marc. 16, 19, Luc. 24, 49—51, beide noch immer im Anschluß an die Erscheinung Jesu vor den Eilfen. Der Apostelgeschichte 1,3 verdanken wir die Notiz, daß die Himmelfahrt 40 Tage nach der Auferstehung geschah.

Wir treffen Jesus mit den Eilfen wieder in Jerusalem, er ertheilt ihnen den Befehl in Jerusalem zu bleiben, bis sie angethan würden mit der Kraft aus der Höhe (Luc. v. 49) und die Verheißung vom Vater, den heiligen Geist, empfingen Act v. 4—8. Darauf führte er sie hinaus auf den Weg nach Bethanien (Luc. v. 50). Der Oelberg, die Stätte der tiefsten Erniedrigung Jesu im schweren Seelenkampf, sollte die Stätte der größten Verherrlichung Jesu werden. Denn hier war es (Act v. 12), wo er sie segnete und von ihnen schied (Luc. v. 51) und aufgehoben ward gen Himmel (Marc. v. 19) durch eine Wolke ihren Augen entnommen. Engel aber geben ihnen die Verheißung seiner sichtbaren Wiederkunft (Act v. 9—11).

IV.

Der Dualismus von Geiſt und Natur [1].

Von einem Juriſten.

Motto: Gott ſchuf, — ohne dieſen Beweis giebt es keinen andren von ſeinem Daſein. Hamann.

Doctor Theodor Weber, Religionslehrer am Königlichen katholiſchen Gymnaſio zu Breslau, hat eine Brochüre veröffentlicht unter dem Titel: „Kant's Dualismus von Geiſt und Natur aus dem Jahre 1766 und der (Dualismus) des poſitiven Chriſtenthums".

Dieſe Schrift handelt weſentlich von der Erforſchung der Begriffe: „Natur und Geiſt und deren Verhältniß zu einander", bewegt ſich ſomit nun ein Thema, welches ſeit Menſchengedenken ſtets die forſchenden Geiſter beſchäftigt, aller Religionsphiloſophie wie Naturphiloſophie Kopfbrechen gemacht und bis hiezu die Acten unabgeſchloſſen ſein läßt.

Wer jemals ſich über die Gottes- und Welt-Ideen, oder den Schöpfungsvorgang aufzuhellen verſuchte, der weiß es auch einestheils wie mager und vage hiebei die Reſultate ausfallen, anderntheils wie ſich die Schwierigkeiten bei jedem weitern Nachdenken ſtets häufen, und daß endlich der große Königsberger Philoſoph Kant, gelegentlich dieſer durch Jahre fortgeſetzten Nachforſchung zu dem Reſultate gelangte: daß überhaupt die Erkennbarkeit des Weſens der Dinge und

1) Vgl. Dr. Th. Weber: Kant's Dualismus von Geiſt und Natur aus dem Jahre 1766, und der des poſitiven Chriſtenthums. 1866.

andererſeits des Geiſtes für das Bewußtſein des Menſchen durchaus in Abrede zu ſtellen ſei.

Der Verfaſſer macht es ſich nun zur Aufgabe die Kantiſche Denkarbeit zu referiren und dabei aufzuweiſen, worin die Fehler gelegen, und wie endlich die Lehre des poſitiven Chriſtenthums die einzig mögliche Löſung des ſchwierigen Thema's enthalte.

Muß es ſchon dabei wohlthun, daß der Dr. Weber dem Giganten Kant überall die größte Anerkennung in ſeinem Streben nach Erkenntniß zollt, und ſonſt in dem ganzen Buche auch nicht eine einzige Stelle zu finden iſt, welche confeſſionelle oder dogmatiſche Engherzigkeit bekundet, ſo erſcheint dieſe Arbeit des Verfaſſers ganz geeignet das allgemeinſte Intereſſe derjenigen in Anſpruch zu nehmen, welche das ſchwierige Thema von Natur und Geiſt jemals zum Gegenſtande ihrer Forſchung gemacht und erkannt haben, wie ſehr man noch der Löſung bedürfe. Der Verfaſſer vertritt die Anſicht, daß die geſammte neuere deutſche Philoſophie, von Kantiſchen Reſultaten abhängig, in raſcher Reihenfolge ihrer mannigfaltigen Syſteme, ſich in großartiger Weiſe erbaut hat, aber mit ihrer Ausmündung auf einheitliche (moniſtiſche) Grundlage der Welt ſich nur ſo lange zu erhalten im Stande iſt, als ſie (die neuere Philoſophie) auf dem Kantiſchen Dualismus baſire.

Indem der Verfaſſer nun die Unrichtigkeit der Kantiſchen Anſchauungen über das Weſen von Natur und Geiſt nachweiſen will, wählt er dazu zwei Wege: 1) den Weg der Entwicklung der Creationsidee des poſitiven Chriſtenthums und 2) zugleich den der Berichtigung der Erkenntnißtheorie überhaupt, welche Letztere eine Geneſis und Entwicklung des menſchlichen Bewußtſeins erfordert.

Während Kant ſich auf den Urſprung und die Entſtehung der Materie und der Elemente gar nicht einläßt, ſondern ſich an dem Gegebenen, Vorfindlichen genügen läßt, und von hieraus ſeine Grundprincipien der Materie datirt, gelangt er zu der Erkenntniß, daß von den Elementen oder Atomen, als Einfachheiten auszugehen ſei, welche als ſchlechthin ganzheitliche und untheilbare Weſenheiten oder

Substanzen zu definiren sind, und an sich die Kräfte der Receptivität und Reactivität besitzen. Aus der letzterwähnten Eigenschaft datirt Kant dann weiter deren Undurchdringlichkeit.

Das Compositum dieser Elemente ist nun nach Kant die Materie und an dieser erkenne man: Raumerfüllung, Ausdehnung und äußere Gestalt (Figur).

Als Kennzeichen des Gegensatzes zwischen den materiellen Elementen und dem Geiste gilt Kant dann weiter der einzige Umstand, daß der Geist ein einfaches Wesen sei, welches durchdringlich (penetrant) und dessen Vereinigung niemals ein „solides" Ganze ausmache, während die Elementartheile der Materie (Atome) „undurchlich" und „verbindungsfähig" seien, und schließt Kant dieses sein gewonnenes Resultat noch mit dem Ausspruche ab, daß sich unsere Kenntniß der Materie und der dieselbe constituirenden Elemente auf die Kräfte ihrer äußern Gegenwart beziehe, während, was zu ihren innern Eigenschaften gehören mag, gar nicht zu wissen möglich sei.

Der Verfasser, welcher dem tiefen Nachdenken und der Schärfe des Kantischen Geistes auch hier besondere Anerkennung zollt, knüpft nun aber an diese Aussprüche die Erkenntniß, daß Kant einen falschen Weg der Betrachtung einschlägt, wenn er zuförderst die Materie analysirt und definirt, und dann von dieser aus seine Schlüsse auf den Geist macht, wo denn die Schiefheit der Endziele sich begreifen läßt, trotzdem daß bewunderungswürdig bleiben muß, wie Kant dennoch in einzelnen seiner Behauptungen recht hat.

Es ist aber die Ansicht des Verfassers unbedingt zu acceptiren, wenn er für den Gang aller Erkenntniß der erscheinenden Welt überhaupt als maßgebend annimmt, daß man mit den Qualitäten des Geistes anzufangen und zu dem Ende diese sich zur Anschauung zu bringen habe; und ferner wie der geistige Denkprozeß innerhalb des Geistes vor sich gehe, und wir im Stande sind denselben auf seinem Wege zu reconstruiren, in seine einzelnen Theile zu zerlegen und zu begreifen. Der Gedanke des Geistes von ihm selber, sagt er, ist ursprünglich geheimnißvoll und dunkel, weil der Gedanke unwillkürlich in den Geist eintritt.

Primitiv findet sich der Geist als ein schlechthin „inactives Realprincip", äußere Einwirkung ist erforderlich für des Geistes Leben und Activität. Sobald aber ein von außen gegebener Anlaß vorliegt, oder vielmehr an den Geist herantritt, wird im Geiste ein Zustand hervorgerufen, welcher, sich in doppelter Beziehung erkennen läßt.

1) Zeigen sich formale Bilder, welche ihr „Contrefait" im Geist hinterlassen.

2) Diese Geisteszustände verhalten sich zum Geiste wie die Erscheinungen zu dem denselben zu Grunde liegenden Wesen.

Hieraus erkennen wir mit Nothwendigkeit die receptive Natur oder Gestaltung des Geistes.

Einmal eingetreten in den Gegensatz von Wesen und Erscheinung — ist der Geist auch genöthigt

3) die ihm selber als Substanz oder Wesenheit angehörenden formalen Erscheinungen — auf sich selbst, auf des Geistes Real- oder Causalgrund zu beziehen.

Im Selbstbewußtseinsproceß stellen sich demnach zwei wohl zu unterscheidende Momente ein:

1) das Wissen um Anderes

2) das Wissen um sich

welchem

3) hinzuzufügen ist die Erkenntniß der Wechselwirkung.

Hiernach folgen sich dann Anschauung, und Wahrnehmung der aus fremdem Anlaß innerlich gewordnen formalen Bilder — sodann zeigt sich hinter dieser Anschauung das eigene Selbst (Ich) als einheitlicher Real- und Causalgrund.

Dieses zweite Moment der Selbsterfassung bringt aber sofort im Geiste ein doppeltes Resultat hervor:

1) das Wissen um sich selber als Substanz und Wesen (Idee)

2) das Wissen des Geistes um die in sein Leben eingetretenen äußern Gegenstände (Begriff).

Idee und Begriff sind somit die beiden im Bewußtwerdungsprocesse des Geistes gleichzeitig aufgehenden Lichter.

Die nächste Folge dieses erwachten Lebens des Bewußtseins und Selbstbewußtseins ist: die Reaction des Geistes, welche darin besteht — daß der Geist einmal erhellt, in den Stand gesetzt ist, mit freiem Willen von Neuem den unwillkürlich erwachsenen Erkennungsproceß zum Gegenstand seiner Betrachtung zu machen, womit er seine Selbstständigkeit und Freiheit (Spontaneität) aufweist; — Receptivität und Spontaneität sind also als die beiden Grundkräfte des Geistes erkannt. Mittelst der Receptivität beginnt die Wahrnehmung, mittelst der Spontaneität die eigne Thätigkeit des Geistes.

Kant hat nun den Ausspruch gethan, daß der Gedanke von sich selbst, oder das Erfassen des eignen Ich's, — ein „Schluß" sei.

Hierin hat er recht, sagt der Verfasser, aber es ist kein logischer Schluß mit Unter- und Obersatz, sondern ein metaphysischer, denn der Geist selbst wird beim „in Sich abbilden" der Außendinge nicht direct afficirt, sondern tritt vielmehr dann erst in sein eigentliches Wesen ein, wenn er durch die entstandene äußere Anregung auf seinen eignen Grund zurückgreift, und sich selbst hinter der Anschauung der äußern Dinge zugleich selbst mit erfaßt d. h. zum Selbstbewußtsein emporarbeitet. Es stehen dem Geiste nun zwei Subjectivirungsweisen zu Gebote. Zunächst sieht er das Spiegelbild der Außendinge als Formalitäten (keine Wesenheiten, — die Wesenheit, der reale Träger, die wahrhafte Substanz dieses Anschauungsprocesses, ist vielmehr er selbst, der Geist).

Der Geist hat aber bei jeder Wahrnehmung welche von außen kommt, nicht nur eine Anschauung seiner formalen Zustände (d. h. der Erscheinungen) in sich, sondern er gewinnt auch sich selbst, als das eine dieser Erscheinungen gemeinsame Wesen, welches die Erscheinungen trägt. Jede Erscheinung fördert also immer zugleich den Geist dazu, es nicht hiebei bewenden zu lassen, sondern diesen Erscheinungen, als Formalitäten sich selbst als wahrhafte Substanz und Realität zu unterstellen. Bloße Formalität als solche existirt gar nicht, sondern muß stets auf ein reales Wesen bezogen werden. Der

Geist hat nun ein doppeltes Wissen von sich — nämlich: die Auffassung der Bilder der Außendinge als formale Abstractionen und das Wissen um sich selbst, als reales und causales Princip.

Um nun gleicherweise das Wesen der Natur zu erfassen, ist es nothwendig nach gewonnener Erkenntniß des Geistes im Selbstbewußtseinsprocesse, nunmehr auch auf diesem begonnenen Wege vom Geiste aus, zur Naturerkenntniß überzugehn.

Ist nun aber resultirt, daß der Geist auf dem Wege des Selbstbewußtseins, sich im Gegensatze zu den Erscheinungen, als wahrhafte Realität, als Substanz und Wesen erkannt hat, so ist ihm nicht weniger auch evident geworden, daß wohl die formalen Erscheinungen der Außendinge ihm immanent inhäriren, aber, daß Er Selbst, der Geist, nicht Einem Andern inhärirt, sondern daß er etwas Abgeschlossenes, Einheitliches, etwas relativ Letztes ist, das in sich selber ruhet — welches zugleich auch irgend welche Ausdehnung, (Räumlichkeit) sowie auch eine äußere Figur und Gestalt besitzt. Fassen wir diese Gestaltung nun als punctuelle Einheit, Monade oder wie es sonst sei, so kann diese Realität nicht in eine völlig raum- und gestaltlose Abstraction verflüchtigt werden, ohne unserm Verständnisse wiederum zu entgleiten.

Hat sich aber der Geist des Menschen im Ichgedanken einmal als ein solch' reales und causales Princip seiner eignen formalen Erscheinungen erfaßt und begriffen, so ist derselbe auch genöthigt, jeder andern Erscheinung, welche nicht seine eigne ist, gleichfalls ein reales und causales Princip, als den substanziellen Träger jener Erscheinungen, unterzulegen.

Sind die wahrgenommenen Erscheinungen der Qualität nach mit seinen eignen identisch — dann wird er auf ein ihm (seinem Geiste) qualitativ Gleiches d. h. geistiges Wesen schließen. Im andern Falle wenn die Erscheinungen anderweitige Qualitäten aufzeigen, so ist der Geist, zur Anerkennung eines zweiten Realprincipes zu schreiten gezwungen.

Dieser ist nach Ansicht des Verfassers der einzig richtige Weg

zur Erfassung der Natur, und anderer Realprincipe, und dieser Gang fordert dabei stets diejenigen Kategorien des Geistes welche er bei Erfassung seiner Selbst erkannt hat.

An diesen Ergebnissen mißt nun der Verfasser die Kantischen Kennzeichnungen der Materie und des Geistes und weiset umständlich nach, wie selbige mit Eigenschaften von Kant versehen worden, durch welche deren substanzieller Charakter eigentlich aufgehoben worden.

Die Begriffe: Einfachheit, Untheilbarkeit, Raumlosigkeit werden nämlich auf diese Weise von Kant ganz willkürlich bald so bald anders verwandt z. B. den Elementen der Materie wird Einfachheit, Untheilbarkeit, Raumlosigkeit, — der Materie aber werden die entgegengesetzten Eigenschaften, als: Mischung, Theilbarkeit, Raumausfüllung, und ferner Repulsion ꝛc. beigelegt, ohne zugleich darauf Rücksicht zu nehmen, daß Kräfte, wie immer dieselben auch beschaffen sein mögen, als solche (Kräfte) niemals eine Existenz haben können, wenn dieselben nicht zugleich einem realen Wesen oder einer wesenhaften Realität immanent sind.

Kant kennt eben nur die von ihm in Scene gesetzten Elemente, Atome der Dinge, und deren Wechselwirkung — wagt aber nirgends die Frage nach dem eigentlichen Ursprunge und der Genesis der einzelnen Elemente als solcher, aufzuwerfen.

Kant recurrirt deshalb auch auf „ein Chaos aller Elemente", von denen keins einen Vorzug vor dem andern besitzt, „als den zufälligen der Lage und des Ortes", den es in der Gruppirung vieler Elemente zur Materie einnimmt.

Diesem Kantischen Standpunkte gegenüber giebt es aber noch zwei wesentlich verschiedene Anschauungen über die Entstehung der Elemente, der Materie und des Geistes.

Die eine ist die Entstehung der Elemente aus einer Substanz, welche vor ihrer Zergliederung noch ungetheilt dasteht, und das Auseinandergehn dieser Substanz in zahllose Theile, als welche dann eben die einzelnen Elemente selbst zu betrachten sind, die zweite Anschauung ist aber die, welche alle Elemente rücksichtlich ihres Wesens,

und ihrer Substanz von Einem aus Nichts gesetzt, d. h. geschaffen werden läßt. Auf einen Ursprung der Elemente läßt sich Kant aber wie erwähnt, gar nicht ein, weil er die Frage zu hochfliegend ansah, und deren Lösung für unmöglich hielt.

Nach Kant finden sich also einfache immaterielle und einfache materielle Wesen in der Welt und besteht deren alleiniger Unterschied darin, daß die materiellen Wesen — undurchdringlich und vereinbar — dagegen aber die immateriellen Elemente: durchdringlich und unvereinbar seien. Diesen Satz positiv gefaßt, ergiebt sich also für beide Erscheinungen, daß sie schlechthin ganzheitliche Wesen sind, an welchen sich keine wesentliche Verschiedenheit erfinden läßt, insofern man ihre Ganzheit in Betracht zieht. Beide sind einfach, beide ganz in sich, beide also Substanzen im eigentlichsten Sinne des Wortes. Der Verfasser weiset nun aber nach, daß durch Uebertragung eines und desselben Begriffes der Einfachheit d. h. Ganzheit und Untheilbarkeit, auf beide Realprincipe (auf Geist und Natur) jede eigentliche Wesens-Verschiedenheit zerstört ist, und nicht der Unterschied, sondern der Monismus derselben angebahnt ist, trotzdem daß Kant es in jener Periode seiner Philosophie versuchte, die Verschiedenheit von Natur und Geist aufrecht zu erhalten.

Der Fehler im Kantischen Anschauen liegt aber: in dem von ihm ebensowol für die Körper-Elemente als für den Geist vindicirte Annahme schlechthinniger Raum-Gestaltlosigkeit derselben.

Haben wir aber oben erkannt, daß das Selbstbewußtsein oder der Ich-Gedanke des Geistes nichts anders ist, als ein Wissen um das eigne Wesen, um sich selber, als eine wahrhafte eigentliche Substanz, vermittelt durch die dieser Substanz immanenten formalen Erscheinungen, so kann dem Geiste auch nicht mehr, wie Kant will, all' und jede Räumlichkeit und Gestalt abgesprochen werden. — Nach Kant besteht aber gerade hierin der Cardinalpunkt — während der Verfasser festhält, daß der Geist in und außer dem Menschen ein räumliches irgend wie gestaltetes Wesen sein muß —

und nicht in dieser Kantischen „Unräumlichkeit und Gestaltlosigkeit", sondern darin der Unterschied von Natur und Geist besteht:

daß der Geist, wie er primitive als ein schlechthin ganzheitliches und ungetheiltes Wesen zur Existenz gekommen, auch die Bestimmung hat, sich beständig in dieser Qualität, seiner substanziellen ungebrochenen Ganzheit und Einheit zu bewahren —

Wohingegen:

Die Natur (Materie), ursprünglich zwar ebenfalls als eine ganzheitliche ungetheilte substanzielle Einheit geschaffen, diese Qualität bei ihrem Uebertritt, oder bei ihrer Aufweckung zu wirklichem Leben, ein- für allemal verloren, und sich so in lauter substanzielle Theile oder — in zahllose Individualitäten besondert hat.

Um es hiernach kurz zusammen zu fassen, erweiset sich die Kantische Auffassung des Geistes darin als hinfällig, daß er dem Geiste die Prädikate der Räumlichkeit und der Gestalt absprach, dennoch aber den Geist als Realprincip hinstellen mochte, — und: daß er der Materie allerlei Eigenschaften beilegt, ohne zugleich zu bedenken, daß Kräfte, als z. B. Repulsion und Eigenschaften wie Undurchdringlichkeit nur denkbar sind als formale, nicht wesenhafte Factoren, wenn denselben nicht zugleich eine reale Wesenheit zu Grunde liegt.

Wenn aber Kant seine Meditationen mit den Worten abschließt: „wer im Besitze leichterer Mittel ist, die zu dieser Einsicht führen (daß nämlich die geistigen Elemente raum-, gestalt- und formlos seien), der versage seinen Unterricht nicht einem Lernbegierigen, vor dessen Augen im Fortschritt der Untersuchung sich öfters Alpen erheben, wo Andere einen ebnen und gemächlichen Fußsteig vor sich sehen, den sie fortwandern oder fortzuwandern glauben" — so muß man mit dem Verfasser die Demuth des großen Denkers ebenso als dessen reges Streben bewundern, sich aber auch freuen, wenn der Verfasser dazu ausruft: „Fürwahr es giebt eine Höhe, von wo aus sich eine schönere Aussicht in die Thäler des geschöpflichen Daseins und in den Wesensgegensatz von Geist und Natur vor dem Auge des speculativen Wanderes entfaltet, als dieselbe einem Kant, ungeachtet seiner

langjährigen wissenschaftlichen Entdeckungsreisen jemals zu Theil geworden."

Es ist jene Höhe keine andere, als der heilige Berg des positiven Christenthums in seinem Dogma von der Schöpfung der Welt von Seiten des dreieinigen Gottes.

In einem eignen Capitel verhandelt denn demnächst der Verfasser die Schöpfungslehre des positiven Christenthums, daß Gott die Welt aus Nichts erschaffen habe, womit alle sonst sich stets aufthürmenden Schwierigkeiten gehoben, und die zu wandelnden Pfade der Erkenntniß in aller Klarheit vor Augen liegen.

Der Begriff der Schöpfung der Welt aus Nichts besagt, daß die Weltwesen, keine Bruchtheile oder Entlassungen aus dem Wesen oder der Substanz Gottes sind — sondern, mittelst Creation lediglich aus dem und durch den Willen Gottes gesetzt sind. Die Welt war also vor ihrer Schöpfung durch Gott noch nichts d. h. noch nichts Wesenhaftes oder Reales.

Disem Willen Gottes ging der Weltgedanke, die Weltidee in Gott vor deren eigentlichen Schöpfung voraus. Die Welt ist also kein Educt des göttlichen Wesens, sondern ein Product seines Willens. Die erscheinende Welt ist der zur Existenz erhobene Weltgedanke Gottes, welcher von Ewigkeit her in dem Absoluten verborgen war.

Die Welt war also vor ihrer wirklichen Existenz vorhanden, aber einzig als Gedanke oder Idee im Bewußtsein Gottes.

Ewig wie Gott der absolute, mußte diese Idee in Gott sein, weil es im Begriffe des ewigen Absoluten liegt, daß in einem solchen Wesen jedes prius und posterius ganz und gar ausgeschlossen ist. Ebenso erfordert aber auch die christliche Idee Gottes als eines selbstbewußten absoluten Wesens daß der Inhalt dieser dem Wesen Gottes gleichewigen Weltidee — als die Negation des Wesens oder der Substanz Gottes als solcher gedacht werden müsse, denn sonst fällt man dem Pantheismus in die Arme; — die Realisirung der Weltidee wäre eben dann kein Geschöpf, sondern mit Gott auf gleicher Linie.

Die Weltidee war also innerhalb Gottes als Gedanke eine bloß formale Weltschöpfung — in die Erscheinung getreten aber eine reale.

Jetzt erst ist der Weltgedanke Gottes rücksichtlich seines Inhalts nicht mehr formaler, sondern realisirter Gedanke.

Die Erwägung, kein Sein, keine Existenz in und an sich selber, vielmehr nur im Wesen Gottes zu haben, ist nothwendig zur Erfassung der Creationsidee, und zur Vermeidung von Absolutirung des geschaffenen Geistes, oder der gleich geschaffnen Materie.

In dieser hier berührten Erörterung beruhet allerdings die ganze Schwierigkeit der Auseinandersetzung. Ehe man sich hierüber nicht genau explicirt hat, kann nicht weiter gegangen werden. Es scheint deshalb nothwendig, nochmals die einzelnen Thesen der Creationsidee zusammenzufassen:

1) Gott ist nach der Lehre der Offenbarung die einzige und alleinige Causalität, welche die Welt in allen ihren Factoren hervorbringt.

2) Die erscheinende Welt ist weder Emanation oder ein Theil aus Gott (Pantheismus) noch aus neuem Vorhandenenn neben Gott von diesem geformt, (Dualismus), sondern Herausseßung der in Gott vorhandenen Weltidee.

3) Die Weltidee in Gott ist gleich ewig mit ihm — die Schöpfung nicht.

4) Gott hat nicht sein eignes Wesen weder zum Theil, noch ganz zur Welt entlassen; die Weltfactoren sind nicht göttlichen Wesens.

5) Das positive Centraldogma des Christenthums besteht eben in der Creation alles Vorhandenen in der Welt aus dem, und durch den Willen Gottes, d. h. eine Neuseßung war vorher noch nicht; weder in, noch außer Gott vorhandene Realitäten.

6) Hiernach war die Welt vor ihrer Schöpfung durch Gott noch nichts, d. h. nichts Wesenhaftes, oder Reales, dazu gehörte das Ereigniß der Schöpfung.

7) Vor diesem Ereigniß war die Welt im Bewußtsein Gottes vorhanden, also in soweit keine reine absolute Negation (Nichts als Nichts), sondern es hat die Welt zugleich das Positive des Ruhens im Gottesgedanken und setzte dann aus der Formalität bei der Schöpfung in die Realität über.

8) Wenn man deshalb sagt: Gott schuf die Welt aus Nichts, so heißt das eben, die in der Welt vorhandnen Realitäten (Principe) stammen weder aus dem göttlichen Wesen, als Emanation, noch als Theile desselben. Dieses Nichts mit der ad 7 erwähnten Position: „der Formalität im Gottesgedanken", hat eben die Kraft einestheils wider die pantheistische, anderntheils wider die dualistische Weltwerdung zu zeugen.

Dieses Nichts im Gegensatz des nihil mere negativum hat den dreieinigen Gott, und in diesem die formale Weltidee sammt dem Willen zur Realisation — zur nothwendigen Voraussetzung.

9) Jede hiervon abweichende Lehre über die Weltwerdung verwickelt sich in ein Labyrinth von Widersprüchen.

Der weitere Gang der Creation und des Weltbegriffs ist nun aber folgender:

Die erscheinende Welt besteht in Natur und Geist.

Von beiden ist als gemeinschaftliche und resp. abweichende Qualität anzugeben, daß sie beide:

1) Realprincipe, d. h. Wesenheiten sind, welche für sich ganz und ungetheilt dastehen,

2) daß der Geist in dieser Ganzheit und Ungetheiltheit seinem Wesen und Begriff nach für immer verbleibt,

3) daß die Materie (Natur) — zwar gleichfalls ein Ganzes und Ungetheiltes (Realprincip) — bei der Schöpfung ihrem Wesen und Begriff nach in zahllose Theile auseinander geht,

4) beide Realprincipe (Geist und Natur) beginnen mit Inactivität (Schlummer) ohne Kraftäußerung oder eigentliche Bethätigung — das heißt: die Realprincipe sind noch keine Causalität —

sondern haben sich dazu allererst durch Erweckung aus ihrer anfänglichen Gebundenheit zu entwickeln, durch fremde Einwirkung.

5) Vom Momente des Erscheinens der beiden Realprincipe (Schöpfung) beginnt deren reale Existenz.

6) Die Realprincipe sind de facto anfangs ganz und zwar unentwickelte Realprincipe, und können aus sich selbst ohne fremde Hülfe in ihre ideegemäße Entwicklung nicht eintreten.

7) Gott ist Schöpfer aller Dinge, aber das eigne Herausleben der Principe der Entwicklung ist diesen mitgegeben, was soviel heißt: als die Realprincipe haben Causalität aus sich zu effectuiren.

8) Der Gang der Causalitätsleistung ist aber, daß zuförderst das schlummernde Realprincip ein primitiver Zustand, — Sache ist, nicht Ursache, diese wird es erst.

Auf den Vorhalt, daß das materielle Realprincip größere Ausdehnung haben müsse, als das geistige Realprincip — ist zu antworten, daß damit nur ein quantitativ nicht qualitativ gesetzter Unterschied behauptet wird — indem z. B. das Naturprincip die indifferente Kegelform, das Geistesprincip aber einen metaphysischen Punkt (Monade) haben können, wobei diesen Principien alle übrigen Bestimmungen als z. B. Selbstständigkeit der Existenz, Einheit und Ganzheit, sowie Inactivität oder Indifferenz, gemeinsam bleiben.

In Beziehung auf Gott ist freilich ein Unterschied da zwischen Ihm und dem geschaffenen Realprincip. Letzteres ist bedingt (Ein Ding), Gott aber ist schlechthin unbedingt — ein ewig absolutes, ewig existentes Realprincip.

Ferner ist das geschaffene Realprincip inactiv, erscheinend aufgetreten und wird erst activ — Gott aber ist schlechthin activ.

Die Realprincipien entwickeln sich thatsächlich verschieden aus ihrer primitiven Indifferenz — nach Gottes Willen.

Da die Realprincipe inactiv im primitiven Zustand auftreten und so von Gott gesetzt sind, so kann auch nur durch fremde Hülfe Activität entstehen. Die Entwicklungsfähigkeit ist nicht das Leben Gottes, sondern von Gott stammend, Mitgift der geschaffnen Real-

princip — Natur und Geist — ist mit Passivität und Activität (Receptivität und Reactivität) behaftet. Die Passivität macht die Creatur zu einer beschränkten, die Activität macht sie zur wahrhaften Substanz, welche ihr Leben zwar mittelst äußerer Hülfe, aber dennoch in Wahrheit aus sich herausstellt.

In der Creationsidee findet sich also ausgesprochen:

1) Daß bei Setzung der beiden Realprincipe beide anfangs schlummern und somit hierin keines vor dem Andern einen Vorzug genießt.

2) Daß beide als inactiv, der Erweckung von außen bedürfen, um das innere Leben zu bethätigen.

3) Daß diese Lebensäußerung bei beiden aber ganz verschieden verläuft — der Geist bleibt stets ein Ganzes, Ungetheiltes und erschaut sich selbst beim Eintritt der Erscheinung der Naturbilder in ihn zugleich immer mit, die Natur (Materie) ursprünglich auch ein Ganzes — Einheitliches — hat die Aufgabe sofort aus einander zu gehen, sich zu besondern und zu zertheilen.

4) Das Zertheilen resp. die Theilbarkeit der Natursubstanz und die Ganzheit des Geistes machen den wesentlichen Unterschied dieser Realprincipe.

5) Die Ungetheiltheit und Ganzheit des Geistes ist dessen Unsterblichkeitsbeweis, die Zertheilung und Auflösung der Natur deren Vergänglichkeits- (resp. Verwandlungs-)Beweis.

6) Das positive Christenthum hat vom Geiste die Ansicht: daß der endliche (geschaffene) Geist ein schlechthin ungetheiltes und ganzheitliches, rücksichtlich seiner Kraftäußerung beschränktes und daher primitive indifferentes, in Beziehung auf sein Wesen aber ein bedingtes, von Gott unmittelbar geschaffenes, eigentliches und wahrhaftes und demzufolge auch ein irgendwo räumliches und (äußerlich) gestaltetes, dagegen gänzlich impenetrables Realprincip sei.

Das Verhältniß des Geistes zur Natur, als dem zweiten Realprincip der geschaffnen Welt, ergiebt sich aus folgendem:

Ein jeder auf den Geist einwirkende äußere Gegenstand läßt sich in demselben nieder, freilich nicht als das was er an sich ist

d. h. als wirklicher Gegenstand, sondern in der Gestalt eines formalen abstrahirten (logischen) Bildes.

Dieser Vorgang vermittelt das Selbsterkennen des Geistes als Träger des Phänomens, wie es im Geiste erscheint, drängt aber zugleich dazu diesen Gedanken auch *nach außen* zu beziehen, um in der Erscheinung einen realen Inhalt zu erkennen. Denn wie der Geist sich als das Wesen der formalen Erscheinung erkannte, so muß er dieser Erscheinung, welche an ihn herangekommen, auch eine ursachliche Wesenheit vindiciren d. h. für die Erscheinung in sich eine wahrhafte äußere und eigentliche Substanz als Causalität postuliren. Der Geist muß eine Kraft, ein außer ihm selber liegendes actives Vermögen statuiren. Hiemit faßt der Geist festen Fuß im Gebiete der Außenwelt, und hat den Punkt ergriffen, von wo aus er auf neue Eroberungen ausgeht. Hier nun findet der Geist sofort, daß die auf ihn einwirkenden äußern Erscheinungen und Dinge sich gegen ihn activ, in Beziehung auf des *Geistes* Action aber passiv verhalten. Er erkennt sich selber und ebenso die andern Wesenheiten als activ und passiv zugleich.

Erkennt der Geist so an sich wie an der Natur beiderseitige Dualität von Kräften, Receptivität (Passivität) und Reactivität — so findet er als nothwendige Folge, daß wie er selbst eine Realität besitzt auch die erkannten Erscheinungen auf einer Realität beruhen (einem Principe inhäriren). So gelangt der Geist zum Erfassen der Dinge außer seiner eignen Existenz i. e. zur Natur. Beide sind Realprincipe in der ganzen Bedeutung des Wortes, von Gott geschaffene Creatur.

Unter *Schöpfung* verstehen wir aber die Effectuirung eigentlicher und wahrhafter Realprincipien oder Substanzen aus Nichts von Seiten des allmächtigen Gottes.

Hier stehen sich Natur und Geist noch ganz gleich principiell und primitiv hingestellt, ungetheilt und ganzheitlich, inactiv und leblos, aber lebensfähig und erweckungsbereit gegenüber. Beide Principe — Natur und Geist — haben Wesenhaftigkeit und formale Zuständigkeit

an sich — man bezeichnet diese Qualität mit: Substanz und Accidenz, Noumenon und Phänomen, Wesen und Erscheinung, Realität und Formalität, Subject und Object.

In der Mitte liegen die dem Gebiet der bloßen Erscheinung anheimfallenden Kräfte der Receptivität und Reactivität. So finden sich denn an der Creationsidee des positiven Christenthums gleichfalls für die Creatur (Natur und Geist):

1) Realität, Substanz, Wesen,
2) Receptivität und Reactivität,
3) die verschiedene Zuständlichkeit und Thätigkeit.

Die differirte Substanz zeigt sich erst im Wesen *und* der Erscheinung. Die Natur somit ist der materielle Stoff als solcher, als deren Real- und Causalprincip.

Es muß aber hiebei immer festgehalten werden die Fassung der Natur vor ihrer Entfaltung, gegenüber der letztern nach ihrem Aufwachen.

Erscheinen beide Principe dem Geiste, in dieser Periode noch ganz gleich ausgestattet, so zeigt sich bei Betrachtung ihrer Entwicklung (rückwärts angesehen), daß Natur und Geist dennoch qualitativ verschieden angelegt sind.

Dieser qualitative Unterschied besteht aber darin: daß sie sich verschieden zu entwickeln haben.

Beide sind primitiv *einheitlich* (ganz), sie sind *inactiv*; beide erwachen bei ihrer Erweckung zum Zustand einer activen Thätigkeit; hier aber erscheint die Differenz der beiden Principe, und treten Natur und Geist in ihrem Gegensatz hervor.

Tritt die Einwirkung von außen an den Geist, so ist die Rückwirkung in ihm selber — *eigne Anschauung*. Die Reaction des Geistes ist somit subjectivirend — der Geist bleibt einheitlich und *ganz* — die Folge der an ihr herantretenden fremden Action ist Aufweckung der dem Geiste immanenten Anlagen zu wirklichen Kräften.

Anders bei dem Naturprincip; dieses ist nach Einwirkung auf dasselbe oder dessen Erweckung nicht subjectivirend; sondern

objectivirend — oder was dasselbe ist, eine materialisirende Tendenz. Die Natur hat das Bestreben der Einwirkung gegenüber sich in ihren primitiven Zustand zu restituiren. Dieses erstrebte Zurückfallen in die primitive Indifferenz gelingt der Natur aber nicht -- weil sonst das Naturprincip unnöthig, nutzlos und das Erwachen grundlos wäre. Es ist vielmehr die Folge der Reactivität des Naturprincips eben das Durchbrechen desselben, wodurch die primitiv substanzielle monadische Einheit des Naturprincips ein- für allemal verloren geht.

Zeigt sich innerhalb der Geistesthätigkeit auf geschehene Einwirkung das Selbstbewußtsein, so ist dagegen bei der Natur die Action auf das ganze Naturprincip oder dessen Wesen gerichtet; die substanzielle Einheit ist zerstört und statt dessen das Naturprincip als solches in lauter Theilgegensätze oder Individualisationen auseinandergetrieben.

Nach Ansicht des Verfassers ist auch das Sinnesleben der Thierwelt mit in das Leben des Naturreichs hineinzuziehen, oder wie der Verfasser sich ausdrückt, es müsse die Bestimmung und Befähigung in der Natur erkannt werden, zur Effectuirung eines wahrhaft subjectiven verinnerten Lebens vorzudringen, wie es die Sinnesvorstellungen der thierischen Individuen unwiderleglich an den Tag legen. — Das Feste und Hauptsächlichste der Bethätigung des Naturprincipes ist und bleibt aber „das in Theile oder Concentration (Individuen) auseinander Gehen" der Natur, ehe dasselbe befähigt ist auf dem langen Wege seiner Entwicklung die Sinnesorgane herauszubilden, um so zu einem wahrhaft subjectiven d. h. zu einem sinnlich vorstellenden Leben zu erwachen.

Die Geister sondert und schafft einzeln der Schöpfer, die Naturproducte aber entstammen dem geschaffenen Naturprincip.

Die Natursubstanz. in ihrem jetzigen differenten Zustande existirt nicht mehr als ungetheiltes monadisches Eins.

Hierin besteht also der Unterschied der Natur vom Geist:

schlechthinnige substanzielle Einheit und Ganzheit auf der einen (Geist), und substanzielle Getheiltheit und Besonderung auf der andern Seite (Natur).

Dieser Unterschied ist qualitativ und wesentlich; es kann der Geist deshalb niemals zu einem Naturproduct und umgekehrt kein Naturproduct in alle Ewigkeit ein Geist werden.

Des Geistes erster Grund und Wurzelgedanke, durch welchen demselben erst alles übrige Denken und Wissen möglich erscheint, ist — das Selbstbewußtsein. Wäre der Geist ein Theil und eine Concretion eines allgemeinen Wesens, so würde der Geist auch zu allererst solches und nicht sein eigenes Ich erfassen. Der Mensch erkennt zwar mittelst des Ich-Gedankens zugleich auch seinen Leib; aber dieser Ichgedanke ist als nicht aus dem Leibe stammend vom Menschen sofort erkannt. In erster Linie oder eigentlich ist sein Wissen um sich selber der Ichgedanke als des ganzen Menschen Bezeichnung und erst in zweiter Linie entstehet der Mitgedanke seines Leibes. A potitiori fit denominatio.

Haben wir nun bisher die primitive und dann gewordene Wesenheit von geschaffenem Geiste und geschaffener Materie und deren Dualismus erkannt, nämlich die primitive substanzielle Einheit und Ganzheit der beiden Realprincipe, sowie die Differenzirung, Entzweiung oder Besonderung innerhalb des Naturprincips und dagegen die verbliebene Ganzheit und Einheit des geschaffenen Geistes auch nach dessen Entwicklungsbeginn, so erübrigt uns noch unseren Blick über die Grenzen und das Gebiet der sichtbaren Welt hinaus zu dem unsichtbaren und ewigen Gotte zu erheben, um dessen Verhältniß zur Welt zu erkennen.

Kant will diese Erkenntniß damit gewinnen, daß man die Eigenschaften der Materie an Gott verneine, welche einer unendlichen und schlechterdings nothwendigen Substanz widerstreiten. Kant fand somit in der Materie den ersten und wesentlichen (wenn auch negativen) Factor zur Erkenntniß Gottes.

Es ist ein Beweis der Tiefe und Größe des kantischen Geistes, daß er bei allen seinen Forschungen und Resultaten immer an die Wahrheit heranstreift, immer Etwas Wahres angiebt — die ganze Wahrheit zeigt sich aber dabei nicht zugleich mit offenbart.

So ist es denn auch wahr, daß beim Gedanken an den Weltenschöpfer zunächst mit negativen Ansätzen hinanzutreten ist; aber die Positivität ist nicht ausgeschlossen. Die negativen Prädikate lassen sich sämmtlich in entsprechende positive und affirmative Bestimmungen umsetzen, sobald nur Gott an und für sich betrachtet, oder bei der Betrachtung von dem Wechselverhältnisse abgesehen wird. Die Unbeschränktheit und Unbedingtheit Gottes wird zur ewigen Existenz u. s. w.

Nach Kant waren die Körperelemente einheitlich und ganz, — Materie als solche der Klumpe aus der Zusammentreibung dieser Elemente, — ein todter in sich lebloser Mechanismus.

Von dieser Erkenntniß aus konnte nicht zum Erfassen der Gottesidee fortgeschritten werden, was Kant verlangt. Nimmt man aber mit dem Verfasser die ursprüngliche Gleichheit zweier geschaffener Realprincipe an, welche verschieden befähigt sind, sich bei äußerem Anstoß zu bethätigen — im Geiste durch Selbsterfassung und Bewahrung seiner Ganzheit und Einheit und endlich durch Erfassung der ganzen Erscheinungswelt, in der Materie durch Zertheilung aus der Einheit in Einzelnes — so begreift sich, daß das Naturmoment nicht geeignet ist, zu Gott zu führen, sondern vielmehr das Realprincip des Geistes, welchem im Gegensatze zur Natur die Freiheit einwohnt, während die Natur mit dem Character der Nothwendigkeit versehen ist. Denn der Geist trägt den Charakter der Freiheit an sich, weil jeder Geist in der Ungebrochenheit des Wesens zur Entwicklung kommt, während die Natur die Qualität ihres Wesens durch Individualisation d. i. Theilganzheiten zur Erscheinung bringt.

Der Verf. schreibt es nun dem doppelten Umstande zu, daß Kant nicht zur richtigen Erfassung der Gottesidee vorzudringen vermocht, nämlich:

1) dem Mangel eines richtigen Verständnisses der Creationsidee.
2) dem Mangel einer durchgeführten Erkenntnißtheorie, durch welche sich die Natur von jedem Geiste unterscheide.

Kant scheiterte an Ausschmückung der Natur und des geschaffenen Geistes mit Eigenschaften, welche denselben nimmermehr zukommen können, nämlich: die negativen der völligen Raum-, Form- und Gestaltlosigkeit, welche er sowol dem Geiste, als den Naturelementen beilegt.

Sobald aber der Geist, wie wir erkannt haben, im Gedankenprocesse bei Aufnahme der Bilder der Erscheinungswelt zur realen Einheit, zur Formation des Substanzialitätsgedankens vorschreitet, so muß dieser erkannten Substanz irgend welche Räumlichkeit und Gestalt zukommen, da jedes Realprincip auch Form, Gestalt und Raum einnimmt und einnehmen muß, welche der Idee des jedesmaligen Realprincips entsprechen muß, daher bei der Natur, beim Menschen, bei Gott verschieden sein wird.

Die Denkformen aber, welche dem Menschen zu Gebote stehen, die in und an ihm selber gefundenen Kategorieen muß er — in rechter Weise modificirt — bei der Erfassung der Gottesidee in Anwendung bringen. Vom Geiste und mittelst des Geistes gelangt man also zur Erfassung der Gottesidee, nicht auf dem kantischen Wege d. h. von Betrachtung oder Zugrundlegung der Natur aus.

Indem der Geist, freier Bewegung fähig, in die Tiefen des eignen Bewußtseins, wie in die der äußern Natur und Welt hinabsteigt, lernt er sich selbst und das Wesen der Dinge ebenso lebendig auffassen und verstehen, als er allein befähigt ist, die an sich erkannten Kategorieen bei Erfassung der Gottesidee zu verwenden und zu verabsolutiren.

V.

Leydel und Westermayer

oder

der neueste Kirchenstreit in München.

Wir gehören zwar nicht zu denen, die sich darüber freuen, wenn es im Hause des Nachbars brennt. Aber wenn der Nachbar trotz allen Belehrungen und Vorstellungen von längerer Zeit her fortfährt, mit Licht und Feuer unvorsichtig oder gar leichtfertig umzugehen und sich sogar nicht scheut, auch die Wohnungen seiner lieben Nachbaren, die doch an einer Feuersbrunst gar keine Freude haben, durch sein zufahriges und unvorsichtiges Schalten und Walten in die Gefahr einer Ansteckung mit zu versetzen, so können wir eine gewisse stille Genugthuung nicht ganz verläugnen, wenn er nun einmal zu seinem eignen Schaden erfährt, wohin ein solches Gebahren von seiner Seite führen kann. Das waren unsere Gedanken und Empfindungen, als wir die Broschüren über den jüngsten kirchlichen oder confessionellen Streit lasen, den der geistliche Rath und Stadtpfarrer bei St. Peter, Herr Dr. Anton Westermayer in München so höchst unnöthig und unbesonnen gegen den zweiten protestantischen Pfarrer daselbst, Herrn Joh. Wilh. Heinrich Leydel, angefacht hat. Da dieser Streit eine vorläufige Endschaft erlangt zu haben scheint, so können wir ja, „von Leidenschaften unbeirrt", mit einer gewissen objectiven Ruhe auf denselben zurückblicken. Er birgt vielleicht auch für weitere Kreise in

sich des Interessanten und Belehrenden mancherlei und ist jedenfalls auch ein Zeichen der Zeit, das man nicht ganz unbeachtet vorübergehen lassen darf. Wir wollen nun zuerst in der Kürze über den historischen Hergang zu berichten versuchen, um dann den Streit selbst eingehender zu würdigen und zum Schluß einen Blick auf die römische Kirche der Gegenwart und die siegreiche evangelische Wahrheit zu werfen.

Die Veranlassung zur Entstehung dieses Kirchenstreits gab eine Reformationspredigt des Herrn Pfarrers Leydel über das Evangelium vom Zinsgroschen Matth. 22, 15—22, gehalten am 4. November 1866 in der protestantischen Stadtpfarrkirche zu München. Es war gerade die Evangelien-Perikope des Tages. Das war noch nichts Besonderes. Es werden am Reformationsfeste jährlich in allen evangelischen Kirchen Reformationspredigten gehalten, und wenn der vorgeschriebene Textabschnitt sich dazu eignet, um darnach den Inhalt und die Stimmung des Festes auszusprechen, warum sollte man ihn nicht gebrauchen? Aber die Predigt wurde hernach auch „auf Verlangen" gedruckt. Auch das ist nichts Ungewöhnliches. Was ein offener und redlicher Mann öffentlich von der Kanzel verkündet, das darf er doch auch unter Umständen durch den Druck in die Oeffentlichkeit hinausgeben, denn ein Mann muß allezeit zu seinem Wort, sei es mündlich oder geschrieben, stehen können. Oder sollten die reizbaren Gemüther einer vorwiegend katholischen Bevölkerung der Hauptstadt das männliche, wahrhafte Wort eines evangelischen Geistlichen nicht mehr vertragen können? Haben sie es nicht gehört, so können sie ja, wenn sie wollen, es auch ungelesen lassen. Doch es erscheint als eine Provokation evangelischerseits, da die Herausgabe dieser Predigt in der Zeit gerade mit der beabsichtigten Erbauung einer zweiten protestantischen Kirche in München zusammenfällt, ein Werk, zu dem auch viele katholische Bewohner der Stadt reichlich beigesteuert haben, und der Erlös jener gedruckten Predigt ausdrücklich für den Fond zur Erbauung dieser zweiten protestantischen Kirche in München bestimmt ist. Ob dieser Vorwurf begründet sei oder

nicht, läßt sich allein aus der Predigt selbst ersehen, ob nämlich diese nach Inhalt oder Form für katholische Mitchristen etwas Anstößiges und Verletzendes enthält oder nicht. Betrachten wir die Predigt. Sie ist einfach und schlicht, offen und gerade, fest und ruhig gehalten und vertritt den evangelischen Standpunkt der deutschen Reformation den römischen Abweichungen gegenüber mit aller Entschiedenheit, ohne aber dabei nach Form oder Inhalt die Personen zu verletzen. Sie ist schlicht, offen und deutsch, wie uns die Persönlichkeit des Herrn Leydel selbst von allen Seiten beschrieben wird. Das konnte und durfte freilich nicht fehlen, daß eine Predigt an diesem Tage das evangelische Werk der Reformation recht derb und scharf unter das Licht des Textes hinstellt; aber es geschieht möglichst objectiv, vornehmlich mit Beschränkung auf den damaligen Zustand der römischen Kirche. Dabei mußten freilich die Hauptgegensätze zwischen beiden Kirchengemeinschaften auch für die Gegenwart von selbst hervortreten. So gleich im Eingang: „da hatte man sich nämlich so weit verirrt, daß man bekümmerten Herzen und geängsteten Gewissen auf diese Frage (Was muß ich thun, daß ich selig werde?) antwortete: „Unterwirf dich der Kirche, glaube, was sie glaubt, beobachte ihre Gebote, thue gute Werke, bete, faste, gieb Almosen, wallfahrte!" Das hieß aber eigentlich nichts anderes, als: „Mach' dich selber selig, verdiene dir die Seligkeit!" Durch solche Antwort ist aber noch nie wahrhaft Friede in eine nach Frieden sich sehnende Seele gekommen. Den bekommt man nur durch die Antwort, welche die Schrift auf diese Frage giebt: „Glaube an den Herrn Jesum Christum, so ꝛc." — Das einfache Thema der Predigt lautet: die Reformation und das Wort Christi: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist." Im ersten Theil: „Gebet Gott, was Gottes ist" werden nun die Hauptgegensätze der römischen Kirche zur Zeit der Reformation und des Reformationswerkes so einander entgegengestellt: Gott geben, was Gottes ist, heiße Gottes Wort wahr haben lassen, nach seinem Worte alle unsere Lebensverhältnisse regeln und richten ꝛc. — Das habe man

damals immer weniger gethan, ja man stellte endlich thatsächlich geradezu das mündliche Wort Gottes über das schriftliche; schriftwidrig lehrte man vor Allem über Sünde und Gnade; man redete in der römischen Kirche von einer angeblichen Wiederholnng des Opfers Christi in der Messe, von Fürsprechern bei Gott für uns neben Christus; man rühmte sich des größeren Reichthums an Sacramenten gegenüber der protestantischen Kirche; man sprach und spricht in der römischen Kirche von einem sichtbaren Oberhaupte der Kirche auf Erden neben Christus, ja von einem Statthalter oder Stellvertreter Christi auf Erden, von Mittelspersonen zwischen den Gläubigen und Gott, von Priestern, von einer Genugthuung für die Sünde, welche der Gläubige trotz der stellvertretenden Genugthuung Christi dennoch in Zeit und Ewigkeit leisten müsse, welche indessen durch Ablaß (zu Luthers Zeit für Geld zu haben!), Bußübungen und Messen für Verstorbene ersetzt, wenigstens gemildert und abgekürzt werden könne. Nachdem die evangelische Lehre der Reformation dagegen gehalten worden, wird ein Blick auf die ungläubigen und sittenlosen Protestanten unserer Zeit geworfen und daran erinnert, daß ein Reformationsfest beides, ein Dank- und ein Bußtag sein solle. — Im zweiten Theile der Predigt „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist" wird die schriftwidrige Ansicht der römischen Kirche im Mittelalter, daß die Obrigkeit ihre Gewalt nicht von Gott, sondern von der Kirche oder vom Papste habe und dem gegenüber die von den Reformatoren festgestellte rechte und schriftgemäße Lehre von der Obrigkeit und das Verhalten Luthers in den Bauernkriegen hervorgehoben, um dann den segensreichen Einfluß der evangelischen Reformation namentlich auf die Ehe und das häusliche Leben und auf die Schule und Volksbildung nachzuweisen.

Das ist der Inhalt der Leydel'schen Reformationspredigt, und wenn es in einem Lande oder einer Stadt noch gestattet ist, auf dem evangelischen Glaubensgrunde öffentlich auszusprechen und zu bekennen, worüber alle sachkundigen evangel.-luth. Christen längst im Klaren

sind, so haben wir weder an der Form noch am Inhalt derselben irgend etwas Anstößiges noch Verletzendes für die katholischen Mitbrüder finden können.

Anderer Ansicht freilich war der geistliche Rath und Stadtpfarrer zu St. Peter, Herr Dr. Westermayer. Er erblickte in gedachter Predigt „ungerechte Angriffe auf die katholische Kirche", gegen die er eine „nothgedrungene Abwehr" erheben zu müssen glaubte, und trat alsbald diesen vermeintlichen Angriffen und Provokationen in einer ziemlich umfangreichen Broschüre „mit oberhirtlicher Approbation" entgegen [1]). Obwohl er im Vorwort ausdrücklich die erwähnte Reformationsfestfeier in München „noch zu den gemäßigtsten der heutigen Provokationen zählt" und im vorligenden Falle gerne das Zugeständniß macht, daß „die Form, in welcher der Herr Festredner seine Angriffe und Provokationen mache, zwar derb sei, daß aber in der ganzen Predigt sich eine ehrliche Ueberzeugung ohne besondere Gehässigkeit und Bitterkeit ausspreche, ohne ene obligaten Schmähungen über römischen Götzendienst und Heiligenanbetung, Geistesverdummung, Intoleranz und Verdammungssucht, die sonst in dergleichen Predigten selten fehlen" — so erachtet er es doch für seine heilige Pflicht, da ja namentlich jene Predigt in Gegenwart Ihrer Majestät der Königin Mutter gehalten worden sei, der gedruckten Reformationspredigt eine Berichtigung und nothgedrungene Abwehr öffentlich entgegenzustellen. Hr. Westermayer ist ein Schüler und Nachfolger von Herrn Stiftspropst von Döllinger, mit eben so viel Muth, Eifer und Entschiedenheit, aber, wie es scheint, mit weniger innerer Ruhe und dialectischer Schärfe

1) „Katholisch und protestantisch! Nothgedrungene Abwehr der ungerechten Angriffe auf die katholische Kirche, wie solche am 4. Novbr. 1866 in der protestantischen Stadtpfarrkirche Münchens der II. protestantische Stadtpfarrer daselbst, Herr Joh. Wilh. Heinrich Leydel sich erlaubt hat, von Dr Anton Westermayer, k. geistl. Rath und Stadtpfarrer bei St. Peter. „Audiatur et altera pars!" Zweite Auflage. Mit obrigkeitlicher Approbation. Regensburg und New-York 1867. Papier, Druck und Verlag von Fr. Pustet, Typograph des heil. Apostol. Stuhles." 105 S. 8.

ausgerüstet, ein leidenschaftlicher Eiferer für die stabile Lehre und Verfassung seiner Kirche. Er meint es gewiß eben so aufrichtig auf seine Weise, als es von seiner Seite Herr Pfarrer Leydel ernstlich gemeint hat. Aber es will uns bei Betrachtung seiner Schrift doch vorkommen, als hätte er die Gelegenheit einigermaßen vom Zaun gerissen, um eine von lange her angesammelte Masse von Galle auf seine Widersacher auszuschütten. Denn er vertheidigt in seiner Schrift nicht bloß sich und seine Kirche, sondern er macht in der That seinerseits sehr heftige Angriffe auf die Reformation, die Reformatoren und die evangelische Kirche. Was die Eintheilung und den äußern Gang seines Elaborats betrifft, so folgt er darin im Wesentlichen der Festpredigt. Er ordnet seine Gedanken zur vermeintlichen Berichtigung und Abwehr unter folgende Rubriken: I. Alte Glaubenslehren, welche die katholische Kirche im Verlaufe der Zeit verloren, oder doch unter Menschensatzungen vergraben haben soll, als da sind: A. Die heil. Schrift alleinige Quelle und Richterin des Glaubens. B. Die Lehre von der Sünde, Gnade und Rechtfertigung. II. Neue Glaubenslehren und Anordnungen, welche die katholische Kirche im Verlaufe der Zeit eingeführt haben soll, als da sind: A. Die Lehre von dem Meßopfer und Priesterthum. B. Die Lehre von sieben Sakramenten. D. Die Lehre vom sichtbaren Oberhaupte der Kirche. E. Die Lehre von der Genugthuung, dem Ablasse und den Messen für die Verstorbenen. F. Die Lehre vom Cölibat. III. Angebliche besondere Verdienste der Reformatoren um den Staat: A. in Bezug auf die Ehe und Familie, B. bezüglich der Volksschule, C. bezüglich der weltlichen Obrigkeit. — Zum Schlusse legt Herr Dr. Westermayer mit der Aufforderung, öffentlich darauf zu antworten, dem Pfr. Leydel folgende neun Fragen vor, die wir, weil sie vielfach das Objekt der späteren Verhandlungen bilden, hier wörtlich wiedergeben müssen. Diese Fragen lauten:

1) „Haben die Reformatoren die reine ursprüngliche Lehre der ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung hergestellt, und wenn, wie kommt es dann, daß so viele Protestanten, gelehrte Männer,

mit aller Bestimmtheit behaupten, die Reformation sei nichts weniger als eine Wiederherstellung der ursprünglichen Lehre, sondern ein totaler Bruch mit der ganzen Vergangenheit? Da aus der Festpredigt selber nicht zu entnehmen ist, was Herr Stadtpfarrer Leydel hievon hält, sondern lediglich immer auf die Schrift, d. h. deren Auslegung durch die Reformatoren verwiesen und sie als alleinige Quelle des Glaubens betont ist: so dürfte eine Ergänzung dem Volke nur willkommen sein.

2) Da auch von den symbolischen Büchern keine Rede ist, aber dennoch immer von der Schriftauslegung der Reformatoren, so dürfte dem Volke daran liegen, zu erfahren, ob und welche Geltung diese Glaubenssymbole noch haben und wenn sie noch Geltung haben, warum gerade sie und die heutige Vernunft nicht, also warum gerade die Vernunft der Reformatoren und die der nachfolgenden fortschreitenden Wissenschaft nicht mehr?

3) Wenn ein Glaubensstreit entsteht, wer entscheidet dann z. B., ob die lutherische oder die reformirte Abendmahlslehre die rechte und richtige sei? Wer hat das Recht der endlichen und endgiltigen Entscheidung? Wem soll das Volk glauben? Dem einzelnen Prediger, unter dessen Kanzel es zufällig steht, oder dem Consistorium des Landes? oder der theologischen Fakultät der Landesuniversität? oder dem oberbischöflichen Landesherrn? oder den symbolischen Büchern, von denen fast jeder Prediger schweigt, oder soll es sich selber seinen Glauben durch Lesen der Bibel aus derselben holen? Und wenn letzteres — wozu braucht man dann Kirchen und Prediger?

4) Woher oder von wem hatten Luther und die übrigen ihm widersprechenden Reformatoren ihre Sendung, da sie doch bei ihren Widersprüchen und Gegensätzen nicht von einem und demselben Geiste gesendet worden sein können?

5) Wenn bei Luther ein göttlicher Beruf zum Reformator angenommen wird, und zwar, weil kein äußerer erfolgt ist, wahrscheinlich ein innerer: warum wird die reformatorische Sendung eines

Uhlich und Wislicenus in Abrede gestellt, und wenn Luther das Recht hatte, die Bibel zu fälschen und ganze Stücke davon zu beseitigen, warum sollen denn diese nicht die ganze Schrift als ein Gemisch von Fabeln und Wahrheit erklären dürfen?

6) Wenn der Geist des Irrthums tausend Jahre lang wenigstens die Kirche Christi verwüstet und mit allem Unrathe erfüllt hat und erfüllen konnte, so daß an der göttlichen Leitung der Kirche gezweifelt werden muß: warum soll man nicht konsequent zum Zweifel auch an der göttlichen Gründung gelangen dürfen, da man ja doch die Wurzel nach dem Stamm und den Beginn nach dem Verlauf wird beurtheilen und verurtheilen dürfen?

7) Wenn Christus der Sohn Gottes ist und die seiner Kirche gegebenen Verheißungen nicht eitel Wind sind: ist es dann denkbar, daß ein tausendjähriges Reich des Irrthums zwischen der Kirche der ersten Jahrhunderte und Luther in Mitte liegt?

8) Wenn ein Gebäude schadhaft ist und Reparatur und Reinigung bedarf, wird es dadurch reparirt und gereinigt, daß man hundert Hütten daneben baut?

9) Ist der Abfall von der Kirche Christi unter dem Vorwande der Reformation je erlaubt, und wenn nicht, da Luther selber dieß in einem lichten Momente eingesehen hat[1]): ist es dann nicht Pflicht, Alles beizutragen, um die unselige Spaltung endlich aufzuheben?" —

Es ist unschwer zu erkennen, was für ein Geist es ist, der aus diesen Fragen heraus redet; es ist der eines brennenden Eifers für solide praktische Wahrheit, einer großen Selbstzuversicht, aber auch einer leidenschaftlichen Verranntheit in einmal gefaßten Ansichten. Herr Pfarrer Leydel war förmlich in die Schranken gerufen worden; er mußte, so schwer es ihm auch unter den vorliegenden Verhältnissen fallen, so tief er auch von der Empfindung durchdrungen sein mochte, das Amt eines evangelisch-lutherischen Geistlichen sei vor-

1) Cf. Tom. I. Jen. germ. f. 169. a.

nehmlich das der Versöhnung und des Friedens — er mußte sich stellen und auf die ihm vorgelegten Fragen Antwort geben. Und er that es auch in seiner „kurzen und bündigen Antwort[1])", zwar mit aller Festigkeit, aber doch in vorwiegend ruhiger und abwehrender Weise. Er erklärt, einen Angriff auf die katholische Kirche gar nicht beabsichtigt zu haben, sondern nur, wie das Fest selber es mit sich bringe, die Nothwendigkeit, Berechtigung und den segensreichen Erfolg des Reformationswerkes haben darlegen zu wollen, rechtfertigt den Druck seiner Predigt, beantwortet vom evangelischen Standpunkte aus die aufgeworfenen Fragen im Einzelnen nach einander und schließt seine kurze Entgegnung mit den Worten: „Ich spreche nur noch den aufrichtigen Wunsch aus, daß ich nie mehr nöthig haben möge, in der Art und Weise an die Oeffentlichkeit zu treten, wie es dieses Mal geschehen ist, aber geschehen mußte, wenn ich nach der von Herrn Dr. Westermayer an mich gerichteten Aufforderung oder Herausforderung nicht als Feigling erscheinen, oder durch Schweigen das, wenigstens scheinbare, Geständniß ablegen wollte, seine Angriffe auf meine Predigt und auf unsere Kirche seien unwiderlegbar. — Hiemit betrachte ich von meiner Seite aus diese ohne mein Verschulden entstandene Polemik als geschlossen. Allen etwaigen weiteren Entgegnungen oder Angriffen, von woher immer sie auch kommen mögen, werde ich nichts Anderes entgegensetzen, als beharrliches Schweigen, das eben so gut seine Zeit hat, als Reden, und nach der zweifelhaften Ehre des letzten Wortes geize ich nicht."

Damit hätte nun eigentlich dieser Streit abgeschlossen sein können, denn das Publikum, das sich etwa dafür interessirte, war hinlänglich aufgeklärt, um nach den vorliegenden Akten selbst zu urtheilen und das letzte Wort evangelischerseits war hauptsächlich versöhnlichen Charakters. Aber es scheint den allezeit schlagfertigen Ritter an der Isar nicht haben ruhen zu lassen, die vermeintlichen Lorbeeren einzusammeln, oder hat er sein erregbares, leicht verletztes Gemüth noch nicht zur Ruhe bringen können? Er wollte das letzte Wort haben. Wir wollen aber hiermit Herrn Dr. Westermayer kein Unrecht anthun, denn wir haben nicht in sein Herz hineingesehen. Nach ihm handelt es sich bei der besprochenen Angelegenheit nicht um bloße „Plänkeleien" oder gar nur um „konfessionelle Streitigkeiten", sondern um die „heiligsten Güter der Christenheit", um „Lebensfragen" für Alle und Jeden, um „die Ehre Gottes und seiner Kirche". Auch rechnen wir ihn weder zu den „sentimentalen Naturen", die es nicht ertragen können, „wenn man über den vorhandenen Gegensatz offen und unumwunden redet", noch zu den „leeren und eiteln Naturen", die bloß um ihrer eigenen Person willen nach der Ehre des letzten Wortes geizen. Es gereicht vielmehr dem Herrn geistlichen Rath nach unserer innigen Ueberzeugung zur wirklichen Ehre, daß er von der von ihm erkannten Wahrheit ganz und voll ergriffen ist; denn es steht gewiß derjenige der objectiven ewigen Wahrheit ungleich näher, der bei etwaigem Irrthum in der Erkenntniß für seinen Glauben seine ganze Persönlichkeit einsetzt, als ein Anderer, der unbewegt und gleichgültig einer jeden Wahrheit gegenüber verharrt. Aber das Gebiet der Leidenschaft in jeder Beziehung ist für jeden Christen ein gefährliches. Und dann halten wir es auch aus Gründen christlicher Klugheit mit Salomo, daß Reden seine Zeit und Schweigen seine Zeit habe. Doch Herr Westermayer glaubte noch nicht schweigen zu können und zu dürfen. Theils nämlich genügte ihm in sachlicher Beziehung die Leydel'sche Beantwortung seiner Fragen nicht, theis waren in dieser Entgegnung Aeußerungen gefallen, die ihn der Verläumdung gegen die gesammte evangelische Geistlichkeit zu zeihen schienen, namentlich die Worte S. 27: „Ich erlaube mir daher, die Art und Weise, wie Herr Dr. Westermayer (S. 48 und 105) die protestantischen Geistlichen in ziemlich unverblümter Weise als unehrliche, un-

1) „Kurze und bündige Antwort auf etliche Fragen des k. geistl. Rathes und Stadtpfarrers bei St. Peter zu München Herrn Dr. Anton Westermayer von Joh. Wilh. Heinr. Leydel, II. Pfarrer an der protestantischen Stadtpfarrkirche daselbst. „Ich glaube, darum rede ich." Pf. 116, 10. Der Erlös ist für einen kirchlichen Zweck bestimmt. München 1867. Christian Kaiser." 30 S. 8

aufrichtige Menschen, ja als Lügner und Betrüger bezeichnet, welche dem Volke Steine für Brod reichen, mit aller Entschiedenheit und nicht ohne gerechte Entrüstung zurückzuweisen." Dagegen erhebt er sich nun in einer zweiten Broschüre unter dem Titel „Schlußwort zu katholisch und protestantisch" [1]). Diese neue Schrift theilt er zweckmäßig in zwei Theile. Im ersten Theil sucht er sich persönlich jenem Vorwurfe gegenüber zu rechtfertigen, indem er zwar den guten Glauben der protestantischen Geistlichkeit im Allgemeinen und der gläubigen Protestanten insbesondere weder in Zweifel gezogen zu haben noch in Zweifel ziehen zu wollen bekennt, dagegen aber als Katholik gestehen und aussprechen müsse, daß sie sämmtlich in dem, worin und so weit sie von der katholischen Lehre abweichen, dem Irrthum unterworfen sind. Im zweiten ausführlicheren Theil sucht er „im Interesse der Sache" an der Hand der neun Fragen den Beweis zu liefern, daß und warum die Leydel'sche Antwort nicht genügen könne oder vielmehr gar keine Antwort sei, indem sie sich immer im Kreise herumdrehe um die Frage: Wie man zur rechten und richtigen Auslegung der Schrift gelange? „Ohne ein unfehlbares Lehramt, sagt er, fällt 1) der Hauptbeweis für die göttliche Eingebung der heiligen Schrift weg, 2) wird alle Schriftauslegung eine rein menschliche und darum unsichere, 3) wird nie eine andere als nur menschliche Entscheidung in Sachen, welche die ewige Seligkeit betreffen, gegeben werden, 4) wird dem Sektenwesen nie Einhalt gethan werden, 5) wird nie Einigkeit und Festigkeit des Glaubens erzielt werden können, 6) das Evangelium wird pures Menschenwerk, wird behandelt wie ein Klassiker, wie eine weltliche Wissenschaft und die göttlichen Glaubens- und Sittenlehren werden unter rein menschlicher Auslegung zu

1) „Schlußwort zu katholisch und protestantisch" gegen „die kurze und bündige Antwort" des zweiten protestantischen Stadtpfarrers in München, Herrn Wilhelm Heinrich Leydel, von Dr. Anton Westermayer, k. geistl. Rath und Stadtpfarrer bei St. Peter. 1 Cor. 1, 10. Dritte Auflage. Mit oberhirtlicher Approbation. Regensburg und New-York 1867. Verlag von Friedrich Pustet, Typograph des heiligen apostol. Stuhles. 46 S. 8.

Menschensatzungen und können endlich 7) alle Tage geändert werden. — An die Stelle der Unfehlbarkeit des von Christus autorisirten Lehrkörpers tritt dann entweder a) der Hochmuth der Sekten, die sich an die Stelle der Kirche Christi setzen und die Verheißungen, die der katholischen Kirche gemacht sind, für sich ansprechen und sich damit gegenseitig befehden, oder b) der Hochmuth des Individuums, das selber den Geist Gottes zu haben wähnt und gar keine kirchliche Form irgend einer Art, keinerlei Confession mehr anerkennt." Der Broschüre ist ein Anhang über das Bibelverbot und über die Kelchentziehung beigefügt. Die Sprache der neuen Schrift ist, womöglich, noch decidirter als die der ersten, fast triumphierend in selbstgewisser Siegeszuversicht, wenn es z. B. heißt: „Eine volle, klare, unzweideutige Antwort auf jene Fragen wird sich nie geben lassen, von keinem protestantischen Theologen je in der Welt." — „Es ist dieß eine Klemme, aus der sie nie werden herauskommen können." (S. 9). — „Primat und Hierarchie gehört zur Verfassung der von Christus gestifteten Kirche, die ihr zu Grunde gelegt ist, und dieses Fundament und diese Grundmauern reißt keine Macht der Hölle ein. Eine Kirche aber, die ihre Verfassung erst suchen muß, nachdem sie schon 300 Jahre besteht, ist von Anfang schon auf — Sand gebaut." (S. 31). — „Der Protestantismus hat eine Geschichte von etwas über 300 Jahren; er hat die Verheißungen des Herrn nicht gehört; ihm gelten sie auch nicht. Ihm ist auch die Bibel nicht gegeben und darum ist sie auch in seiner Hand die Quelle des Sektenwesens und aller erdenklichen Irrthümer und Thorheiten. Die Bibel ist nur das Buch der Kirche ꝛc." (S. 34). — „Zu dieser Kirche werden sich die Getrennten einst wieder wenden, sobald die providentielle Absicht, um deren willen die Kirchenspaltung in der abendländischen Christenheit zugelassen wurde wie ein Sturm, um die Luft von schädlichen Dünsten zu reinigen (sic), erfüllt sein wird" ꝛc.

So schien denn wirklich Herr Westermayer mit seinem „Schlußwort" das letzte Wort behalten zu sollen. Der letzte Ein-

druck bei der großen Masse mußte offenbar für ihn sein; der große „Janhagel", die Herren Omnes mußten ihm Beifall klatschen, denn sie wiegen niemals die Gründe einer Sache, sondern werden von dem zuversichtlichen Auftreten, dem kecken Wort, dem rabulistischen Wesen fortgezogen nnd bestimmt. Wer von evangelischer Seite den Streit bis dahin mit Aufmerksamkeit verfolgt hatte, mußte den Eindruck bekommen haben: es mangele noch etwas, es fehle noch an einer eingehenderen Erörterung von evangelischer Seite; die Defensive genüge hier nicht, man müsse zur Offensive übergehen; solche Bollwerke müssen mit gröberem Geschütz, mit blanken Waffen und mit geschliffenem Stahl gestürmt werden. Dem Kämpen des Romanismus an der Isar fehlte noch ein evangelischer David mit der flinken, wohltreffenden Schleuder und den glatten Kieselsteinen vom Bach. Und der ließ auch nicht auf sich warten, er sollte bald auf den Plan treten. Schon am 10. Februar dieses Jahres richtete dieser uns unbekannte Hirtenjüngling — denn das ist er dem Geiste nach, der aus ihm redet — unter dem einfachen Namen „eines evangelischen Christen" sein „offenes Sendschreiben" an den geistlichen Rath zu St. Peter — ein Muster evangelischer Polemik [1]).

Er faßt den Inhalt seiner umfangreichen Schrift unter folgende Hauptgesichtspunkte zusammen: I. Einleitendes Wort. 1) Wollte Luther neue Kirchen gründen? 2) Das mündliche Wort, oder Schrift und Tradition. 3) Ist die Reformation die Bruthenne aller Sekten? 4) Ist die Kirche die unfehlbare Richterin in Glaubenssachen? — II. 1) Das Meßopfer. 2) Die Transsubstantiationslehre. 3) Die Kelchentziehung. 4) Das Priesterthum. III. Marienverehrung, Fürsprache und Anrufung der Heiligen. IV. Die Siebenzahl der Sakramente. 1) Firmung. 2) Ordination. 3) Ehe. 4) a. Buße, b. Fegefeuer. 5) Letzte Oelung. V. Das sichtbare Oberhaupt. VI. Die Gebete und Messen für die Verstorbenen. VII. Der Cölibat. Endlich Bemerkungen zu den neun Fragen im „Schlußwort zu katholisch und protestantisch." — Der vollkommen form- und sachkundige Verfasser bekämpft seinen Gegner Punkt für Punkt, sucht ihn in allen seinen Schlupfwinkeln auf, erstürmt eine Schanze nach der andern und läßt ihm nirgends Ruhe, bis er ihn mitsammt allen seinen Hülfstruppen vollständig in die Flucht geschlagen hat. Höchst wohlthuend ist dabei die dem Feinde weit überlegene Taktik, der jugendlich frische und siegesfreudige Ton und die überall zu Gebote stehende Geschichtskunde. Und nachdem er seinen Gegner auf der ganzen Linie zum Weichen gebracht, ruft er diesem noch zum Schluß mit dem ihm eigenthümlichen Glaubensmuth, mit Geistesfrische zu: „Haben Sie Lust und Zeit, die Sache weiter zu verfechten, nur zu! Ich streite mit Ihnen auf Leben und Tod; meine Waffe ist noch blank, mein Schild noch gut und auch meine Pfeile habe ich noch nicht alle verschossen. Ich rufe meine ganze Kirche wider Sie auf! Lassen Sie dem Papismus, der Sie als Diener Christi eigentlich gar nichts angeht, kein Haar krümmen, ich meiner heiligen Kirche noch viel weniger. Sie sollen wissen und erfahren, daß die Kirche, der ich angehöre, nicht „auf Sand gebaut ist", sondern dem Felsen gleichet im Meere, der allen Brandungen der Wogen trotzet! Die Stadt Gottes soll fein lustig bleiben mit ihren Brünnlein ꝛc."

Wird Herr Dr. Westermayer diesen Fehdehandschuh aufnehmen? Wir zweifeln daran. Wenigstens hat bis jetzt noch nichts darüber verlautet, daß er es will. Auch wird er nach unserer Meinung diesem kaum etwas Nachhaltiges entgegenzusetzen vermögen. Und somit können wir diesen jüngsten Münchener Kirchenstreit wenigstens als vorläufig geschlossen betrachten.

Haben wir im Vorstehenden über Entstehung, Verlauf und vorläufigen Abschluß der kirchlichen oder confessionellen Fehde zwischen den Herren Leydel und Westermayer einen historischen Ueberblick

1) „Gottes Wort gegen Menschenwort, od. Offenes Sendschreiben an den k. geistl. Rath u. Stadtpfarrer zu St. Peter in München, Herrn Dr. Anton Westermayer, zur Abwehr derjenigen ungerechten Angriffe auf die evangelische Kirche, welche derselbe unter dem 20. Decbr. 1866 hat ergehen lassen, von einem evangelischen Christen. Augsburg, 1867. Verlag der v. Jenisch' und Stage'schen Buchhandlung." 145 S. 8.

zu geben versucht, so möge uns nun gestattet werden, auf eine nähere Würdigung derselben einzugehen. Unverkennbar hatte der Letztere muthwillig die Gelegenheit vom Zaun gebrochen, um nach seiner von früheren Kämpfen her bekannten Weise der evangelischen Kirche einen Treff zu geben; dafür ist ihm zuletzt die Antwort geworden, die ihm gebührt. Man wird unwillkürlich dabei an das Sprüchwort erinnert: O si tacuisses etc. Wenn das Aeußere auf das Innere, die Form auf die Sache schließen läßt, so müssen wir das Bekenntniß ablegen, daß Herr Dr. Westermayer unmöglich mit reinen Waffen für eine reine Sache kämpfen kann; denn seine beiden Schriften tragen schon der Form nach einen fanatisch leidenschaftlichen Charakter, sind voll Bitterkeit und Ungerechtigkeit gegen die evangelisch-lutherische Kirche. Er sieht in seiner eigenen Kirche nur Licht, in der andern nur Schatten und Finsterniß, ja er läugnet geradezu das Dasein einer evangelischen Kirche. Diese ist nach ihm die allgemeine Ursache „jener unglückseligen Spaltung" vor 300 Jahren. Er subsumirt unter den Begriff der „protestantischen Kirche" alle möglichen und beliebigen Secten, wie sie aus der römischen und andern Kirchengemeinschaften hervorgegangen sind; das ist nicht aufrichtig. Er sucht nach Anhaltspunkten für seine Polemik nicht in der evangelischen Schatzkammer selbst, sondern wühlt in der „protestantischen Rumpelkammer" nach allerlei Brauchbarem und Unbrauchbarem umher und mischt geschickt Wahrheit und Unwahrheit unter einander; das ist nicht ehrlich und redlich gehandelt. Auseinandersetzungen zwischen den beiden bestehenden Kirchengemeinschaften können unter Umständen nicht ausbleiben, aber sie mögen mit wahrheitsgetreuem und sanftmüthigem Herzen vor sich gehen, sonst wird dadurch Aergerniß gegeben; und der Herr sagt: „Wehe dem, durch welchen Aergerniß kommt!"

Wir müssen abrr auch auf den Inhalt, um den der geführte Streit sich bewegt hat, näher eingehen, und da wollen wir denn dem Gange nachfolgen, den der letzte anonyme Verf. eingeschlagen hat. Um das Reformationswerk in seinem ersten Fundament zu bekämpfen,

hatte Herr Westermayer die Behauptung aufgestellt: die Reformatoren wollten neue Kirchen gründen. Er sagt S. 21 seiner ersten Broschüre wörtlich: „Die Reformatoren wollten sich nicht unterwerfen, sondern neue Kirchen gründen. Um vor der Welt nun die Trennung von der Mutterkirche zu rechtfertigen, mußten sie dieser vorwerfen, daß sie die reine ursprüngliche Lehre Christi in sehr vielen Punkten verloren oder verfälscht habe, daß sie aber das nicht einsehe, und man sich daher nicht anders mehr helfen könne, als durch Trennung von ihr." Das nennt der „evangelische Christ" mit Recht eine der kolossalsten Absurditäten, die je noch aus einer menschlichen Feder geflossen seien. Er weist aus dem Leben und den Schriften Luthers schlagend nach, daß diesem nichts ferner gelegen habe als ein solcher Kirchengründungsplan, und noch dazu ohne alle und jede äußere oder innere Veranlassung. Die Reformation war vielmehr ein Werk der dringendsten Noth und in ihrem Ursprung ein Gotteswerk zur Heilung der großen Schäden der Kirche.

Ueber das mündliche Wort waltete dem Anscheine nach zwischen den beiden Streitenden zuerst eine kleine Begriffsverwirrung ob, denn ein mündliches Wort Gottes im Sinne der Predigt erkennt natürlich die evangelische Kirche so gut an wie die römische. Wenn ferner die ersten Christen, etwa die bis zum Schlusse des zweiten Jahrhunderts, sprachen: „Es darf nichts Neues aufkommen, es muß bei der apostolischen Erblehre bleiben", so hatten sie ganz Recht, denn ganz dasselbe sagt auch unsere Kirche. Zu einer Zeit, da der neutestamentliche Kanon erst im Entstehen begriffen war, da in den wenigen apostolischen Gemeinden noch ein und das andere Evangelium oder apostolische Briefe vorlagen, da mußte die παράδοσις ἀποστολικὴ (die apostolische Ueberlieferung), das κήρυγμα ἀποστολικόν (die apostolische Predigt) treu im Gedächtnisse bewahrt und von Mund zu Mund geführt werden. Und selbst nach Abfassung und Sammlung der neutestamentlichen Schriften hatte immer noch die mündliche Tradition ihr gutes Recht und ihre große Wirkung. Diese Erblehre hätte immer mündlich bleiben können, wenn sie immer apostolisch

geblieben wäre. Aber da fehlte es eben. Das lebendige Wort der Apostel war verstummt. Das mündliche apostolische Wort war schriftlich fixirt im neuen Testamente, denn der menschlichen Sünde und Schwachheit, die gar keine Sicherheit bietet für die Wahrheit, konnte dessen Fortpflanzung unmöglich überlassen werden. Der Herr ließ sein Wort in Schrift fassen und zwar vollständig und deutlich, wie es uns zur Seligkeit nothwendig ist. Man benutzte vielfach die Tradition zur Erforschung des Schriftsinnes, zur Leitung der Schrifterklärung, zur Argumentation gegen Häretiker, und nach und nach erhält in der That die mündliche Ueberlieferung als solche, obgleich noch Cyprian dieselbe der Prüfung durch die Schrift unterworfen wissen will und menschliche Tradition von göttlicher Belehrung unterscheidet, eine bedeutende Präponderanz über die Schrift, so daß schon im fünften Jahrhundert Vincentius von Lirinum dieselbe als eine zweite Erkenntnißquelle der christlichen Lehre und als unentbehrliche Ergänzung der heil. Schrift hinstellen konnte. Die apostolische Ueberlieferung war ursprünglich rein, die Quelle war lauter; aber das Wasser aus dieser Quelle floß weiter, da kam ein Bächlein um das andere, bald von der linken, bald von der rechten Seite her und mitunter trüb und unrein; so wurde aus der Quelle ein Bach, und dieser wuchs durch immer mehr Einmündungen zu einem Fluß, und so ging es fort, bis ein gewaltiger Traditionsstrom Alles mit sich fortriß. Dem ungeachtet wird auch diese mündliche Ueberlieferung keineswegs so ohne Weiteres von der evangelischen Kirche zurück-, sondern nur jeder Zeit in ihre rechten Schranken eingewiesen. Für die heilige Schrift fordert unsere Kirche unbedingten Glaubensgehorsam, für die Tradition nur die Stellung der freien Pietät.

Herr Dr. Westermayer hatte die alte Behauptung erneuert, erst mit der Reformation sei die Sektenbildung in Fluß gekommen, mit dem Schriftprincip gerade der evangelischen Kirche sei der Zerfall in Sekten ohne Zahl nothwendigerweise gegeben. Dawider hält ihm der Verfasser kurzweg eine einfache Lektion aus der

Kirchengeschichte über das Sektenwesen der römischen Kirche und fragt ihn zum Schluß: „Weiß der Herr geistliche Rath gar nichts von all den Sekten im 11., 12., 13., 14. und 15. Jahrhundert, die trotz des römischen Papstes in gemeinsamer Opposition gegen das herrschende Verderben innerhalb der Kirche sich von ihr abtrennten und trotz aller Versuche der Klugheit, der Gewalt, trotz Feuer und Schwert, trotz Bann und Interdikt nicht unterdrückt werden konnten, bis endlich mittelst der Reformation die einfache Predigt der lautern evangelischen Wahrheit jenes unverläugbare Bedürfniß befriedigte, und die Neugeburt der christlichen Kirche eintrat, deren Wehen Jahrhunderte lang die Kirche erschüttert und zerrissen hatten? — Wer kann sagen, wohin es noch gekommen wäre — ohne Reformation?“

Nur die Kirche soll die unfehlbare Richterin in Glaubenssachen sein! Wer ist diese Kirche? Wo ist ihre Unfehlbarkeit? Wer hat sie zur Richterin gesetzt? Nach römischer Ansicht ist die Kirche die sichtbare, unter dem Papste als ihrem Oberhaupte vereinigte Gemeinschaft der auf ein Bekenntniß und auf einen und denselben Gebrauch der Sakramente hin Getauften. Aber diese große Gesammtheit als unfehlbare Richterin in Glaubenssachen anzuerkennen, fällt der römischen Kirche gar nicht ein. Sie hat's auch nie gethan. Wer ist also die Kirche? Der Episcopat d. h. die Gesammtheit der Bischöfe? Warum hat man sie dann nicht immer richten lassen in Glaubenssachen, wie sie in Nicäa, in Konstantinopel u. s. w. gerichtet haben. Aber auch unter den Bischöfen gab es von je her allerlei „Schattirungen“, und es ging bei den Concilien immer sehr menschlich her. Seitdem der römische Bischof — etwa seit dem sechsten Jahrhundert — es bei jeder Gelegenheit durch Wort und That ausgesprochen hat, daß ihm der Primat über die ganze Kirche im eigentlichen und strengen Wortsinne zukomme und daß er ein Herr und Richter über alle Bischöfe sei — seitdem ist das eigentliche Episcopalsystem lahm gelegt und das Papalsystem mit allen seinen Consequenzen, also auch mit seiner Infallibilität an dessen Stelle getreten; seitdem ist die Kirche — der Papst. Aus der Geschichte des Papstthums wird

nun gründlich nachgewiesen, daß und warum diesem keinerlei Infallibilität zukommen könne. „Was Menschen festsetzen, dem schuldet man auch nur einen menschlichen Glauben; der übernatürliche Glaube hat sich nur auf die übernatürliche Offenbarung zu erstrecken, und diese braucht nicht erst von Menschen geschlichtet und gerichtet zu werden, sie ist schlechthin klar und gewiß, liegt vor Jedermann da und wird eben so offen und schriftgemäß Jedermann gepredigt."

Kann man weiter das rechte Schrift- und Traditionsprincip auch auf das Meßopfer anwenden? Die apostolische Erblehre weiß blos von einer Abendmahlsfeier und die Opferidee, welche wir jetzt mit der Messe verbunden sehen, und die genau mit der Brodverwandlungslehre zusammenhängt, gehört erst der nachapostolischen Zeit an. Man weiß, daß dann erst in Folge des neuen Opferbegriffs die missae privatae oder solitariae aufkamen, daß aber an solcher vereinsamten Meßfeier, z. B. an den Seelenmessen, noch im neunten Jahrhundert nicht blos Einzelne, sondern ganze Synoden Anstoß nahmen. Bekannt ist, daß das Meßopfer erst von der Einführung des Fronleichnamsfestes an (1264) mehr als je den Kern des katholischen Cultus bildete. Opfer, wie sie sich von jeher in aller Welt bei Juden und Heiden finden, bedarf, dem Herrn sei Preis! die Christenheit nicht mehr. Sie waren auf jenen Gebieten zunächst nicht Form der bloßen Anbetung, sondern sie suchten Sühnung, Reinigung, Vereinigung mit dem bekannten und unbekannten Gott, sind also nur unter dem Gesichtspunkte der Expiation zu fassen. Dieser Opferdienst hat mit dem einmaligen Opfer Christi aufgehört. Ein gründliches Studium der heil. Schrift und der apostolischen Zeit legt folgendes dar, was kein Mensch, außer mit Willkür, widerlegen kann:

1) Das heilige Abendmahl ist ein wirkliches Sakrament, d. h. eine Gnadenthat des gegenwärtigen Herrn und Heilandes, der durch die äußeren Elemente des consecrirten Brodes und Weines sich selbst nach seiner geist-leiblichen Persönlichkeit real und substanziell mittheilt, und zwar unterschiedslos allen denen, die das Sakrament genießen.

2) Dem Bewußtsein des göttlichen Stifters, der Apostel und

der apostolischen Zeit liegt aber beim heil. Abendmahle nichts ferner, als der Gedanke an ein expiatorisches Handeln von Seite der Gemeinde oder ihrer geistlichen Vorsteher.

3) Die klare Lehre des neuen Testaments von dem versöhnenden Opfertode Jesu Christi macht nicht blos jedes weitere blutige Opfer überflüssig, sondern auch jedes unblutige, das ohnedieß nichts hilft, weil ohne Blutvergießung keine Vergebung geschieht (Hebr. 9, 22).

4) Gleichwohl ist das heil. Abendmahl auch eine Opferhandlung der Gemeinde im subjectiven Sinn. Je reicher die Gabe ist, die der Herr im Sakrament spendet, desto mehr erregt sie auch die volle Energie der gläubigen Empfänglichkeit und Hingabe, desto mehr fordert sie auch die Glaubens- und Liebeshingabe Seitens der Gemeinde, diesen geistlichen Opferdienst. Sie vollzieht die Stiftung ihres Heilandes im gläubigen Gehorsam, sie bringt dar, lobt und dankt, sie segnet und bittet, sie theilt aus, sie ißt und trinkt, wie der Herr geboten: das ist die sacrificielle Glaubensthat der Gemeinde, durch welche sie sich als das Volk des Eigenthums glaubend, bekennend, betend und genießend Gott hingiebt.

5) Das heilige Abendmahl ist also kein Opfer, sondern die sakramentale Frucht jenes Opfers auf Golgatha, nur ein Opfermahl, in dem sich die gläubige Gemeinde die Früchte jenes dargebrachten Opfers aneignet.

6) Diesen und nur diesen geistlichen Opferbegriff findet man sowohl bei den apostolischen Vätern wie bei den Kirchenvätern von Justinus Martyr an bis Tertullian. Ebenso sprechen die meisten Kirchenväter der Folgezeit bis zu Gregor d. Gr. hin zwar von einer Opferidee, aber ohne jede nähere Bestimmung.

7) Auch das von dem Herrn vor seinem Kreuzestode den Jüngern gereichte Abendmahl hat nur mit Rücksicht auf diesen Bedeutung und Wirkung, ist aber nimmermehr neben dem darauf folgenden blutigen Opfer am Kreuze auch ein wirkliches Opfer seines Leibes und Blutes, wie die römische Kirche will, da außerdem die im Meßopfer fortgesetzte Selbstopferung Christi nicht erst, wie sie

doch selbst lehrt, mit dem Kreuzestode, sondern schon mit der Abendmahlseinsetzung ihren Anfang nehmen müßte.

8) Die Worte: „Solches thut" können nur auf das „nehmet hin und esset" gehen, aber nimmermehr den Sinn haben, den ihnen das Conc. Trident. beilegt: „Bringet solches Opfer fortan Gotte dar!"

9) Das Abendmahl kann und darf als Opfermahl nicht gefeiert werden, ohne daß des Herrn Leib und Blut der Einsetzung zufolge ausgetheilt wird.

So haben wir hier demnach nichts Expiatorisches, auch nichts Symbolisches oder Symbolisirendes, eben so wenig eine Wiederholung des einmaligen Opfers Christi vor uns, und damit fällt von selbst der römische Meßopferbegriff.

Läßt sich das Princip der Tradition, das semper ubique et ab omnibus in Betreff der Transsubstantiationslehre durchführen? Die evangelische Kirche verneint die Frage und die Geschichte bezeugt es, daß sie Recht hat. Diese lehrt nämlich, daß erst im achten und neunten Jahrhundert sich die Hinneigung zu einer magischen Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und das Blut Christi kund giebt; daß Hildebert von Tours († 1134) das Wort Transsubstantiation zum ersten Mal gebraucht, daß sich noch im zehnten Jahrhundert in Ratherius von Verona und Gerbert (später als Papst Sylvester II.) vermittelnde Stimme erhoben, ja, daß gegen die Mitte des eilften Jahrhunderts noch ein heftiger Gegner der neuen Brodverwandlungslehre in Berengar von Tours († 1088) auftrat, daß Synoden auf Synoden gehalten wurden, bis der Papst Gregor VII. (früherhin selbst wahrscheinlich dieser Neuerung nicht günstig) dem armen Manne gebot, nieder zu fallen und seinen Irrthum abzuschwören. Bekannt ist, daß Papst Nicolaus I., Gerbert († 1003), Johann von Paris, Wilhelm Durandus († 1332), Peter d'Ally u. m. a., solche hervorragende Männer der Kirche, sich niemals zu dieser Lehre bekannten. Steht es nicht als ausgemachte Thatsache fest, daß sie erst auf dem vierten Lateranconcil zu Rom unter Innocenz III. im Jahre 1215 zum Glaubensartikel erhoben wurde?

Wissen wir doch, daß hiemit erst nun auch die Steigerung der äußerlichen Ehrfurchtsbezeugungen gegen die Elemente im Abendmahl ihren Anfang nahm, daß erst Honorius III. (1216—1227) das Niederknien vor der Hostie befahl, daß erst Urban IV. 1264 zur Anbetung der geweihten Hostie das Fronleichnamsfest einsetzte und daß diese Verordnung im Jahre 1311 vom Papste Clemens V. nochmals wiederholt werden mußte, bis endlich vor dieser Herrlichkeit aller Widerspruch verstummte!

Eben so wenig kann das semper ubique et ab omnibus auf die Kelchentziehung angewandt werden. Die römische Kirche giebt selbst zu, daß Christus das Abendmahl in zwei Gestalten einsetzte. Wer hatte oder hat auch nur das leiseste Recht, davon abzugehen? Wer in aller Welt hat der Kirche oder dem Papst oder dem Episcopat das Recht gegeben, an diesem Testamente des Heilandes herum zu mäkeln und zu ändern, bis die Kelchentziehung zum Vorschein kam? Der Herr sagt ausdrücklich: Trinket Alle daraus! Mit Ausnahme der Hydroparastaten bedienten sich alle Christen in Gemäßheit der Stiftung des Brodes und des Weines. Den Kranken und Gefangenen aus der Gemeinde mußten von den Diakonen die consecrirten Elemente, mithin das Abendmahl unter beiderlei Gestalt, zugebracht werden. Diejenigen, welche zuerst grundsätzlich das Brod allein im Abendmahl genießen wollten, waren Häretiker, nämlich Manichäer. Leo der Große, Bischof von Rom (440—461), gab die Erklärung ab, jeden Laien, der den Kelch zurückweise, als des Manichäismus verdächtig zu excommuniciren; und der Bischof Gelasius (492—496) erklärte die Kelchentziehung für eine Heiligthumsschändung, für ein Sacrilegium. Bis in's zehnte Jahrhundert ist es außer allem Zweifel, daß den Laien auch der Kelch verabreicht wurde. Nur bei den Krankencommunionen pflegte man mit Wein getränktes Brod zu reichen. Erst im zwölften Jahrhundert fing man an, auch sonst Laien blos in Wein getauchtes Brod beim Abendmahl zu geben. Aber auch jetzt noch lehnten sich bedeutende Männer der Kirche dagegen auf, wie ein Anselm von Canterbury

u. A. Mit der sich ausbildenden Lehre von der Concomitanz, wornach unter jedem der Elemente der ganze Christus vorhanden ist, wurde endlich der Gebrauch, den Laien blos die consecrirte Hostie und lediglich den Priestern den Kelch zu reichen, mehr und mehr dogmatisch gerechtfertigt, so unbegründet es in historischer Beziehung gewesen ist. Das Concil von Basel 1434 bestätigte die Kelchentziehung als Kirchenlehre, obgleich auch dieses noch für gut fand, Ausnahmen zu gestatten. In der griechischen Kirche hat sich der Genuß des Abendmahls unter beiderlei Gestalt bis auf diesen Tag erhalten.

Wo kein Opfer ist im expiatorischen Sinne, da ist auch kein Priesterthum im expiatorischen Sinne. Folglich hat das Tridentiner Concil gar nicht Recht, wenn es in Sess. 23 sagt: „Weil die Kirche des neuen Testamentes im Abendmahle ein sichtbares Opfer erhalten hat, so muß es in derselben auch ein neues sichtbares Priesterthum geben." Grund — falsch, Folgerung — falsch. Weder Christus noch seine Apostel, noch die apostolische Zeit, noch die apostolische Erblehre weiß etwas von einer Repristination des alttestamentlichen (levitischen) Priesterthums, diese Idee eines besondern Priesterthums als göttlicher Institution begann erst im dritten Jahrhundert sich zu bilden, entwickelte sich dann weiter im hierarchischen Sinne und erhielt im späteren Meßopfer, das seinen Glorienschein auch auf das Priesterthum warf, seine bedeutendste Stütze. „Worin sollte denn auch das specifisch Priesterliche bei den Geistlichen der römischen Kirche liegen? Sind das andere Menschen als wir evangelische Geistliche? — Sie üben ihr Amt auf Grund derselben Befehle, wie wir sie haben, nur bewegen sie sich in der Zwangsjacke der Tradition, wir offen und frei nach der Instruktion des Herrn und nach der Weise der Apostel. — Also worin liegt der Unterschied? Sie predigen — wir auch; sie predigen „zu Ehren des heiligsten Herzens Mariä, zu Ehren der allerheiligsten Jungfrau Maria, über das Vertrauen auf Maria, über den Tod Marias, über den Mariendienst, über Maria-Jungfrau, über Maria-Mutter, über Maria-Königin, sie predigen Maria mein Licht, Maria mein Stern, Maria meine Sonne, Maria

meine Blume, Maria mein Steig, Maria mein Bild, Maria meine Waffe, Maria mein Lied, Maria mein Anker, Maria meine Zuflucht, Maria meine Mahnung, Maria meine Taube, Maria meine Schwester; — wir predigen Christum den Gekreuzigten. — Die römischen Priester sind ferner Beichtväter, wir auch; sie hören Ohrenbeichte, wir nicht; denn dieselbe stellte erst der Papst Innocenz III. auf dem Lateranconcil zu Rom im Jahre 1215 als Gesetz fest."

Kann man ferner das Traditionsprincip, das semper ubique et ab omnibus auf die gegenwärtige Marienverehrung oder die des 16. Jahrhunderts, auf die Fürsprache und Anrufung der Heiligen anwenden? Unmöglich. In nur allmählicher Entwickelung hat dieses Cultusstück in der christlichen Kirche seine Bedeutung und historische Berechtigung erlangt. Es ist bekannt, daß sich alle Heiligenverehrung erst aus der Märtyrerverehrung der ersten christlichen Jahrhunderte ableitete, daß aber von einer Anrufung der verstorbenen Märtyrer sich vor dem vierten Jahrhundert keine Spur findet. Es ist bekannt, daß erst am Ende des vierten Säculums ein Fest aller Märtyrer festgesetzt wurde und die übrigen Heiligenfeste sich erst vom siebenten Jahrhundert an bildeten. Dazu kam dann auch die gottesdienstliche Verehrung der Bilder und der Reliquiencultus. Und kennt etwa die apostolische Zeit, die apostolische Erblehre einen Mariencultus? Mit nichten. An der Hand der sich von Jahrhundert zu Jahrhundert steigernden Hochschätzung der Jungfräulichkeit und Ehelosigkeit nahm die Marienverehrung zugleich mit dem Heiligencultus ihre Entwickelung. Auf lange Zeit hin genoß dieselbe nicht einmal besondere Auszeichnung. Erst im Zeitalter Justinians (527—567) beginnt der Mariencultus sich zu heben; von da an stiftete man ein Marienfest nach dem andern. Nach hundert Jahren, wann bis dahin noch keine Läuterung dieses gefährlichen Princips erfolgt ist, wird man wahrscheinlich auch das Dogma der unbefleckten Empfängniß der Maria zur apostolischen Tradition rechnen, obgleich es erst im 19. Jahrhundert der römischen Christenheit octroyirt wurde.

Kann man, fragen wir weiter, das Traditionsprincip semper ubique et ab omnibus auf die Siebenzahl der Sakramente anwenden? Bei diesem Punkt hatte Herr Westermayer eine besonders siegreiche Sprache geführt; er stimmte ganz den Ton des Conciliums von Trient an, das einen Jeden verdammt, der behauptet, die Sakramente des neuen Testaments seien nicht sämmtlich von unserm Herrn Jesu Christo eingesetzt, oder es seien deren mehr oder weniger als sieben. Aber auch hier urtheilt die unbeugsame Geschichte anders. Den Namen Sakramente gebrauchte man in den ersten Zeiten der christlichen Kirche von den Heilslehren, insofern sie die Fassungskraft des menschlichen Verstandes überstiegen. Die Beziehung, nach welcher man die gottesdienstlichen, zur Vermittlung des Heils an die Gläubigen dienenden, Handlungen darunter verstand, wurde erst seit dem fünften Jahrhundert im kirchlichen Sprachgebrauch herrschend. Noch Hilarius Piktav. († 368) nennt die Heilslehren Sakramente der neuen Gnade, und in Uebereinstimmung mit ihm rechnet Chrysostomus († 407) zu den Sakramenten auch Tod und Auferstehung Christi. Weiß der geistliche Herr Rath gar nichts von der Unsicherheit und dem Schwanken der Kirche über Begriff und Zahl der Sakramente bis in's zwölfte Jahrhundert? Der Drang zur Vervielfältigung der Sakramente war vorhanden, aber bis zur Fixirung des jetzt noch geltenden Sakramentsbegriffes und der Siebenzahl währte es lange. So schwanken Paschasius Radbertus († 850) zwischen zwei, drei und vier Sakramenten und lassen dabei das Abendmahl in zwei Sakramente zerfallen (Leib und Blut). Dionysius Areopagita zählt sechs Sakramente und bezeichnet als das sechste nicht etwa die letzte Oelung, sondern die Salbung der Leiche oder des Leichnams; Bischof Petrus Damiani († 1072) versteigt sich sogar bis zu der Zahl 12; Alanus ab insulis († 1230) reducirt die Sakramente wiederum auf acht, und Alexander Halesius († 1245) nennt denen allen gegenüber „nach Christi Stiftung" nur zwei und läßt die übrigen von seinen Aposteln und den Dienern der Kirche eingesetzt sein. Gilt es nicht als ausgemacht, daß erst der

Papst Eugen IV. auf der Synode zu Florenz im Jahre 1439 die Annahme von sieben Sakramenten bestätigt hat, nachdem zuerst der Bischof Otto von Bamberg († 1139) in Pommern die Siebenzahl festgesetzt hatte, dann Petrus Lambardus ihm darin gefolgt war, und der Camaldulenser Gratianus die Siebenzahl in sein Kirchenrecht (decretum Gratiani) aufgenommen hatte? Und da wagt man noch Angesichts dieses die Siebenzahl für apostolische Erblehre auszugeben! —

Die einzelnen sogenannten Sakramente betreffend, so wissen wir, daß die Firmelung ursprünglich mit der Taufe nur Einen Akt gebildet und daß sich die Salbung (Chrisma) und Handauflegung als ein selbstständiges Sakrament der Firmelung erst nach Einführung der Kindertaufe von der Taufhandlung losgelöst hat. Die gegenwärtige römische Firmelung ist eine dem wirklichen Christenthum, den ersten christlichen Jahrhunderten ganz unbekannte Sache. Bischof Otto von Bamberg zählt sie zuerst als Sakrament auf, Thomas Aquinas folgt ihm hierin und so wurde sie auf der Synode zu Lyon 1274 und später zu Florenz 1439 als solches bestätigt. In der griechischen Kirche hat jeder Priester das Recht zur Firmelung, nicht blos der Bischof, ferner findet keine Handauflegung dabei statt und endlich ist sie dem uralten Gebrauche gemäß unmittelbar mit der Taufe verbunden. — Erst die Wiederaufnahme eines besondern Priesterthums erhob die Ordination zu einem Sakrament. Die Priesterweihe nach ihrem wahren Wesen ist durch die Schrift begründet, aber die Ordination im römischen Sinne blos vom Bischof mit Salbung, Tonsur ꝛc. gehört erst in die Zeiten Gregors des Großen († 604). Sie hängt mit den andern Irrthümern der römischen Kirche eng zusammen. — Was die Ehe betrifft, welche nach römischer Kirchenlehre ebenfalls als Sakrament auftritt, so begegnen wir in der Kirche allerdings gar seltsamen Widersprüchen. Sie wurde erst im Jahre 1439 von Eugen IV. als siebentes Sakrament festgesetzt, wobei ausdrücklich auf die Schriftstelle Eph. 5, 23—32 Bezug genommen wurde. Aber es herrschen noch heute ver-

schiedene Meinungen unter den Theologen der römischen Kirche hinsichtlich der Materie, der Form und der Person des Ministers dieses sogen. Sakraments. — Kann man ferner das semper ubique et ab omnibus von der Buße als Sakrament gebrauchen? Die evangelische Kirche sagt nein! Das ganze Indulgenzwesen der römischen Kirche ist eine mehr oder weniger willkürliche Schöpfung. Es wurde von Scholastikern, insbesondere durch Alexander von Hales († 1145), Petrus Lombardus († 1164), Thomas Aquinas († 1274) und Albertus Magnus († 1280) zu einem völligen System ausgebildet, theologisch gerechtfertigt und endlich vom Papst Clemens VI. im Jahre 1343 feierlich bestätigt. Erst in Folge dieses ausgebildeten Bußwesens wurde die Buße zu den Sakramenten hinzugezählt. Das scholastische System war auch hiebei der bedeutendste Traditionsfaktor. — Was die mit dem Bußsacrament und speciell mit dem Ablaß zusammenhängende Fegfeuerlehre anbelangt, so ist zu bemerken, daß auch diese Lehre, obgleich die ersten Keime davon schon im zweiten und dritten Jahrhundert sich finden, deshalb doch nicht zur apostolischen Erblehre gerechnet werden darf. Die Anfangs mehr idealistische Fassung von der Gewalt des reinigenden Feuers, wurde erst von Cäsarius, Bischof von Arelate († 542) in festere Begriffe gefaßt und dann durch Gregor den Großen zum bestimmten Glaubenssatze ausgebildet. Gregor sagt ausdrücklich: „ignis purgatorius credendus est.“ — Von der letzten Oelung kann man am allerwenigsten das Traditionsprincip gebrauchen. Gleichwohl soll auch diese Handlung mit Rücksicht auf Marc. 6, 13 und Jac. 5, 14 als Sacrament von Christo eingesetzt sein. Es ist aber bekannt, daß die Oelsalbung auch im gesunden Zustande ertheilt wurde, daß sie bei Kranken bis in's fünfte Jahrhundert zwar vielfach vorkommt, aber immer nur als Mittel charismatischer, leiblicher Heilung. Erst Innocenz I. (401—417) redet von einer Salbung der Schwachen in einem Dekretale aus dem Jahre 416 und stellt sie unter den Gesichtspunkt eines Sakraments. Im Sakramentarium Gregors des Großen kommen Gebete dazu vor. Das den Bildungsproceß abschließende Decret ist auch hier wieder das Eugens IV. aus dem Jahre 1439.

Die Schrift weiß überhaupt nichts von sieben Sakramenten, eben so wenig die apostolische Erblehre; noch Chrysostomus bemerkt zu Joh. 19, 34, daß er in beiden Institutionen die wesentliche Kirche erblicke (ἐξ ἀμφοτέρων ἡ ἐκκλησία συνέστηκε); auch Johannes von Damaskus († 760) führt die Zweizahl an. Daß Taufe und Abendmahl die beiden einzigen Sakramente der ersten christlichen Jahrhunderte waren, steht ohnehin als unwiderlegbare Thatsache fest. Uebrigens hat Luther nicht erst die Sakramente aus der heil. Schrift herausgelesen, sondern, von der Tradition rechten Gebrauch machend, die in der Schrift begründeten und darum zur apostolischen Erblehre gehörigen angenommen, die fünf nicht in der Schrift begründeten und darum auch nicht von der alten christlichen Kirche gebrauchten, verworfen. Die Reformation mußte sich auch darin bewähren, daß sie das Sakrament wieder zusammenfaßte mit dem Worte Gottes und die Sakramente des Mittelalters nach den zwei unzweifelhaften Sakramenten der Stiftung Christi prüfte.

Kann man das Traditionsprincip semper ubique et ab omnibus auf das sichtbare Oberhaupt der römischen Kirche anwenden? Wir sagen trotz aller Päpste: nein! Und ein Hauptfactor bei der Motivirung dieser Antwort, die wahre Tradition, d. h. die Geschichte, spricht ebenfalls ihr bestimmtes Nein. Wir geben gerne zu, daß nach dem Absterben der Apostel das Bedürfniß nach einer höheren Autorität als die der gleichstehenden Bischöfe fühlbar geworden ist. Aber eben so bestimmt muß behauptet werden: 1) Paulus hat wahrscheinlich mehr Antheil an der Gründung der römischen Gemeinde als Petrus. Er war mehrere Jahre dort in Gefangenschaft und zwar zweimal. Die zweite endete im Jahre 67 unter Nero mit seinem Märtyrertode. 2) Ganz irrig ist, daß Petrus 25 Jahre lang Bischof von Rom gewesen sei. Gleichwohl kann als ausgemacht gelten, daß er mit Paulus zugleich dortselbst als Märtyrer starb. 3) Die Apostel blieben bis zu ihrem Tode in der

außerordentlichen Stellung als Apostel, waren demnach niemals Bischöfe, auch Petrus nicht. 4) Apostolat und Episkopat können nicht gleichgesetzt werden. Der Episcopat trat nicht an die Stelle des Apostolats, so daß er eine Fortsetzung desselben wäre, sondern er war schon neben dem letzteren vorhanden und bildete bereits in der ursprünglichen Kirche ein Glied des kirchlichen Organismus mit besonderer Bestimmung für die einzelne Gemeinde. Doch ist nothwendig mit dem Erlöschen des Apostolats eine Ausdehnung der episkopalen Thätigkeit und Befugnisse eingetreten. 5) Die ersten römischen Bischöfe waren: Linus, Anakletus, Clemens und Evarestus. Ueber den ersten unter ihnen, wie über ihre Aufeinanderfolge, ist keine rechte Sicherheit vorhanden. Clemens, der bedeutendste unter ihnen, war ein Schüler des Petrus. 6) Unter den Bischöfen aller einzelner christlichen Gemeinden, deren Zahl sich gegen das Ende des ersten Jahrhunderts hin vielleicht schon auf 100 belief, war in der unmittelbar nachapostolischen Zeit auch nicht der geringste Unterschied. 7) In dem anfänglichen Bau der christlichen Kirche war nur ein Universalbischof, das war — Christus. 8) Die Zeugen der ersten Jahrhunderte wissen keine Sylbe von einem Vorrange des römischen Bischofs vor allen übrigen Bischöfen und von einem Oberhirtenamt über die ganze Kirche. 9) Die Anhänger des Primats geben selbst zu, daß derselbe nur allmählich sich entwickelt habe. Was sich aber allmählich erst entwickelt, beruht nicht auf göttlicher Stiftung und gehört nicht der Kirche an. 10) Die nachfolgende Entwickelung des Primats war eine der Schrift und der Urkirche widersprechende. 11) Erst seit dem fünften Jahrhundert erhielt der römische Bischof den Namen Papa, aber immer noch stand ihm der Patriarch von Konstantinopel ebenbürtig an Macht und Ehre zur Seite. 12) Erst um die Mitte des fünften Jahrhunderts, zuerst bei Leo dem Großen (440—461), wurde der römische Primat als göttliche Institution hingestellt, nachdem er von den früheren Päpsten immer nur als durch Concilienbeschlüsse verliehen angesehen wurde. 13) Noch die Kirchenlehrer des vierten und fünften

Jahrhnnderts beziehen das Wort „Fels“ in der bekannten Stelle Matth. 16, 18 auf das Bekenntniß und nicht auf die Person des Petrus. — Wir müssen also, trotz aller römischen Mühewaltung anderer Beweisführung, unverrückt dabei stehen bleiben,

1) daß Christus, der erhöhete Mittler, das alleinige Haupt seiner Gemeinde ist,
2) daß dieser Herr Mannes genug ist, seine Kirche im Großen und Ganzen selbst zu regieren, und
3) daß derjenige, welcher sich eigenmächtig an die Stelle eines Andern setzt, kein rechter Stellvertreter sei, da ihm die Vollmacht fehlt.

Was die Gebete und Messen für die Verstorbenen betrifft, so haben sich auch diese in römischer Weise und im Zusammenhang mit den andern Irrthümern der römischen Kirche erst im fünften und sechsten Jahrhundert ausgebildet. Die römische Kirche will nicht blos fürbittend, sondern durch das Meßopfer versöhnend, sühnend auch über das ihr zugehörige Gebiet hinaus, in die Todtenwelt eingreifen. Ist das Meßopfer ein Versöhnungsopfer, ganz identisch mit dem Opfer Christi am Kreuze, so wirkt es auch auf die Schuld, nicht blos auf die Strafe der Sünden. Nun ist aber bei den sterbenden römischen Christen durch das Sakrament der Buße und der letzten Oelung alle Schuld schon getilgt und nur die Strafe fordert noch Genugthuung. Für diese Strafen wird jedoch das Meßopfer bei Lebzeiten des römischen Christen nicht dargebracht, sondern sie werden abgethan durch das Bußsakrament. Warum soll denn nun bei den Todten das Meßopfer sühnend eintreten, wenn keine Schuld mehr vorhanden ist? — Die römische Kirche lehrt weiter: Einige, freilich die Wenigsten, gehen sogleich mit dem Tode in den Himmel, die ewige Seligkeit ein. Wer zu diesen zu rechnen sei, weiß die Kirche aus der Fülle göttlicher Machtvollkommenheit, nach welcher sie den Schlüssel zum Lösen und zum Binden der Seelen hat. Sie hat daher auch das Recht, diejenigen namentlich zu bestimmen, welche sofort nach ihrem Tode den Himmel

einnehmen dürfen. Allein von einem so verstandenen Speditionsgeschäft der Kirche von der Erde in den Himmel weiß das Wort Gottes nichts und auch die Urzeit nichts. Es ist das eine übergreifende erlösende Gewalt, welche sich die Kirche nur zueignet, aber allerdings ein folgerichtiger Abschluß alles Andern. Und das thut die Kirche ohne nähere Prüfung der Person, um die es sich handelt. Jeder Verstorbene, wenn er nur dem Namen nach als Katholik gestorben ist, erhält auf Verlangen der Hinterbliebenen die gebräuchlichen Seelenmessen. Das ist ganz gegen die Grundsätze des Kirchenvaters Augustin, auf den man sich beruft, und der sich über die Fürbitte für Verstorbene in einer Weise ausspricht, welche allen sittlichen Leichtsinn wie Aberglauben ferne zu halten sucht. Daß es für eine gewisse Klasse von Menschen eine Art reinigendes Feuer geben möge, ist bei ihm nur eine Annahme; davon, daß die Anwesenheit in demselben durch besondere Leistungen der Kirche verkürzt werden könnte, weiß er nichts, eben so wenig von sogen. Seelenmessen für die in der Jugend gestorbenen Menschen und von einem Ablasse und seiner Zuwendung an Verstorbene. Aehnlich steht es mit Tertullian. Die sogen. Oblationen sind keineswegs Meßopfer, sondern Gabenopfer der Gemeindeglieder, mit denen man in den ersten christlichen Zeiten die Bedürfnisse des Cultus und der Armenpflege bestritt; Leib und Blut Christi kennt Tertullian, wie die andern Kirchenlehrer vor ihm und lange nach ihm, nur als Gegenstand des Genusses und Empfanges.

Der Cölibat endlich ist in der römischen Kirche ganz im Gegensatz zu dem Apostelfürsten Petrus selbst, der verheirathet war, im Gegensatz zur Vorschrift 1 Timoth. 3, 2. 4, zu 1 Timoth. 4, 1. 3, zu Tit. 1, 5. 6, zu Hebr. 13, 4 u. s. w. erst ziemlich spät aufgekommen. Erst als der Geist der Zeit ein mehr ascetischer und die Idee vom Wesen des Priesterthums in's Falsche verkehrt wurde, von da an suchte man der Ehe der Geistlichen entgegenzutreten. Die ersten Versuche hiezu geschahen auf der Synode zu Elvira im J. 305. Aber im Occident war noch unter Leo dem Großen

(440—461) den niedern Clerikerordnungen die Ehe gestattet. Viele der berühmten Bischöfe lebten in der Ehe. Vom fünften bis zehnten Jahrhundert werden selbst in Urkunden über Synoden sehr häufig Gattinnen von Bischöfen, Presbytern und Diakonen erwähnt. Noch während des neunten und zehnten Jahrhunderts war der Cölibat in Italien nicht durchgeführt; es finden sich Beispiele von verheiratheten Priestern durch alle Stufen der Hierarchie bis hinauf zum päpstlichen Stuhl. „Die Annalen Hinkmars zum Jahre 868 sagen aus, daß Papst Hadrian II. eine eheleibliche Tochter mit auf den Stuhl Petri gebracht hat, die ihm dann der Sohn eines Bischofs entführte.“ Die Schriften der strengen Sittenrichter aus dem zehnten Jahrhundert melden uns, daß zu jener Zeit Konkubinat und Priesterehe in Italien sehr häufig waren. Bei den germanischen Völkern findet sich die Priesterehe bis in's eilfte Jahrhundert als etwas Gewöhnliches. Erst um diese Zeit — man denke an Gregor VII. — begann gegen dieselbe ein eigentlicher Vernichtungskampf. Eine wahrhaft fanatische Grausamkeit mußte in jener Zeit, da die Kirche so große Massen von Priestern zählte, zur Vertilgung der Priesterehe angewandt werden. Die furchbarsten Mittel der Abschreckung erreichten ihren Zweck nicht. Unübersehbar ist die Menge von Gräueln, welche aus der erzwungenen Ehelosigkeit der Priester hervorgegangen sind. — Um der gerühmten Einhelligkeit mit der griechischen Kirche willen bemerken wir, daß in ihr mit Ausnahme der Klostergeistlichen und der höheren Kleriker alle Geistlichen verheirathet sein müssen. — Freiwilliger Cölibat, sei es bei Klerikern oder Laien, ist recht, aber erzwungener Cölibat ist ein Unding bei Geistlichen und bei Laien. Denn er widerstrebet Gottes Ordnung, und hat deshalb keinen Segen in sich und keine Verheißung für sich. Der erzwungene Cölibat ist ohne allen Zweifel der größte Krebsschaden an der Sittlichkeit der römischen Kirche!

So weit über den sachlichen Inhalt des geführten Streits. Er ist zu einem Principienkampf geworden, wie ein jeder Streit

zwischen den beiden Kirchen, der gründlich durchgeführt werden soll, das werden muß. Wir haben ihn bis zu den dogmatischen und historischen Grundlagen hin verfolgt. Aber welch' ein Unterschied! Auf gegnerischer Seite kindischer Unverstand, Verdrehung der Wahrheit, Verläugnung der einfachsten Thatsachen der Geschichte, scholastisches Formelwesen, leidenschaftliche Verblendung! Das Resultat dieses Kampfes kann keinem unparteiisch Blickenden verborgen sein. Es erübrigt uns nur, einen kurzen Blick auf die römische Kirche der Gegenwart und die siegreiche evangelische Wahrheit zu werfen.

Welches ist der gegenwärtige Stand der römischen Kirche? Was für ein Gesammtbild stellt sie in dieser Zeit unsern Augen dar? Aeußerlich angesehen sucht sie zwar ihre äußere weltliche Machtsphäre zu behaupten, ihren Einfluß auf Völker und Fürsten in alter Weise geltend zu machen. Aber es will ihr nicht mehr wie früher gelingen. In ihrem Erblande Italien sieht es wohl am schlimmstrn aus. Das „sichtbare Haupt" dieser Kirche, der Papst in Rom, hat im Lauf der Jahre eine Niederlage nach der andern erlitten; die eigenen angestammten Völker haben sich von seiner weltlichen Herrschaft losgerissen; er hält sich eben noch aufrecht durch fremden Beistand, aber eine unerwartete politische Wendung in der Lage der Weltangelegenheiten — und es kam mit der weltlichen Macht und Herrlichkeit des Papstes auf einmal vorbei sein. In Deutschland besitzt die römische Kirche zwar noch eine große Macht, sie ist nie hier so tief heruntergekommen, wie in Italien selbst; aber seit dem Kriege vom vorigen Jahr und seitdem die Leitung Deutschlands an eine protestantische Macht übergegangen ist, fühlt sie sich doch auch hier in ihrem ruhigen verjährten Besitz unsicher und gestört. Sie ist aufgeregt und empfindlich geworden und sieht in jedem Lüftlein eine feindliche Macht, die ihren Besitzstand über den Haufen stürzen könnte. Wie sieht es denn innerlich in ihr aus, in Lehre, Leitung, Cultus, Verfassung ꝛc., die ja römischer Seits auch zum Wesen der Kirche gerechnet wird? Die evangelische Reformation hat ja doch weit mehr denn 300 Jahre ihr helles Licht über die Welt hin leuchten

lassen, hat denn allein die römische Kirche an diesem hellen Schein und Segen göttlicher Wahrheit keinen Antheil gehabt? Im Großen und Ganzen gewiß, aber im Einzelnen ist wenig davon zu verspüren. Manchmal schien es als wenn die Gnade und Wahrheit des Evangeliums, die durch die Reformation wieder ans Tageslicht gekommen, auch auf diese Kirche einen wohlthätigen und segensreichen Einfluß ausüben sollten, aber es blieb zuerst bei bloßen Anfängen, die Wirkungen verloren sich leider bald. Manche einzelne edle und für die Wahrheit empfängliche Gemüther, wie Fenelon, Michael Sailer, Fenneberg, Martin Boos, Diepenbrock u. A. wurden zwar von dem Evangelium tiefer ergriffen, hielten auch mehr oder weniger in Lehre und Leben daran fest, aber sie sahen sich bald vor die große Alternative ihrer Kirche hingestellt: „entweder Römisch oder Evangelisch," und Wenige haben dieser Alternative gegenüber den Muth eines Johannes Goßner bewiesen. Es sind eben in dieser Kirche der Primat und die Hierarchie zu mächtig. Die evangelischen Keime mögen noch hie und da unter der Menge vorhanden sein, die Leiter der Kirche haben Alles aufgeboten und bieten Alles auf, um sie auszureißen oder niederzutreten. Wir erinnern an die Vertreibung der Salzburger und Zillerthaler und an die neueren Vorgänge in Oesterreich und besonders in Tyrol. Der Standpunkt der römischen Kirche in allen wesentlichen Punkten ist noch heute, bei der gesammten Hierarchie wenigstens, der des Tridentinischen Concils. Wir erinnern nur an die bekannte Encyklika des Papstes mit dem Syllabus, an die Werke Herrn v. Döllingers, die Schriften des Bischofs v. Ketteler und die neuesten Streitschriften Westermayers.

Darum aber sind auch jenseits die Anstrengungen so groß, um nicht blos das erworbene Gebiet zu behaupten, sondern auch es womöglich zu erweitern, überall und in intensivster Weise: in Europa und Amerika, in Oesterreich und dem neuen Deutschland, in Berlin, Schleswig-Holstein und den scandinavischen Reichen. Lostrennung der katholischen studirenden Jugend von den bestehenden Universitäten und Universitätsstudien, Errichtung römischer Priesterseminarien, in

welchen die heranwachsenden Geistlichen unter alleiniger Leitung der Hierarchie mit ultramontanen Grundsätzen genährt und zu Eiferern für ihre Kirche herangezogen werden sollen, Gründung einer rein katholischen deutschen Universität, Stiftung von Vereinen allerlei Art, von Klöstern, Orden und Genossenschaften, vermehrte Thätigkeit durch Wort und Schrift, im Beichtstuhl und im öffentlichen Leben — das sind die Mittel, welche in Bewegung gesetzt werden, um der römischen Kirche überall und in kürzester Zeit den Sieg zu verschaffen. Sehen doch schon Viele mit dem geistlichen Rath zu St. Peter in München den Protestantismus in einer allgemeinen Auflösung und Zersetzung begriffen und glauben in sanguinischen Hoffnungen fast den Zeitpunkt bestimmen zu können, in welchem die innere Sehnsucht zur „Mutterkirche" zurück zum Durchbruch kommen werde, wo alle „verlorenen Kinder," alle Andersgläubigen und Akatholiken in Schaaren dem Schooße der alleinseligmachenden Kirche zuströmen werden. Die Anstrengungen der römischen Kirche, um dieses Ziel zu erreichen, sind in der Gegenwart groß; ihre Wünsche, Absichten und Bestrebungen liegen am Tage. Noch ist sie eine Macht, aber diese Macht ist nur scheinbar. Zuletzt bleibt doch nichts an der Kirche, als nur, was göttlich an ihr ist. Die Feinde, welche mit gleichem Hasse wider alles menschliche und göttliche Recht gegen das Papstthum und die römische Kirche ankämpfen, vernichten sie nicht; sie erliegt nur — der Macht der Wahrheit.

Diese Macht der Wahrheit hat Gott allein dem Evangelium gegeben, mit der Verheißung, daß dieses die Welt überwinden soll. „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes!" Dieses Bekenntniß im Leben der Kirche hat die Verheißung, daß ihm die Pforten der Hölle nichts anhaben sollen. „So euch der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei." Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen. Diese Wahrheit und Freiheit sind aber nicht unter dem Primat, Papst und der Hierarchie der römischen Kirche und bei dem neuesten Dogma von der unbefleckten Empfängniß der Maria. Wir Evangelischen sind

im Stande, vorurtheilsfrei die Gnadenführungen des Herrn mit seiner Christenheit zu verstehen und zu würdigen, und wohl das schönste Zeugniß der göttlichen Leitung innerhalb der christlichen Kirche ist eben die Läuterung derselben in der Reformation, ihre allmähliche Anbahnung, ihre Ausführung und ihre Wirkungen. Der Romanismus und Papismus sind nun einmal schrift- und gottwidrig und treiben alle göttliche Leitung mehr und mehr aus der römischen Kirche hinweg. Betrübet nicht den heiligen Geist! Zum Leichnam muß jede Kirche werden, wenn der lebendig machende Odem des göttlichen Wortes in seiner primitiven Kraft, wenn der wiedergebärende Geist des reinen Christenthums einmal aus ihr gewichen ist! — Wir Protestanten sagen nicht, daß die Zukunft uns gehört und daß unser Protestantismus zur Herrschaft kommen wird, aber wir sagen: Die Zukunft gehört dem Herrn und seinem Worte und seinem Reiche! So lange nun die evangelische Kirche bleibt an der lautern Predigt des göttlichen Wortes und an dem unverfälschten Gebrauche der Sakramente: so lange hat sie das Siegel Christi und muß sich der Herr zu ihr als zu seiner Kirche bekennen, wie er sich seit 1800 Jahren zu diesen Gnadenmitteln und zu seiner Kirche in der allgemeinen Kirche oder Christenheit bekannt hat. Das ist der Sinn, in welchem der evangelisch-lutherischen Kirche die Zukunft gehört.

Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche.

Neunter Band.

Jahrgang 1867.

IV. Heft.

Dorpat.

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

1867.

Im Namen der Universität zum Druck befördert.
Dorpat, den 30. November 1867.
Prof. Dr. Th. Harnack,
Decan der theologischen Facultät.

Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche.

Neunter Band.

Jahrgang 1867.

Dorpat.
Druck und Verlag von E. J. Karow, Universitäts-Buchhändler.
1867.

Inhaltsübersicht.

Erstes Heft.

I.

Seite.

Zur Wahrung der „Zweinaturenlehre" gegenüber dem modernen Monophysitismus. Von Prof. A. v. Oettingen. 1—51

II.

Aus dem Pfarrarchive zu St. Marien in Dorpat (Schluß). Von Propst A. H. Willigerode. . . . . 52—74

III.

Luthers Lehre vom Worte Gottes, in ihren Hauptmomenten dargestellt von Gisle Johnson, Professor in Christiania. (Aus dem Norwegischen übertragen von H. N. Hansen, Pastor in Winterhausen). . . . . 75—113

IV.

Die Einweihung der St. Pauls-Kirche in Fellin. Von Pastor F. Hörschelmann. . . . . 113—128

V.

Die Kurländische Provinzialsynode in Mitau, vom 5. bis zum 7. October 1866. (Bericht des Herrn Pastor Grüner in Dünaburg). . . . . 129—142

VI.

Der neueste Commentar über die zwölf kleinen Propheten. Mit besonderer Beziehung auf die Frage nach dem Chiliasmus angezeigt von Prof. Dr. Volck. . . . . 142—176

VII.

Die Zukunft der evangelischen Kirche in Nord-Deutschland. Von Prof. Dr. M. v. Engelhardt. . . . . 176—187

Zweites Heft.

I.

Seite.

Luthers Lehre vom Worte Gottes, in ihren Hauptmomenten dargestellt von Gisle Johnson, Professor in Christiania. (Aus dem Norwegischen übertragen von H. N. Hansen, Pastor in Winterhausen). Schluß. . . . . 189—204

II.

Der neueste Commentar über die zwölf kleinen Propheten. Mit besonderer Beziehung auf die Frage nach dem Chiliasmus angezeigt von Prof. Dr. Volck. Schluß. . . . 205—227

III.

Das neueste Werk v. Hofmanns in seiner Bedeutung für die Lehre von der heil. Schrift. Von Prof. Dr. Volck. 228—245

IV.

Eine übersichtliche Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der luth. Kirche in Nord-Amerika. Von Gottfried Fritschel, Prof. am theol. Seminar Wartburg, Iowa. . 246—272

V.

„Jesus Christus. Seine Zeit, sein Leben und sein Werk" von Edmund Pressensé. Autorisirte deutsche Ausgabe von Eduard Fabarius. Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses. 1866. XVI. 503 Seiten. Angezeigt von Pastor E. Kählbrandt. . . . . 272—280

VI.

Denkschrift des Evangelischen Ober-Kirchenraths, betreffend die gegenwärtige Lage der evang. Landeskirche Preußens, v. 18. Febr. 1867. Angezeigt von Prof. M. v. Engelhardt. 280—304

Drittes Heft.

I.

Seite.

Eine übersichtliche Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der luth. Kirche in Nord-Amerika. Von Gottfried Fritschel, Professor am theologischen Seminar Wartburg, Iowa. Schluß. . . . . 305—367

II.

Die neue Zeit und die Lage der römisch-katholischen Kirche. Von H. N. Hansen, Pastor in Winterhausen. . . . . 367—388

III.

Versuch einer chronolog. Zusammenstellung d. evang. Berichte. Zweite Folge: Leidens- und Herrlichkeitsgeschichte. Von K. Grüner, Pastor in Dünaburg. . . . . 388—403

IV.

Der Dualismus von Geist und Natur. Von einem Juristen. 404—423

V.

Leydel und Westermayer oder der neueste Kirchenstreit in München. Von H. N. Hansen, Pastor in Winterhausen. . . . . 424—459

Viertes Heft.

I.

Die Moralstatistik in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung für eine Socialethik. Von Prof. Dr. A. v. Oettingen. . 461—538

II.

Seite.

Die 33. Livländische Provinzial-Synode, gehalten in Walk, v. 17.—22. Aug. 1867. Von Pastor E. Kählbrandt. . 539—579

III.

Die Letten im Gouvernement Nowgorod. Von R. Hasenjäger. 580—595

VI.

Bericht über die ehstländische Prediger-Synode v. J. 1867 (14.—20. Juni). Vom Pastor R. v. Stackelberg. . 596—630

I.

Die Moralstatistik

in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung

für eine

Socialethik.

Von

Prof. Dr. A v. Oettingen.

Niemand wird leugnen können, daß das Bedürfniß nach Erforschung von Thatsachen in dem Vordergrunde des modern wissenschaftlichen Bewußtseins steht. Das dahin zielende Interesse herrscht so einseitig vor, daß kaum noch auf eine Theilnahme und ein Verständniß in weiteren Kreisen zu rechnen ist, sobald man mit philosophischen Abstractionen oder gar theologischen und dogmatischen Deductionen angestiegen kommt. „Aus den Thatsachen zu Gedanken" — so heißt das Losungswort — „wo diese scheitern, bleiben jene unerschütterlich stehen."

Es haben sich daher alle diejenigen Disciplinen einer gewissen Popularität zu erfreuen, welche — wie die meisten Naturwissenschaften — auf experimentellem Boden ruhen. Nach „Induction" lechzt schier die ganze wissenschaftliche Welt, wie ein von ewigen Sandwirbeln übermüdeter Wüstenwandrer nach der Oase und ihren Quellen. Dem Durst nach Ideen, nach großartigen geistvollen Apercüs sei — so sagt man — ein naturgemäßer Hunger nach fester Speise geschichtlicher Realitäten gefolgt. Nie hat vielleicht das Göthesche Wort von dem „Thier auf dürrer Haide" ein so allgemeines und nachhaltiges Echo gefunden. „Ein Mensch der speculirt" erscheint ohne Weiteres als ein Opfer des „Wahns", des Irrsinns. Gesunde und nahrhafte „grüne Weide" sei nur dort zu finden, wo

man hineingreift in's „volle Menschenleben“ und bei jeglichem „Anpacken“ es auch schon „interessant“ findet.

So wäre Bedürfniß und Interesse für eine Untersuchung schon motivirt, in welcher nicht ethische Speculation und theologische Dialectik in den Vordergrund treten, sondern Thatsachen, näher: eine Menge geschichtlich oder statistisch constatirter Daten, die nach strenger Methode in ein Gesammtbild zusammengruppirt, auf dem Wege der Analyse zu weiteren Inductionsschlüssen verarbeitet werden. Wenn jemand, gleichsam müde geworden von fruchtloser moralischer Denkarbeit, als ein erlöster und bekehrter Sisyphus sich auf die nüchterne Wirklichkeit besänne und nach „exacter Methode“ auf Grund „ziffermäßiger Beobachtung“ die „Gesetze“ der sittlichen Lebensbewegung in mathematischer Unwiderlegbarkeit zu entwickeln versuchte, so dürfte er dessen gewiß sein in den weitesten Kreisen auf Zustimmung zu rechnen.

Allein so einfach liegt die Sache nicht. Theils in der Unklarheit der Begriffe, die man mit den Worten: Thatsache, Realität, Erfahrung, Induction, exacte Methode ꝛc. verbindet, theils in der Fraglichkeit der Anwendung dieser Methode auf die Geisteswissenschaften, namentlich die Theologie und theologische Ethik, liegt der Grund, warum ich hier in allgemeinen Zügen einige Fragen erörtern möchte, die für das Verständniß der realistischen Richtung in der neueren Wissenschaft von Bedeutung sind. Da ich außerdem eben im Begriffe stehe, ein größeres Werk in den Druck zu geben, welches die sogen. Moralstatistik in ihrer Bedeutung für die christliche Sittenlehre zu würdigen und auf empirischer Grundlage eine „Socialethik“ zu entwerfen versuchen soll, so dürfte es auch für die Leser dieser Zeitschrift von Interesse sein, den wissenschaftlichen Standpunkt beleuchtet zu sehen, von welchem aus sich solch ein Unternehmen gerade in unserer Zeit rechtfertigen läßt.

Ich hoffe dadurch auch meinerseits einen geringen Beitrag zu liefern zur Orientirung auf dem weitverzweigten Gebiete, auf welchem Realismus und Idealismus sich so vielfach unnütz befehden, ja zum Theil gegenseitig aufzehren, statt sich zu associiren, und dadurch gegen-

seitig zu corrigiren. Würde das auch nur einigermaßen allgemeiner eingehalten, der sogen. „Materialismus“ wäre gar nicht zu einem so furchtbar erbitterten Gegner herangewachsen. Wir werden nach mancher Seite im Laufe dieser Betrachtungen Gelegenheit haben zu erkennen, daß wir Männer der „Geisteswissenschaft“ ihm zu großem Danke verpflichtet sind. Er hat uns nolens volens realistisch denken gelehrt, und der Dienst wäre ein gegenseitiger, wenn er von uns es lernen wollte, die Welt des Geistes auch als eine große Welt zusammenhangsvoller, nur anders gearteter Realitäten zu erkennen.

Es ist gewiß wahr, was Droysen gegen Buckle hervorhebt, daß nicht für jede Wissenschaft genau dieselbe Methode des Erkennens und Forschens gelten könne. Soll die Geschichte z. B. „zum Rang einer Wissenschaft“ durch die experimentelle und numerische Methode erhoben werden, so wird sie ihrem innersten Wesen, dem grade in ihr waltenden Causalitätsgesetz, der lebensvollen Erfassung persönlicher Charactereinflüsse nicht gerecht, d. h. sie erhebt nicht die Geschichtswissenschaft, sondern zerstört sie an ihrem Theil, indem sie sie in den Kreis der Naturwissenschaften stellt [1]). „Sind nicht die Methoden je nach ihren Objecten andere und andere, wie die Sinneswerkzeuge für die verschiedenen Formen sinnlicher Wahrnehmung, wie die Organe für ihre verschieden gearteten Functionen? Soll man denn mit Händen gehen und mit Füßen verdauen, Töne zu sehen und Farben zu hören suchen?“

So berechtigt diese Warnung ist, so unzweifelhaft ist es doch auch, daß allen Wissenschaften mit dem gemeinsamen Zweck in gewissem Sinne auch gemeinsame Mittel der Erlangung desselben zu Gebote stehen müssen. Sonst wäre eine Verständigung derselben unter einander gar nicht möglich. Die innere Einheit der Wissenschaften, an die wir alle glauben, ginge verloren. Sie wollen immer irgend ein Gebiet der wirklichen Welt, sei es der materiellen, sei es der geistigen, sei es der vergangenen, aber bis in die Jetztzeit hinein-

1) Vgl. Sybels histor. Zeitschrift Bd. IX. 1863 S. 6.

ragenden, urkundlich oder traditionell aufbewahrten, sei es der gegenwärtigen, aber aus der Vergangenheit herausgestalteten und entwickelten, zu erkennen, d. h. in ihren Bewegungs- und Gestaltungs-Gesetzen zu verfolgen, geistig zu erfassen suchen. Es giebt daher keine voraussetzungslose, sondern nur positive Wissenschaft.

Selbst was man die „reine Wissenschaft" genannt hat — z. B. die Mathematik als Voraussetzung exacter Naturwissenschaft und die Logik als Grundlage aller Geisteswissenschaft — läßt sich eben so wenig ohne gegebenes Object denken, als die „reine Vernunft." Wie aus „reiner Vernunft" nie und nimmer eine Weltanschauung geboren werden kann, sondern die unmittelbare (Glaubens-) Gewißheit von dem Weltdasein und dem, auch uns erforschbaren innerem Zusammenhange aller Dinge die nothwendige Bedingung alles Denkens ist, so ist auch die „reine" Wissenschaft stets angewiesen auf die geistige Reproduction der Gesetze, die in der Natur und der Geschichte, in der räumlich und zeitlich bedingten Bewegung der materiellen und geistigen Kräfte sich ausprägen, und aus den bewegten Erscheinungen als einem Erfahrungsobject entnommen sein wollen.

In diesem Sinne halte ich alle menschliche Wissenschaft für positiv d. h. sie ist aus nachdenkender (a posteriori), nicht vordenkender (schöpferischer, aprioristischer) Thätigkeit geboren. Wer das nicht anerkennen will, wer — sich auf das Gebiet der „reinen Vernunft" begebend — in der Verzweiflung an objectiver Wahrheitserkenntniß die Brücke zwischen dem Ich und der gottgesetzten Welt abreißt und zuletzt auf die schwindelnde Höhe des Idealismus sich schwingt, von welchem aus die Welt als daseiende verschwindet und das Ich allein mit seiner von innen heraus „linienziehenden" Thätigkeit eine Idealwelt aus sich gebiert, der wird bei seiner Skepsis oder Speculation schließlich dahin gelangen müssen, alle Wissenschaft zu negiren oder an der Erforschung der Wahrheit zu verzweifeln. Selbst der überreizte Idealismus eines Fichte hat sich schließlich mit einem salto mortale aus dieser schwindelnden Höhe des „reinen Denkens", des bloßen „Ichdaseins" herabstürzen müssen in den Strom des realen „Weltdaseins", freilich um dann wieder als Ich in demselben unterzutauchen und zu versinken. So berühren sich die Extreme! Vor der Scylla einer absoluten Skepsis, wie vor der Charybdis einer absoluten Speculation kann uns nur die Bescheidenheit bewahren, welche die Thatsachen reden läßt und mit den Organen, die Gott uns verliehen, dem Sausen am Webstuhl der Geschichte lauscht, um in den Tönen nicht bloß allerlei schöne Melodien, sondern auch Gesetze der Harmonie, zusammenhangsvoller Bewegung zu erkennen. Mehr Ohr und Auge, mehr beobachtendes und empfängliches Sensorium für die Wirklichkeit und die gewaltige Predigt der Thatsachen würde die Wissenschaft auch mehr zu dem machen, was sie vor Allem sein soll: — positiv.

Freilich fasse ich den Begriff der „positiven" Wissenschaft nicht so eng auf, wie etwa Comte, der mit den meisten Realisten der englischen und französischen Schule das „Metaphysische" und „Theologische" aus dem Gebiete des positiv Thatsächlichen unbedingt ausschließen will [1]). Er meint: „die metaphysische sowohl als die theologische Erklärung der Erscheinungen" müsse dem „wirklichen Fortschritt der Wissenschaft" d. h. der „concret empirischen Untersuchungsmethode weichen." Gut. Nur darf das „Concret-Empirische", aus welchem man die „Gesetze der Succession" entnehmen will, nicht auf das bloß Sinnfällige und Materielle beschränkt werden. Jede Thatsache, die mit einer „Handlung" und einem „Wort" zusammenhängt, involvirt auch Realitäten geistiger, resp. theologischer und metaphysischer Art.

Nie aber wird sich die Wissenschaft damit begnügen können, ja es ist gar nicht ihre Aufgabe, Einzelthatsachen als solche notizenhaft zu constatiren oder sie in ihrer einzigartigen Eigenthümlichkeit zu beschreiben und darzustellen. J. Stuart Mill hat in seinem „System der deductiven und inductiven Logik" dem wissenschaftlichen Studium

1) Vgl. Comte: Cours de philosophie positive IV. S. 325 f. S. auch Dr. Sewart: elements of the philosophy of the human mind. Vol. II. chap. IV.

der Thatsachen einen dreifachen Zweck zugewiesen, nämlich die einfache Beschreibung derselben, ihre Erklärung (Nachweis ihres Causalzusammenhanges) und ihre Voraussagung (Bestimmung der Bedingungen, unter denen ähnliche oder dieselben Thatsachen wiederkehren mögen). Er gesteht aber selbst, daß der „ersten dieser drei Verfahrungsweisen der Name wissenschaftlicher Induction nicht zukomme." Denn wissenschaftliches Verfahren nach inductiver Methode ist immer: „Generalisation von der Erfahrung aus" oder: „das Verfahren, wonach wir schließen, daß was von gewissen Individuen einer Classe wahr ist, unter ähnlichen Umständen zu allen Zeiten wahr sein wird" [1]). Ich möchte als das Wesen der inductiven Methode, sofern sie ein Mittel ist die beobachteten Thatsachen auf einen allgemein gültigen Causalzusammenhang zurückzuführen, die Zurückdeutung des erfahrungsmäßig gefundenen Thatbestandes auf allgemeine Gesetze oder Principien bezeichnen. Sie involvirt also Beides, Beobachtung und Schluß.

Mit der inductiven Methode in der, nothwendig positiven Wissenschaft ist aber keineswegs die Deduction ausgeschlossen. Denn alle Induction ruht auf der Voraussetzung, daß in dem menschlichen Innern eine Fähigkeit allgemeiner logischer Schlußfolgerung, ein angeborener Sinn, sowie ein Glaube an ein Princip, an einen letzten Grund, an den idealen Zusammenhang der Welt, der Natur und Geschichte, vorhanden ist. Sonst fehlte ihm Interesse und Verständniß für das Gesetz der Bewegung. Alles aus der Idealwelt a priori Erschlossene, jedes „synthetische Urtheil" nach Kant'scher Ausdrucksweise, alle Resultate allgemeiner Schlußfolgerung, alle „Deduction" aus allgemeinen Principien wird sich immer einer Controle und Verification ihrer Resultate durch „Induction" d. h. durch die auf dem analytischen Wege a posteriori festgestellten empirischen Gesetze unterziehen müssen. Allein — ohne Verständniß und Gabe

1) Vgl. Mill: System der deductiven und inductiven Logik; deutsch von J. Schiel. 2. Ausgabe 1862/3. Bd. I. S. 353. 362. 349.

der Deduction erhielten wir lediglich empirische Einzelthatsachen in gruppirter Sammlung („collocation" und „colligation" nach Mill), nie aber — wonach wir doch suchen — ein Gesetz, ein motivirendes und erklärendes Princip; und vollends zu einem System von erkannten Gesetzen, zu einer Wissenschaft, als einem die Wirklichkeit abspiegelnden Gedankenorganismus, könnten wir nie gelangen. Daher werden sich Induction und Deduction stets die Hand reichen müssen, wenn wir nicht in einen schlechten, unwissenschaftlichen Realismus (Empirismus, einseitige Induction), oder in einen unklaren speculativen Idealismus (Dogmatismus, einseitige Deduction) hineingerathen wollen. Mir erscheint also die Combination beider als das Richtige, aber so, daß die inductive Methode der Deduction theils zur Basis und zum Anhaltspunkt, theils zum Correctiv und zur Controle diene.

In allen Fällen wird die positive Wissenschaft sich mit analogen Reihen oder Gruppen von Thatsachen, die sie beobachtet hat um das Gesetz ihrer Bewegung zu erkennen, nicht aber mit individuellen Einzelerscheinungen und ihrer etwa pittoresken Gestalt zu beschäftigen haben. Selbst dort, wo — wie in der Theologie als Offenbarungswissenschaft — wirklich Unica zu Tage treten und untersucht werden, müssen dieselben, wenn sie anders überhaupt als Gegenstand zusammenhängender Erkenntniß ins Auge gefaßt sein wollen, doch vergleichbar gemacht werden, d. h. ein Glied in der Kette der Erscheinungen, in dem gottgewollten Causalnexus geworden sein; sonst ist es unmöglich sie als ein Object wissenschaftlicher Untersuchung zu behandeln.

Das rein Individuelle, sofern sich in demselben das Ideale und Ewige zeitlich und geschichtlich ausprägt, hat der Künstler zu erfassen nnd die Kunst zur Darstellung zu bringen. Es ist die Verwechselung beider Gebiete selbst bei hervorragenden Männern der Wissenschaft häufig zu finden. So scheint uns Schopenhauer in in dem sonst viel Schönes enthaltenden dritten Buch seines Hauptwerkes fälschlich der Kunst die Aufgabe des Generalisirens zu stellen, wenn er die Schönheit als den „vollkommenen dargestellten Gattungs-

charakter" auffaßt [1]). Die Kunst grade hat sich in das Individuelle zu vertiefen und die allgemeinen Gesetze der äußeren und inneren Lebensbewegung an der charaktervollen Einzelerscheinung als an einem Typus darzustellen. Auf der anderen Seite glaube ich, daß z. B. Droysen in dem genannten Aufsatz durch wohlgemeinten Widerspruch gegen die naturalistische Geschichtsbetrachtung eines Buckle doch in den Irrthum entgegengesetzter Art verfallen ist. Er protestirt gegen die Herleitung allgemeiner Gesetze etwa aus statistischen Daten über uneheliche Geburten und meint, „jeder einzelne Fall der Art habe seine Geschichte und wie oft eine rührende und erschütternde;" keine der also Gefallenen werde sich damit beruhigen, daß das statistische Gesetz ihren Fall „erkläre"; in den Gewissensqualen durchweinter Nächte werde sich manche von ihnen gründlich überzeugen, daß jenes individuelle X (welches Buckle ignorire) von unermeßlicher Wucht sei, daß es den ganzen sittlichen Werth des Menschen, d. h. seinen ganzen und einzigen Werth umschließe. Gewiß. Das ist schön und warm gefühlt. Aber wissenschaftlich gedacht scheint es mir nicht. Wer wird es leugnen, daß Gretchen in ihrer Kerkerscene uns tiefer und unmittelbarer ergreift, als eine, tausend Fälle zusammenfassende statistische Massenbeobachtung über Kindermorde und ihre verschiedenen Ursachen. Aber die letztere kann wissenschaftlich von der größten Bedeutung sein und die Bewegungsgesetze, wenn auch zunächst nur die empirischen, auf dem psychologischen und ethischen Gebiete deutlicher erkennen lehren, als viele Kunstwerke auf einen Haufen. Es liegt eine gewisse Wahrheit darin, daß das wissenschaftliche Gesetz nur der „kürzeste Ausdruck für die Uebereinstimmung vieler tausend Erzählungen" ist, daß es „die Erscheinungen verdollmetscht und ihren bunten

1) Vgl. Schopenhauer: „Die Welt als Wille und Vorstellung." Leipzig, Brockhaus 1819. Buch III, S. 320. — Ein ähnlicher, nur ganz anders begründeter Irrthum findet sich bei Quételet, wenn er den mittleren Menschen ohne weiteres zum Typus des Schönen macht. (Ueber den Menschen, übers. v. Reincke p. 576; Systeme social. p. 267 ff.)

Wechsel in eine kurze Formel bannt" [1]). So könnte ich auch mit Quételet sagen: „Der wissenschaftliche Statistiker verallgemeinert, der Belletrist, Künstler individualisirt und giebt der „Gesellschaft" eben dadurch pittoreske Gestalt." Riehl's ethnographische Schriften sind, ästhetisch, künstlerisch angesehen, höchst interessante Monographien und fesselnd durch concrete Skizzirung; ihr wissenschaftlicher Werth ist vielleicht ein sehr untergeordneter. Die Kunst illustrirt die allgemeinen Gesetze durch geistvolle Characterzeichnung, die Wissenschaft abstrahirt aus der Gesammtheit concreter Einzelerscheinungen die allgemeine Wahrheit d. h. sucht dieselben auf einen bedingenden Causalzusammenhang zurückzuführen und so zu verstehen.

Auch eine Wissenschaft der Kunst (die Aesthetik) giebt es, weil die Kunst ein wirkliches Gebiet des Lebens ist und alles Lebendige, Reale sich nach gewissen inneren Gesetzen bewegt, die zu erforschen für den Menschen einen geheimnißvollen, unwiderstehlichen und leider so selten befriedigten Reiz hat. So hat z. B. Lessing rein inductiv, durch Analyse künstlerischer Werke, die Gesetze festzustellen und eine umfassende, erklärende Theorie zu entwickeln gesucht, aus welcher sich das Verfahren der einzelnen Künste herleiten läßt. Mit Recht weist Dilthey — der neueste Bearbeiter Lessings [2]) — darauf hin, daß es Lessings Verdienst sei, gezeigt zu haben, wie „selbst das instinktive Verfahren eines homerischen Genius sich aus den von ihm (Lessing) entdeckten, in der Natur der Poesie gegründeten Stylgesetzen erkläre. Auch die genial aufgefaßte Welt zeigt einen ausnahmslosen Zusammenhang der Motivation. Der Dichter soll die Motivation in der moralischen Welt nicht nur wahr auffassen, sondern auch so darstellen, daß sie völlig durchschaubar wird." — Aber warum enthält deshalb die künstlerische Motivation — wie Dilthey sich sonderbar ausdrückt (S. 134) — „nirgend die Freiheit." Ist die Freiheit das Gesetzlose und Unmotivirte oder hört dort die Freiheit auf, wo innere

1) Siehe Moleschott: Kreislauf des Lebens. 1857 S. 437.
2) Vgl. Preuß. Jahrbb. 1867 Hft. II. S. 117 ff.

Ordnung sich ausprägt? Fehlt der musikalischen Production, fehlt etwa einer Bachschen Fuge die Freiheit, wenn der Tonkünstler sich nach innern, sogar mathematisch fixirbaren Gesetzen der Harmonie bewegt und das geheimnißvolle Räthsel der Melodie als Ausprägung seiner musikalischen Individualität in die herrlichste rhytmische Architektonik nach dem Gesetz der Harmonie einzufügen sich gedrungen fühlt? Virgil und Ovid haben ihre Hexameter gewiß „frei" gedichtet, und doch stellt sich bei beiden ein eigenthümlich geartetes metrisches Stylgesetz dar, wie das neuerdings noch Drobisch in ebenso geistvoller als mühsam fleißiger Berechnung statistisch beleuchtet und bewiesen hat [1]). Ist doch selbst die künstlerische Productionskraft des Menschen, sein Talent z. B. für dramatische Darstellung, nach den verschiedenen Kunstleistungen wissenschaftlich zu berechnen, zu messen und auf allgemeinere Gesetze zurückzuführen versucht worden. Was Quételet über die „Entwickelung des literarischen Talentes" in den verschiedenen Lebensaltern [2]) und über den „mittleren Menschen" (homme moyen) in seiner typischen Bedeutung für die Schönheitsregeln sagt, mag als erster Versuch noch sehr unvollkommen sein, beweist aber, wie Wagner richtig hervorhebt [3]), daß auch auf dem scheinbar rein individuellen Gebiet genialer Leistung, kurz überall wo sich Leben documentirt, ein erforschbarer Causalzusammenhang genereller Art sich vermuthen, also auch ein Object exacter wissenschaftlicher Untersuchung voraussetzen läßt [4]). —

1) Vgl. Bericht der K. sächs. Gesellschaft der Wissenschaft. 1866 S. 75—139: „Ein statistischer Versuch über die Formen des lateinischen Hexameters." Siehe auch E. Förstemann: „numerische Lautverhältnisse im Griechischen, Lateinischen und Deutschen", in Kuhn's Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. I. S. 163.

2) Vgl. Quételet: Systeme social 1848 p. 123 ff. und: Ueber den Menschen und die Entwickelung seiner Fähigkeiten. Versuch einer Physik der Gesellschaft 1835. Deutsch von A. Rincke. Stuttgart 1838 S. 419 ff. und S. 564. — Die obige Stelle steht ebendas. S. 10.

3) Vgl. den interessanten und instructiven Art. von Dr. A. Wagner: „Statistik" in Bluntschli's Staatswörterbuch Bd. X. Separatabdr. S. 72.

4) Vgl. Rümelin: „Zur Theorie der Statistik" in der Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft 1863 S. 658: „Gesetzmäßig ist die Entwickelung des genialsten Menschen um nichts weniger als die der dürftigsten Kryptogame; ... aber in der Betrachtung des Menschen verbirgt sich das Gesetz unter der unabsehbaren Menge von störenden und modificirenden Coefficienten der Erscheinung.

Wie oft hat man nun von der Theologie überhaupt, von der Ethik insbesondere gesagt, sie sei gar keine Wissenschaft, sondern höchstens eine Kunst, etwa die Kunst selig zu sterben und gottwohlgefällig zu leben. Jedenfalls wäre dann die Religion die Kunst, die Theologie aber nur die Kunstlehre, die Regeln vorschriebe und Mittel zur Erreichung des genannten Zweckes angäbe. So hat neuerdings J. S. Mill [1]) behauptet, die Ethik sei eine Kunst, aber keine Wissenschaft. „Die Wissenschaft beschäftige sich nur mit dem Indicativ, schlechterdings nicht mit dem Imperativ. Der imperativische Modus sei das Charakteristische der Kunst, das sie von der Wissenschaft Unterscheidende." Hier ist freilich der Begriff Kunst in dem aller obsoletesten d. h. rein technischen Sinne gebraucht; und die Ethik wird dann mit der Kochkunst insofern in eine Kategorie gestellt werden können, als man bei beiden gewisse Zwecke der Nützlichkeit durch bestimmte Mittel und bestimmte Handlungsweise will erreichen lehren; — mag das „Glück", das dabei nach Mill's Meinung als Ziel aller Regeln der „Praxis" feststeht, in der Befriedigung des Gewissens (des sittlichen „Geschmacksurtheils") oder des Gaumens (des gastrischen „Geschmacksurtheils") liegen. Daß dieser Auffassung keine

1) Vgl. J. S. Mill: a. a. O. Bd. II. S. 574 ff. und 584: „Die Methode der Ethik" — sagt Mill an ersterer Stelle — „kann keine andere sein als die der Kunst oder (?) der Praxis im Allgemeinen." — „Das allgemeine Princip, wonach sich alle Regeln der Praxis richten sollen und die Probe, nach welcher sie alle zu prüfen sind, besteht in der Förderung des Glücks der Menschen oder vielmehr aller empfindenden Wesen. Förderung des Glücks ist das letzte Princip der Teleologie." — Eine über das bloß Formale hinausgehende Begriffsbestimmung dessen, was Glück heißt, suchen wir hier ebenso vergeblich als z. B. bei Bentham (Deontology or the science of morality. London 1834. Deutsch, Leipzig 1834. 2 Bde.) Vgl. darüber Vorländer: Geschichte der philos. Moral, Rechts- und Staatslehre. Marb. 1855 S. 522 ff. und die eingehende Darstellung bei Rob. v. Mohl: Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften. Erlangen, 1858. Bd. III. S. 595 ff.

richtige Begriffsbestimmung der Ethik zu Grunde liegt, läßt sich leicht erkennen. Es wird und muß, meiner Ansicht nach, die Ethik so lange im Argen, ja aus dem Kreise exacter Wissenschaften ausgeschlossen bleiben, als man lediglich das, was geschehen *soll*, zu ihrem Objecte macht. Zwar werden die *Gesetze* ethischer Lebensbewegung im Unterschiede von dem Naturgesetz nie ohne den *Pflicht*begriff, ohne Eingehen auf die bindende Macht eines Imperativs verstanden werden können. Aber wahrhaft ethisch wird das *Sollen* erst, wenn es den Willen so beseelt, daß derselbe sich in einer zusammenhangsvoll motivirten Bewegung darstellt; und eben diese, auf tiefem Causalnexus, auf einem realen Gesetz der „Motivation" beruhende Willens-Bewegung in ihrem Ursprunge, ihrem Fortgange und ihrem Ziel hat grade der Ethiker zu studiren.

Der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit oder richtiger der Wissenschaftslosigkeit trifft heut zu Tage keineswegs die Theologie allein, sondern die Geisteswissenschaften überhaupt, Psychologie wie Ethik, Philologie wie Geschichte, ja fast alle philosophischen Disciplinen. Die Naturwissenschaft, dieses jüngste Kind der Minerva, emancipirt sich von allen und will sie alle sei es umschlingen, sei es verschlingen, bevor sie sich auf sich selbst, ja auch nur auf ihren Begriff und ihre Grenzen klar besonnen. Die Grenzenlosigkeit ihres Anspruchs ist nicht gerade ein Beweis ihrer Erudition. Das bene distinguere ist durchaus nicht ihre starke Seite. Sich auf sein Object besinnen und in dem Bewußtsein seiner Schranke sich frei, d. h. bescheiden bewegen, sich seiner Sphäre gegenüber nicht überheben, sondern ihr mit der Treue im Kleinen und zugleich in begeisterter Hingebung dienen, das ist das wahre Ethos der Wissenschaft. Das berechtigte Ethos der Naturwissenschaft wird aber zum unberechtigten Pathos, zur leeren unwissenschaftlichen Phrase, sobald sie die Entdeckungen und Beobachtungen, welche sie mit ihren Mitteln zu machen im Stande ist, ohne weiteres auf ein von ihr gar nicht untersuchtes Gebiet überträgt und die empirischen Naturgesetze, sowie die specifische Art ihrer Wirkungsweise rein dogmatisch mit dem Charakter absoluter Nothwendigkeit stempelt und in das Gebiet geistigen Lebens hineinescamotirt.

Wir geben es zu, auf thatsächliche Beobachtung muß jede Wissenschaft gegründet sein. Das inductive Verfahren und die exacte Methode hat auch in den Geisteswissenschaften, ja in den ehrwürdigsten und ältesten derselben, der Theologie, ihre Berechtigung. Auch wir wollen keine „Theologie der Rhetorik", sondern eine wahrhafte „Theologie der Thatsachen." „Von Baco's Tagen bis heute zeigt sich ein fortwährendes Streben, die sorgfältige Beobachtung und Anschauung an die Stelle der Träume der Theoretiker zu setzen. Der Mensch kann in der Wissenschaft, wie in der Religion nur das Falsche *erfinden*, und alle Wahrheiten, die er entdeckt, sind bloße Thatsachen oder Gesetze, die von dem Schöpfer ausstrahlen [2])." Nur dürfen wir uns von den Naturwissenschaften nicht „induciren" lassen, nur dort Thatsachen anzuerkennen und Induction für möglich zu halten, wo wir das zu untersuchende Object unter's Mikroskop oder in die Retorte, unter das Seeirmesser oder in den Schmelztiegel zu bringen vermögen. Selbst das bloß Eingebildete ist eine Thatsache, wenn es in der volksthümlichen Phantasie oder in einem krankhaft erregten Gemüth Wurzel faßt und als Causalität mitbestimmend eingreift in die Handlungen der Menschen. Eine Pathologie der Seele wird sich vor dem Forum der Wissenschaft ebenso zu bewähren, ihr Bürgerrecht geltend zu machen im Stande sein, als eine Pathologie des Körpers. Sogar die Astrologie, obgleich an sich betrachtet keine Wissenschaft, weil auf gar keinem wirklichen Objecte beruhend, sondern dasselbe lediglich voraussetzend, kann doch selbst Gegenstand ernster wissenschaftlicher Forschung werden, sofern nachweisbar die astrologischen Urtheile oder Vorurtheile von dem mächtigsten Einfluß auf die bedeutendsten Geister der Weltgeschichte gewesen sind. Giebt es doch eine Wissenschaft der Mythe und des Aberglaubens (Mythologie);

2) Vgl. Carey: „Die Grundlagen der Socialwissenschaft" deutsch von C. Adler. München 1863. Bd. I. S. 7.

warum sollte es nicht auch eine Wissenschaft menschlicher Vorurtheile geben, wenn sich diese letzteren so zusammenstellen und gruppiren ließen, daß man ihr Entstehungsgesetz, sowie die Gesetze ihrer Verbreitung daraus herleiten und entnehmen könnte.

Aber, wo gerathe ich hin? Gehört etwa die Theologie mit ihren einzelnen Disciplinen nach einem naheliegenden fiat applicatio auch in die Sphäre der wissenschaftlichen Objecte, die nur ein pathologisches Interesse gewähren? Ich kann, als ein Kenner dieses Gebietes, dem mephistopheliſchen: „Es ist so schwer den falschen Weg zu meiden" — nicht direct widersprechen. Und überall, wo Theologie als Wissenschaft geübt wird, ohne ihren Quellen, ihren Urkunden gerecht zu werden, und ohne ihr Object mit dem Organ zu erfassen, dem es allein verständlich und zugänglich ist, da wird auch die bittere Erfahrung gemacht werden von der Wahrheit der gleich folgenden Worte: „und von der Arzenei ist's kaum zu unterscheiden."

Die Theologie kann sich unverzagt unter den übrigen wissenschaftlichen Disciplinen sehen lassen und braucht ihre Plerophorie d. h. ihre freudige Zuversicht zu sich selbst als Wissenschaft, nicht etwa erst aus dem Bewußtsein zu schöpfen, daß sie, wie ihre Geschichte beweist, thatsächlich die Mutter aller Wissenschaften ist, und daß sie an ihren Brüsten auch die Naturwissenschaften groß gezogen, wenngleich das Verhältniß derselben ihr gegenüber nicht grade den Charakter der Pietät trägt. Nein, auch abgesehen von ihrer Geschichte, welche beweist, daß die christliche Theologie providentiell die Brücke gewesen ist, durch welche die Schätze heidnischer und altclassischer Wissenschaft über den wilden Strom culturloser Völkerbewegung in die moderne Zeit hinübergerettet worden sind, — ganz abgesehen davon muß sie ohne Trotz, aber mit voller Selbstgewißheit ihre specifische Eigenthümlichkeit als Wissenschaft im wahren und vollen Sinne des Wortes behaupten und zur Anerkennung zu bringen suchen.

Es ist eine grundfalsche Voraussetzung, wenn man meint, die Theologie trage vorzugsweise einen deductiven oder rein constructiven Character an sich, als ginge sie von allgemeinen Principien aus,

deren gläubige Anerkennung von vornherein verlangt wird; oder als stelle sie Axiome hin, deren bloß hypothetischer Character unverkennbar sei. Die Theologie hat ja das Christenthum nicht erst zu erzeugen, noch auch den Glauben an dasselbe erst durch ihre Arbeit zu beschaffen. Vielmehr ist die Grundvoraussetzung derselben das geschichtliche Dasein des Christenthums im Zusammenhange mit vorhandenen Offenbarungsurkunden, die als solche selbst integrirende Bestandtheile seiner Geschichte sind. Schon die historisch-kritische Sichtung und Beleuchtung dieser Quellen ist eine specifisch wissenschaftliche Aufgabe. Nur der materialistische Scharfsinn eines Moleschott darf keck und unbewiesen behaupten [1]): „der Weg der Offenbarung führe nur zum Beten, nicht zum Forschen" — als ob beides sich ausschlösse und das ora labora für den Mann der Wissenschaft keinen Sinn hätte. Der wissenschaftliche Charakter der kritischen Arbeit hörte erst dann auf, wenn auf Grund eines hierarchischen Machtspruchs der ein für allemal fixirte Autoritätsglauben die freie Forschung lähmte oder in Fesseln schlüge. Davon ist jedenfalls bei der protestantischen Theologie keine Rede. Sie kennt keine andere Gebundenheit als die des untersuchenden Subjects an den eigenthümlichen Character des Objects, eine Gebundenheit, die auch bei jeder andern wissenschaftlichen Forschung die Bedingung des Verständnisses ist.

„Nur Liebe hat Verständniß." Gleichgiltigkeit oder Mißtrauen sind noch nie der Mutterschoß der Wissenschaft geworden. Das Carteſiusſche: de omnibus dubitandum est — hat nur dann seine relative Berechtigung, wenn der Zweifel sich auf unsere Erkenntnißfähigkeit und Sicherheit bezieht. Die ergänzende Kehrseite desselben, die positiv befruchtende und zeugende Kraft für wissenschaftliche Arbeit wird immer auch hier das Vertrauen in den wirklichen, lebensvollen Zusammenhang des zu erforschenden gottgegebenen Objectes, kurz der Glaube sein, der aus der inneren, geheimnißvollen, persön-

1) Vgl. Moleschott: Der Kreislauf des Lebens. Dritte Auflage. 1857. S. 13 nnd S. 18.

lichen Berührung, aus dem warmen Contact zwischen mir und meinem Object erzeugt werden und irgendwie schon vorhanden sein muß. „Ich habe das Organ gefunden" — sagt Fichte in seiner Schrift: „die Bestimmung des Menschen" — „mit welchem ich alle Realität ergreife. Nicht das Wissen ist dieses Organ; denn jedes Wissen setzt ein noch Höheres voraus als seinen Grund und dieses Aufsteigen hat kein Ende; der Glaube ist es, dieses freiwillige Beruhen bei der sich uns natürlich darbietenden Ansicht, — er ist es, der dem Wissen erst Beifall giebt, und das was ohne ihn bloße Täuschung sein könnte, zur Gewißheit, zur Ueberzeugung erhebt ..... Darum ist der Glaube, die moralische Ueberzeugung, der Grund jeder andern Ueberzeugung" [1]). „Vertilge den ursprünglichen Glauben" — sagt Jacobi — „und alle Wissenschaft wird hohl und leer, kann wohl sausen; aber nicht reden und antworten." Ja „durch den Glauben allein wissen wir, daß wir einen Körper haben und daß außer uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind — eine wahrhaft wunderbare Offenbarung — eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jeden Menschen zwingt zu glauben und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen [2])".

1) Vgl. J. G. Fichte: „Die Bestimmung des Menschen." Berlin, 1800 S. 193 ff. und S. 289, 303. „Alle meine Ueberzeugung" — heißt es S. 194 — „ist nur Glaube, und sie kommt aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande." — Siehe auch seine spätere Schrift: Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit. Berlin, 1806 (eine neue und verbesserte Auflage der Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten vom Jahre 1794). S. 95: „Die Gelehrten sind in dem göttlichen Gedanken solche, welche Gott seine Grundgedanken von der Welt nur und zum Theil nachdenken."

2) Vgl. Jacobi Werke Bd. IV, 1 Brief über Spinoza S. XLII und 223: „Jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum Voraus, dessen Principium Offenbarung ist. Das Element aller menschlichen Erkenntniß und Wirksamkeit ist Glaube." Namentlich hebt Jacobi in seinem Briefe an M. Mendelssohn (a. a. O. S. 210 ff.) die Bedeutung des Glaubens auch für sinnliche Dinge hervor. „Wir alle werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden und in Gesellschaft bleiben müssen. Wie können wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht im Voraus schon bekannt ist; und wie kann sie uns bekannt sein anders als durch etwas, das wir mit Gewißheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Beweise bedarf, sondern schlechterdings alle Beweise ausschließt. Die Ueberzeugung durch Beweise ist eine Gewißheit aus der zweiten Hand, beruht auf Vergleichung und kann nie recht sicher und vollkommen sein." Am sonderbarsten erscheint mir's, wenn die Männer der „Socialwissenschaft" gegen den „Glauben" reagiren, während doch der ganze sociale Organismus bis auf den Geldverkehr herab auf dem Glauben (Credit, Vertrauen) ruht. Socialphysik wie Socialethik sind ohne Glauben undenkbar.

Nie und nirgends kann ich Lebenswirklichkeit erfassen ohne ein Element des Glaubens, welcher zwischen Subject und Object das nothwendige Band bildet, ohne welches eine Realität für mich gar nicht vorhanden ist. Aller „Realismus" ruht auf unmittelbar gewisser Ueberzeugung, ohne welche eine ewige Kluft befestigt bleibt zwischen dem Ich und Nicht-Ich, zwischen mir und der Welt, zwischen Mensch und Mensch, zwischen Gott und Mensch. Ohne diese Ueberzeugung, die den Charakter einer „gewissen Zuversicht" trägt, ist alles vermittelte Wissen, also auch die Wissenschaft vergeblich, jammervolle Tantalusqual. Der Glaube z. B. an den Causalzusammenhang auf dem Gebiete des Naturlebens ist die Voraussetzung für jede dahineinschlagende wissenschaftliche Forschung. Der Nerv unserer Geschichtsliebe wurzelt in dem Glauben an einen thatsächlichen Zusammenhang der menschlichen Handlungen, an eine auch auf dem geistig-humanen Gebiete vorhandene Weltordnung. Der Physiolog, der Psycholog, der Metaphysiker — sie würden sich an ihre wissenschaftliche Untersuchung gar nicht machen, wenn sie nicht von der Ueberzeugung durchdrungen wären, daß auch hier consequente Gesetze der Bewegung vorlägen. Ein von der absoluten Skepsis ausgehöltes Bewußtsein ist und bleibt wissenschaftlich unfruchtbar, weil dann der Reiz zum Forschen aufhört, das Welträthsel zum Weltchaos, die ganze Weltgeschichte zu einem vergeblichen Lärm, die einzelne Herzensgeschichte zu einem motivlosen Wirrsal wird.

In diesem Sinne fordert also auch die theologische Wissenschaft den Glauben an ihr Object oder ein persönliches Vertrauensver-

hältniß zu dem Bewegungscentrum desselben. Dann wird sich aus dem grammatisch-historischen Studium, resp. aus der Kritik der Urkunden, derjenige Inhalt herausgestalten, den wir im Anschluß an die geschichtliche Person Christi das Christenthum nennen. Niemand, sei er auch der schärfste Gegner desselben, wird leugnen können, daß das Christenthum als eine thatsächliche Erscheinung seine großartige Geschichte hat. Die christliche Religion, das im Glauben an Christum begründete Verhältniß der erlösten Menschheit zu Gott, ist eine schlechterdings unleugbare psychologische und historische Thatsache, und zwar eine Thatsache, die mehr als irgend eine in die Weltbewegung eingegriffen hat. Es gränzte an Irrsinn, wenn man der Erscheinung des Christenthums weniger Thatsächlichkeit zuschreiben wollte, als den rein sinnfälligen Erscheinungen innerhalb der Natur. Auch Strauß' Idee von der frei dichtenden Sage, von der Mythenbildung im Urchristenthum, hebt — wenn sie noch Anspruch auf wissenschaftliche Geltung machen will — doch die Anerkennung eines Causalzusammenhanges zwischen Anfang und Fortgang nicht auf. Allerdings ließe sich die Unwissenschaftlichkeit seiner Methode und ihrer Resultate mit Hinweis darauf nachweisen, daß die geistige, welterneuernde Macht des Christenthums, sein damaliger Einfluß und seine gegenwärtige Gestalt, nicht aus solcher auf Täuschung und Uebertreibung ruhender Sagenbildung hergeleitet und verstanden werden können.

Jedenfalls ist und bleibt die Geschichte des Christenthums, das gesammte Bewegungsgesetz seiner Entwickelung ein großartiger Vorwurf für wissenschaftliche Untersuchung, mag auch der Charakter des Objects die Schwierigkeit derselben erhöhen. —

Es steigert sich diese Schwierigkeit in dem Maaße als wir uns von dem Gebiete der exegetischen und historischen Theologie in das der systematischen, der Dogmatik und Ethik hinüberbegeben. Hier liegen uns nicht mehr geschriebene Urkunden vor, die wir mit historischer Kritik prüfen können, sondern hier scheint es sich um eine Urkunde der christlichen Herzens- und Gemüthszustände zu handeln, welche der wissenschaftlichen Erforschung und der Beobachtung,

die zur exacten Methode nothwendig gehört, nicht Stand zu halten scheinen. Die allgemeine Behauptung Rousseau's, daß viel Philosophie dazu gehöre, die Dinge zu beobachten, welche uns am nächsten liegen, wäre hier im eminentesten Sinne wahr. — Allein es hieße, den Charakter der ethisch wissenschaftlichen Untersuchung falsch auffassen, wenn man dieselbe als Frucht rein innerlicher Selbstbeobachtung betrachten wollte. Auch hier, innerhalb des Gebietes christlicher Glaubens- und Sittenlehre, kommt es nicht auf apriorische Construction aus dem inneren Bewußtsein des sittlichen Subjectes an. Das Object ist vielmehr ein thatsächlich und geschichtlich gegebenes; der Theologe hat sich nur die Aufgabe zu stellen, und sie wo möglich zu lösen, durch Analyse und Synthese der gegebenen Factoren und Elemente die in der göttlichen Offenbarung sich darstellende Wahrheit in ihrem großartigen Zusammenhange zu erfassen und zu verstehen. Es handelt sich also lediglich um zusammenhängende Reproduction des urkundlich Christlichen, wenn auch in der Form, welche die christliche Lehre und das christliche Leben in der kirchlichen Gemeinschaft und in dem einzelnen Gliede derselben, näher: dem dogmatisirenden und ethisirenden Subjecte erhalten hat. Auch hier ist des geschichtlichen Stoffes die Fülle vorhanden. Und der Schein des rein subjectiven, constructiven Verfahrens schwindet, sobald die systematische Darstellung nicht erst Erzeugung oder Beweis der Glaubens- und Lebenswahrheit, des Heilsglaubens und Heilslebens anstrebt und mit gründlicher Selbstquälerei, aber gewiß rein vergeblich — sich darum müht; sondern die christliche Religion, die eine urkundlich verbürgte und kirchlich ausgestaltete ist, als persönliches Besitzthum des Einzelnen im Glauben und Leben, nach dem ihr eigenthümlichen inneren Zusammenhange, mit einem Wort als entsprechenden Gedankenorganismus zu reproduciren bestrebt ist.

Diese scheinbar bescheidene und doch wegen der Schwierigkeit empirischer Beobachtung des sittlichen Lebens kaum zu erfüllende Aufgabe wird namentlich auf dem religiös-ethischen Gebiete nie erreicht werden, wenn der Einzelne sich in seiner vermeintlichen Wahl- und

Willensfreiheit isolirt der Gemeinschaft gegenüber, so zu sagen als sittlichen Mikrokosmos für sich betrachtet [1]).

Ich meine hier nicht die Praxi leider noch sehr weit verbreitete Anschauung, die das sittliche Leben überhaupt, als ein Gebiet der Willkür und „schlechter" Wahlfreiheit, allen Gesetzen entnimmt d. h. wie der alte, schale Pelagianismus den Willen als eine tabula rasa oder als den Ton ansieht, den der Mensch nach seiner Vernunft und Willkür so oder so formen kann. Auch der Gedanke eines puren Gleichgewichts der moralischen Kräfte, welche erst von einem weiß Gott wo herkommenden, durch irgend welche generatio aequivoca entstandenen Willensact eine Richtung gewinnen sollen, eine Richtung, die jeden Augenblick wieder soll geändert werden können, sobald man eben nur will, kurz die Ueberzeugung von der absoluten oder auch nur relativen Gesetzlosigkeit der Willensbewegung, die eins ist mit dem sinnlosen Gedanken einer absoluten d. h. motivlosen und unvernünftigen Selbstbestimmung des Willens, — sie liegen mir hier vollkommen außer meinem Gesichtskreise. Factisch denken allerdings Tausende so. Wenn Wagner „Die Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen Handlungen" nachzuweisen unternimmt, so setzt er allerdings jene Meinung als die gangbare voraus, sucht sie aber an seinem Theile als unhaltbar dar-

1) Wie nahe diese Gefahr liegt, zeigt die jüngste Schrift von Dr. O. Liebmann: „Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens. Ein kritischer Beitrag zur Selbsterkenntniß". Stuttgart, 1866. Das sittliche Grundproblem wird hier ganz individualistisch gefaßt — (S. 145: „Es handelt sich hier um etwas Individuelles, das Privatsache (!) eines Jeden ist und bleibt") — und deshalb weder gelöst noch auch in entsprechender Weise aus den Thatsachen der sittlichen Gattungsgemeinschaft und der den Einzelnen innerhalb derselben psychologisch und ethisch bedingenden Factoren eruirt. Vgl. S. 145 den Schluß. — Lotze in seinem „Mikrokosmus", (Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Leipzig, 1856. 3 Bde.) weiß sich, indem er den einzelnen Menschen als Welt für sich, als Mikrokosmus behandelt, zwar von dem absoluten Individualismus und Atomismus frei zu halten, scheint mir aber doch in die tiefere Bedeutung des organischen Zusammenhanges der Menschheit im Hinblick auf die sittliche Solidarität ihrer Glieder nicht einzudringen; s. w. u. den Nachweis; (Vgl. auch Lotze: Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens S. 134.)

zulegen. Aus „unbeschränkter" Selbstbestimmung — so hat man ihm gegenüber zu betonen für nothwendig erachtet [1]) — „läßt sich gar nichts ableiten, weil diese Willkür und diese wiederum ein Hirngespinnst ist." So lange jener Buckle'sche Gedanke noch in den Köpfen spuckt, daß „auf dem sittlichen Gebiete die Lehre vom freien Willen identisch sei mit der Idee des Zufalls [2])" — kann selbstverständlich von einem Realismus, von empirischer und exacter Wissenschaft innerhalb der Ethik nicht die Rede sein. „Die Freiheit ursachloser Selbstbestimmung ist ein Unsinn; niemand kann die durchgehende Bedingtheit auch des geistigen Lebens leugnen." Fein bezeichnet Lotze — dem ich diesen Ausspruch entnehme — die ursachlose Selbstbestimmung als die „unbeobachtbare Freiheit [3])". Für das Zusammenhangslose und Willkürliche giebt es weder eine Möglichkeit, noch ein Interesse des Erkennens. Es wäre dann auch alle Erziehung lediglich ein Streichen in die Luft, alle Arbeit, aller Kampf hoffnungs- und resultatlos. Alles Kreisen der Geschichte erschiene wie eine dämonische Neckerei. Die Welt des Geistes würde zu einem Spielball des Zufalls und auf diesem Wege geradezu entgöttlicht. Die Idee einer äquilibristischen Freiheit ist — wie Schelling irgendwo sagt — die „Pest aller Moral" und zugleich der „Bankerott der Vernunft [4])".

Ich stimme also Vorländer bei, wenn er den Freiheitsbegriff als Willkür zu fassen, der neueren Philosophie gegenüber für unmöglich erklärt und den Gedanken einer gesetzmäßigen Selbstbestimmung des Willens, sowie einer Gesetzmäßigkeit der menschlichen Handlungen bereits zu den „Trivialitäten" in dem Gebiete der neueren ethischen Wissenschaft rechnet [5]).

1) Hildebrandt: Jahrbb. für Nationalökonomie und Statistik. 1865. Bd. IV, S. 287.

2) Vgl. Buckle: Gesch. der Civilisation in England. Uebers. von Ruge I, S. 10 und S. 17.

3) Vgl. Lotze: Mikrokosmus I, S. 157, 159.

4) Vgl. Liebmann a. a. O. S. 123.

5) Vgl. Vorländer: „Die moral. Statistik und die sittliche Freiheit;" in der Tübinger Zeitschr. für die ges Staatswissenschaft v. Mohl ꝛc

Allein — diesen gesetzmäßigen Zusammenhang in seiner Realität aufrecht erhalten und verstehen können wir doch nur, wenn wir den Menschen als sittliches Wesen seinem Fürsichsein entnehmen, ihn in lebendiger gliedlicher Beziehung zur Gesellschaft, zur Familie, zur Gemeinde, zum Volk, zur Kirche ꝛc. betrachten. Ja wir müssen ihn als ein Element in der geschichtlichen Gesammtbewegung der Menschheit zu erkennen suchen, um ihn dem bloß naturgesetzlichen Realismus, den rein materiellen Entwickelungsgesetzen zu entnehmen und ihn so als „Abbild der großen Weltwirklichkeit [1])“ und als den Bürger einer höheren Welt zu verstehen. So lange der Mensch als Einzelwesen aufgefaßt wird oder auch nur die Gemeinschaft als Addition vieler Einzelner erscheint, die sich in ihrer regellosen Freiheit oder jeder nach einem aparten Gesetz der Selbstbestimmung bewegen, ist das Chaos wieder da und wir müssen, wie an dem zusammenhangsvollen Fortschritt, an einem Ziel der Geschichte, so auch an der Möglichkeit verzweifeln, auf dem geistig-sittlichen Gebiete „realistische Studien“ auch nur mit einiger Hoffnung auf Erfolg anzustellen.

Deshalb ist auch die Ethik — wie namentlich Schleiermacher betont hat — ohne Geschichtsforschung gar nicht denkbar. Sie untersucht gerade die allgemeinen Gesetze geschichtlicher Fortbewegung d. h. der Handlungen und Thaten im Organismus der Menschheit oder in einzelnen Gruppen derselben. Man hat daher nicht mit Unrecht

1866 Bd. 22. Heft 4 S. 480 ff. Aehnlich Drobisch: die moral. Statistik und die Willensfreiheit 1867. S. 55, 60 ff. Vgl. s. Recension von Quételet's Schrift (sur la statistique morale etc.), in Gersdorf's Leipziger Rep. VII, 1. 1849 S. 38: „Ueber der Freiheit“ — heißt es hier — „die ein Bedürfniß des einzelnen Menschen, steht eine Ordnung, die ein Bedürfniß der Gesellschaft ist.“

1) Vgl. Lotze a. a. O. I, S. 439: „In der Regsamkeit einer nicht in's Unbestimmte irrenden Freiheit, welche die Frucht will ohne das langsame Wachsthum der Pflanze, sondern mit Bewußtsein an die festen Schranken einer ihm heiligen Nothwendigkeit sich bindend und den Spuren folgend, die sie ihm vorzeichnet, wird der Mensch das sein, was eine alte Ahnung ihn vor allen Geschöpfen sein läßt: das vollkommene Abbild der großen Wirklichkeit, die kleine Welt, der Mikrokosmus.“

die Geschichte das Bilderbuch der Sittenlehre genannt. Die Ethik aber erscheint dann als die Erklärung für den Zusammenhang jener Bilder, gleichsam als die Wissenschaft von dem Gravitationsgesetz der Lebensbewegung in dem geistig-sittlichen Collectivkörper, wie in den einzelnen Gliedmaßen (Persönlichkeiten, Charakteren) menschlicher Gemeinschaft. Denn an der Organisation und der organischen Entwickelung der Gemeinschaft betheiligen sich die Einzelnen je nach ihrer gliedlichen Beziehung zum Ganzen, indem die stete zwischen dem Ganzen und den Einzelnen bestehende Wechselwirkung die nothwendige Bedingung der Existenz, des Wachsthums und der Fortbewegung des Organismus ist.

Es ist höchst sonderbar, daß die Meinung — namentlich auch bei solchen, die auf die Moralstatistik einen, leider nur flüchtigen Blick geworfen haben — vielfach verbreitet ist, daß durch eine derartig collective Behandlung ethischer Fragen und durch die Betonung einer Gesetzmäßigkeit menschlicher Handlungen die Verantwortlichkeit und der Schuldbegriff untergraben werde. Daß, indem man den vagen Begriff der Nothwendigkeit identisch mit mechanischer Naturnothwendigkeit faßte, übereilte Schlußfolgerungen nach dieser Seite — ich nenne nur Dankwardt, Moleschott, J. C. Fischer, Löwenhardt ꝛc. — gezogen worden sind, ist unleugbar. Aber die Berechtigung und Stringenz dieses Schlusses ist nicht einzusehen, sintemal die Verantwortlichkeit des Menschen steht und fällt mit dem Gedanken, daß der Einzelne, was er denkt und thut, nicht so zu sagen auf eigene Hand thut, als hätte er gleichsam niemandem dafür Rechenschaft zu geben als höchstens sich selbst. Im Gegentheil — je tiefer der Einzelne mit seinem ganzen sittlichen Leben eingefügt erscheint in den Bau des menschlich-sittlichen Gesammtlebens, je mehr er sich sagen muß, daß kein Gedanke, kein Wort, keine Willensbewegung, keine That vergeblich oder gleichgültig ist, sondern ein Glied wird in der großen Kette des geschichtlichen Causalzusammenhanges, ein mehr oder weniger bedeutsames Samenkorn auf dem Arbeitsfelde der Menschheit, desto mehr wird und muß er sich seiner Verantwortlichkeit bewußt werden

und sein inneres und äußeres Wirken mit der Goldwage des Gewissens wiegen lernen. Allerdings wird es bei solcher Auffassung sittlicher Lebensbewegung keine rein individuelle Verschuldung mehr geben können. In gewissem Sinne wird für jede Schuld des Einzelindividuums innerhalb des weiteren oder engeren Kreises, in welchem sich die moralische Collectivperson bewegt, ein Mutterboden zu suchen und zu finden sein. Das hebt aber die individuelle Zurechnung nicht auf, sondern stellt sie nur in das rechte Licht der steten Wechselwirkung zwischen Collectiv- und Einzelpersönlichkeit.

Auch die Furcht vor einem alle Freiheit verschlingenden Natur-Determinismus darf uns nicht abhalten, die Wirklichkeit eines organisch gearteten Causalzusammenhangs in der moralischen Welt anzuerkennen und der Sache mit Wahrheitsliebe auf den Grund zu schauen. Was die Thatsachen lehren, darf uns nie bange machen [1]). Die gründliche und allseitige Erörterung derselben kann uns nur fördern in der Erforschung des Welträthsels. So viel gilt mir vorläufig als gewiß, daß die sittliche Welt nicht weniger nach göttlich geordneten Gesetzen sich bewegt als die physische [2]). Daß gemäß dem Wesen dieser moralischen Welt auch ihre Gesetze sich eigenthümlich gestalten und ordnen werden, ist gewiß und daß die göttliche

1) Ich halte es in dieser Beziehung mit dem alten, bekannten Spruch des Epictet: Ταράττει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τά πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα. Encheiridion, cap. X.

2) Ich muß in dieser Beziehung, wenn auch unter gewißen Cautelen, den zahlreichen Aeußerungen der neueren Moralstatistiker, besonders der französischen Schule, vollkommen beistimmen. Vgl. namentlich die schöne Stelle in Quételet's: „système social" p. 9: Ie n'ai d'autre but que de montrer qu'il existe des lois divines et des principes de conservation dans un monde (scil. le monde moral) où tant d'autres s'obstinent à ne trouver qu'un chaos désordonné Partout dans le monde matériel nous trouvons des lois à la nécessité desquelles nous devons obéir. Pourquoi donc aurions nous le vain orgueil de nous en croire affranchis dans un ordre de choses plus élevé, ou les moindres écarts ont les consequences les plus graves? Darauf spricht er (p. 16, 18 sq.) von dem lien mysterieux, qui fait que chaque individu peut être considéré comme la partie nécessaire d'un tout, d'un corps social, qui a sa physiologie spéciale (p. XII)·

Nothwendigkeit, wie die göttliche Weltregierung — selbst inclusive Wunder und Offenbarung — nicht den Zusammenhang und die Freiheit der Willensbewegung aufhebt, sondern dieselben nur einem höheren Weltplan dienstbar macht, das darzulegen ist und bleibt eine Hauptaufgabe der wissenschaftlichen Untersuchung.

Sehr viel wird dabei ankommen auf die genauere Begriffsbestimmung dessen was wir ein Gesetz nennen und wie etwa Natur- und Sittengesetz, empirische und absolute Gesetze zu unterscheiden sind. Der voreilige Inductionsschluß aus einer Anzahl sich gleichbleibender Daten, aus bloßer factischer Regelmäßigkeit der Erscheinungen auf einen naturnothwendigen und unbedingten Zusammenhang derselben ist ein sehr häufiger. Man verwechselt die zeitliche Aufeinanderfolge (Succession) und das räumliche Beieinandersein (Coëxistenz) mit dem ursachlichen Zusammenhang (Causalnexus) und hat ohne tieferen, wissenschaftlich-exacten Nachweis ein sogenanntes „Naturgesetz" fertig, welches doch erst da als vorhanden und erwiesen angenommen werden kann, wo bei oft verwickeltem Causalsystem aus denselben Ursachen dieselben Wirkungen als sich regelmäßig ergebend erkannt werden. Und auch da werden wir — wie Mill richtig hervorhebt [1]) — nur von empirischen Gesetzen reden können, da wir in die letzte bestimmende Ursache einzudringen nicht im Stande sind.

Aber auch wo ein für alle ähnliche Fälle geltender Causalnexus nachgewiesen ist, wird die inductive Methode — die wir als eine „Zurückdeutung des erfahrungsmäßig gefundenen Thatbestandes auf allgemeine bewegende Principien" bezeichneten — stets auch auf die Qualität der verursachenden Momente Rücksicht zu nehmen haben, weil eine Ursache theils als bewegende Naturkraft, (mechanische) theils als Reiz, (dynamisch-organische) theils als Motiv (ethisch-geistige Causalität) wirken kann, und also geistig geartete Willenselemente (Impulse) in den Gang empirischer „Naturnothwendigkeit" eintreten und eingreifen können,

1) Vgl. Mill: System der deductiven und inductiven Logik. II. S. 42. 468. Vgl. auch S. 443 seine Polemik gegen den Mißbrauch des Wortes Nothwendigkeit (gleich Zwang!).

wodurch die thatsächlichen Resultate (die Wirkungen) eine wesentliche Veränderung erfahren, ohne daß deshalb die Naturgesetze selbst aufgehoben werden. Auch darauf wird uns die exacte realistische Beobachtung vielleicht zu führen im Stande sein. Jedenfalls wird man vorsichtig sein müssen mit den so leicht gemißbrauchten Worten „Gesetz" und „Nothwendigkeit". In denselben liegt eine ganze Fülle verschiedener Beziehungen, die durch genaue Analyse von einander gesondert werden müssen, um dann ohne Gefahr der Verwirrung unter einen Hauptbegriff zusammengefaßt werden zu können, aus welchem sich ebensowohl das, was wir Naturgesetz (die sich gleichbleibende, constante Form des materiell begingten und in dieser Sphäre nothwengigen Causalnexus), als auch das was wir im allgemeinsten Sinne das Sittengesetz (den sich gleich bleibenden, normativen Ausdruck motivirter Willensbewegung) nennen, herleiten und erklären läßt. Hier wie dort haben wir einen auf tieferen oder höheren Grund (auf einen Gesetzgeber?) zurückzuführenden Causalzusammenhang, aber in verschiedener Hinsicht und in verschiedener Weise determinirt, dort in der Form mechanischer Nothwendigkeit (Naturdeterminismus), hier in der Form geistiger Nothwendigkeit (innerlicher Determinismus) d. h. einer Nothwendigkeit, die eventuell zu moralischer Nöthigung gegenüber dem „Anchanderskönnen", gegenüber der Reactionsmöglichkeit (formale Freiheit des Willens) wird. Die verdienstvollen Leistungen Wagners zur bestimmteren Fixirung und Umgränzung des Begriffes „Gesetz" und „Gesetzmäßigkeit" werden vielleicht von den genannten Gesichtspunkten aus eines Correctivs bedürfen. Dann werden hoffentlich auch „Nothwendigkeit und Freiheit" nicht mehr — wie sie ihm erscheinen — als vollkommen ungelöste und unlösbare Widersprüche sich darstellen [1]).

1) Vgl. Wagner: die Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen. 1864 Thl. I, bes. S. 78 f., wo es unter Anderem heißt: „Gesetzmäßigkeit und Willensfreiheit sind für jetzt noch Wiedersprüche." Sonderbar! — Für mich bedingen sich nach dem Gesagten beide mit innerer Nothwendigkeit; — ich denke: „wo kein Gesetz, da ist auch keine Zurechnung, wo keine Zurechnung, da keine Freitheit." — Oder: „wo kein Gesetz, da keine Ordnung; wo keine Ordnung, da Chaos; wo Chaos, da keine Freiheit!"

Aber auch das schwierige Problem der Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit wird meiner Ueberzeugung nach nie gelöst werden können, ohne daß der einzelne Mensch in seiner Bestimmung, Glied des Ganzen, Glied einer weise geordneten höheren Welt zu sein, erfaßt wird. Sonst haben wir nur Völkergewühl und Ameisenhaufen, nicht aber eine Weltgeschichte und moralische Weltordnung. Zwar soll mit dem Allen nicht geleugnet werden, daß auch die sittliche Entwickelung und Lebensbewegung des Einzelnen sich, wie gesagt, nach Gesetzen gestaltet, die als ein reales Gebiet wissenschaftlicher, psychologischer und ethischer Untersuchung von großem Interesse sein können. Selbst die ziffermäßige statistische Beobachtung braucht sich keineswegs bloß auf „Massenbeobachtung" zu beschränken. Denn auch das Einzelindividuum ist ein in sich geschlossener, sich selbst nach eigenthümlichen Gesetzen bewegender Organismus, in welchem eine große Mannigfaltigkeit von Kräften und Maaßen, von Bewegungsphänomenen und Leistungen sich findet, die also auch gezählt, analysirt, gruppirt und wissenschaftlich untersucht werden können. Ja in gewissem Sinne wird die realistische Wissenschaft immer bei dem Concreten und Einzelnen anfangen und aus der Beobachtung der Thatsachen die Elemente individueller Lebensbewegung zu erkennen suchen. Aber, nach dem oben über den Unterschied von Kunst und Wissenschaft Gesagten, wird doch die scientifische Untersuchung zu einem befriedigenden Resultat erst gekommen sein, wenn sie aus der Mannigfaltigkeit individueller Erscheinungen, die vorläufig nur noch notizenhaft neben einander stehen, ein allgemein herrschendes Gesetz entnommen und gewonnen hat. Und namentlich auf dem ethischen Gebiete gewinnt die Untersuchung des Individuellen und Persönlichen nur dann und in soweit wissenschaftlich wahren Werth, als sich daraus die allgemeinen, humanen, d. h. für alle Menschen geltenden Gesetze der Willensbewegung entnehmen und entwickeln lassen.

Als Individuen sind die Menschen alle verschieden. Jeder hat sein eigenthümliches Gravitationscentrum, um das er sich nach seinem Temperament, Naturell, Character bewegt. Aber erst als Glied des

organisch gegliederten Ganzen ist er ein sittliches Wesen, kann sich als solches handelnd bewegen und wird als solches verstanden. Denn nicht die Art und Weise, wie der Einzelne im Unterschiede von Anderen denkt und will, ist das Object der wissenschaftlichen Ethik, sondern sie hat die Bewegungsgesetze auf dem Gebiete des Wollens und Sollens im Hinblick auf das Wesen der Menschheit überhaupt zu untersuchen. Darum sage ich: nur als Socialethik wird sie ihrer Aufgabe der Erforschung sittlicher Bewegungsgesetze genügen.

Das gilt meiner Meinung nach auch für die christliche Sittenlehre, soll sie anders nicht rein casuistisch lehren, was dieser oder jener Christ in individuell bestimmten Sonderfällen thun oder lassen wird, sondern was der Christ als Glied des christlichen Lebensorganismus, der Kirche, der neuen Menschheit, erfährt und thut und an seinem Theile verwirklichen hilft. Ohne eine Lehre vom Reiche Gottes läßt sich eine christliche Sittenlehre gar nicht denken. Dem Subjectivismus und Idealismus der Ethik wird nur dadurch abgeholfen werden können, daß man den organischen Character des ethischen Untersuchungsobjects in den Vordergrund stellt und das Verständniß für das Individuum eben dadurch zu vermitteln sucht, daß man es in seiner gliedlichen Beziehung zur Gesammtheit erfaßt. Die realistische Beobachtung wird sich zur Massenbeobachtung im Hinblick auf die sittlichen Organismen und ihre Gruppenbewegung erweitern müssen. Ich leugne zwar nicht, daß mit dem Begriff Organismus ein leichtfertig Spiel häufig genug getrieben wird. Roscher hat gewiß Recht in seiner Nationalökonomie diesen Begriff als einen der „dunkelsten" zu bezeichnen, mit dem ein jeder meint ohne weiteres manipuliren zä können, wie er will. Allein Roscher selbst als Mann der Societätswissenschaft und Vertreter des Realismus, kann ihn doch nicht missen[1]), und erkennt sogar in 1 Cor. 12 die schönste

1) Vgl. Roscher: Grundlagen der Nation-Oekonomie. 5. Aufl. 1864 S. 22 und S. 26, wo er sogar die Volkswirthschaft selbst als einen „Organismus" bezeichnet (so auch S. 113). Ein Volk ist wohl ein Organismus, aber die Volkswirthschaft? Ist die Verdauung ein Organismus, oder setzt sie denselben nicht bloß voraus und vollzieht sich in demselben?

vorbildliche Schilderung eines socialen Organismus an. Ich acceptire mit Roscher die Lotzesche Definion, nach welcher „jedes von der Natur (d. h. auf dem Wege der Erzeugung, des Wachsthums, der Entwickelung auf Grund göttlicher Schöpfungsordnung) — zusammengestellte und nach inwohnenden Formen im Wechsel seiner Zustände sich erhaltende System von Massen" ein Organismus sein soll. So steht das Organische nicht bloß im Gegensatz zum Unbelebten, Mechanischen, sondern auch zum Regellosen oder nur von Willkür Geregelten. Daher möchte ich einen Organismus nicht bloß als ein „System von Massen", sondern als ein mannigfaltig gegliedertes und doch von innen heraus einheitlich sich bewegendes Ganzes bezeichnen, in welchem die Glieder in steter Wechselwirkung zu einander stehen. In diesem Sinne ist auch die Menschheit ein Organismus, und innerhalb derselben die verschiedenen Einzelgruppen (Familie, Volk, Staat, Kirche) organisch geartet.

Die gliedliche Beziehung zur Gesammtheit, der der Einzelne als Mensch und als Christ angehört, wird eine der wesentlichsten Voraussetzungen sein für die gesunde und erfolgreiche ethische Selbstbeobachtung und Selbsterkenntniß. So lange die Ethik bloß Personal- und Individualethik bleibt, wird ihr der Character exacter Wissenschaft fehlen und sie die Anerkennung des auch auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften zu Recht bestehenden Realismus nicht anzubahnen und sich zu erringen vermögen. Ich will in dem Nachfolgenden versuchen, der neueren Ethik gegenüber das Bedürfniß einer Socialethik auf empirischer Grundlage darzulegen, um sodann gegenüber der modernen, sogenannten Moralstatistik und ihrer Neigung, Alles unter den Naturzusammenhang zu bannen, d. h. lediglich eine Socialphysik (physique sociale) anzuerkennen, den Versuch einer Social-Ethik zu rechtfertigen.

Die Neigung der Ethiker — der philosophischen wie der theologischen — den Einzelwillen und das Einzelsubject vorzugsweise zum Gegenstande ihrer Untersuchung zu machen, ist wie es scheint, eine tiefgewurzelte. Zwar wird überall, wo von ethischen Dingen die

Rede ist, auch die Gemeinschaft in ihren verschiedenen Gestaltungen mehr oder weniger eingehend berührt. Wie einst Aristoteles [1]), so erkennt auch die neuere Ethik den Menschen als ζῷον πολιτικόν, als ein geselliges Wesen an, welches ohne Gemeinschaft nicht gedacht werden kann. Aber meist erscheint dieselbe bloß als das Resultat der sittlichen Freiheitsbewegung der Einzelnen, als ein Gebiet der Association, als eine Frucht des Congregationstriebes. So weit wie Buckle [2]) geht allerdings selten jemand, der in der moralischen Welt zu beobachten gelernt hat, nämlich einfach zu behaupten, die Moral bezeichne lediglich den „Privatcharacter" des Menschen, vererbe sich nie und jeder habe sie absolut von neuem zu beginnen. Aber auch abgesehen von solchen exorbitanten Behauptungen, die bei einem, der die Moralstatistik zu schätzen vorgiebt, kaum begreiflich sind, ist die Ansicht doch sehr verbreitet, daß Sittlichkeit mehr oder weniger was persönlich Individuelles sei und die Gemeinschaft erst von den sittlichen Individuen erzeugt und geschaffen werde. Ein Verständniß dafür, daß der Mensch nur als ein aus der Gemeinschaft geborener

1) Vgl. Aristoteles, Polit. I, 2: ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον. Ebenso Ethic-Nicom. IX. 9: πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός. Vgl. ebenso Plato's Republ. II, 11; Seneca de Clem. I, 3; Lactantius div. inst. VI, 10; Cicero de off. I, 4; de fin. III, 19 ff.: naturâ sumus apti ad coetus, concilia, civitates .... quemadmodum membris utimur priusquam didicimus, cujus ea utilitatis causâ habeamus, sic inter nos naturâ ad civilem communitatem conjuncti et consociati sumus ... Facile intelligitur, nos ad congregationem esse natos.

2) Vgl. Buckle a. a. O. I, S. 153. Aehnlich spricht sich der sonst viel tiefer greifende Sir G. Cornwall Lewis aus in seinem auch für den Ethiker bedeutsamen und lehrreichen Werk: A. Treatease on methods of observation and reasoning in politics. London 1852 vol. I, p. 44 u. 49 ff. In ethics men are considered principally in their private relations ... indepently of the community!! — Er hat hier aber den Gegensatz zur staatlich-rechtlichen Gemeinschaft im Auge, verkennt nur, daß auch der Staat ein sittlich, ein ethisch gearteter Organismns ist. Vgl. vol. I, p. 15, wo der Mensch als ein seinem Wesen nach sociales Wesen anerkannt wird, nicht bloß in dem Sinne, wie manche Thiere gruppenweise leben, sondern in der sittlich bewußten Form der Selbstgesetzgebung verbunden mit historisch fortschreitender Entwickelung.

und in ihr erwachsener und gebildeter, ein sittliches Wesen ist; daß er in all seiner ethischen Bewegung, selbst in seinem persönlichen Gewissen, mit tausend Fäden gebunden ist an die geselligen Voraussetzungen, ja daß das Wesen und Maaß seiner Schuld, sowie Wesen und Maaß seiner Tugend gar nicht ohne stete Beziehung zu dem sittlichen Collectivum, aus welchem er physisch und geistig herausgeboren worden, betrachtet und gewehrtet werden kann, — kurz der organische und sociale Character jeder wahren und gesunden Ethik wird nur von wenigen erkannt und darf noch nicht als wissenschaftliches Gemeingut bezeichnet werden.

Freilich würde sich nachweisen lassen, daß der Pantheismus, sammt seinen naturalistischen und materialistischen Ausläufern, grade auf den collectiven Factor des sittlichen Lebens einen besonderen Nachdruck zu legen scheint [1]). Allein in Wahrheit thut auch er es nicht, sofern jenes Collectivum bei ihm nur wie eine das Individuum verschlingende Naturmacht oder wie eine den Werth des Persönlichen nivellirende Gattungs-Idee auftritt. Wir können aus der einseitigen Betonung der Gattungsidee auf pantheistisch-speculativem Boden lernen, welche Gefahren uns drohen, wenn wir das sociale Element der menschlichen Lebensbewegung auf Kosten des persönlichen in den Vordergrund stellen. Solche Warnungsstimmen thun allerdings noth, wenn wir nicht den ewigen und in sich bedeutungsvollen Kern des individuell-persönlichen Willens, der einzelnen unsterblichen Menschenseele, Preis geben und verlieren wollen. Damit wäre nicht nur keine Socialethik gewonnen, sondern alle Ethik zerstört, weil alle Verantwortlichkeit und Bedeutsamkeit der Einzelpersönlichkeit, die ja ihrerseits ein constitutives Element, ein integrirender Bestandtheil des sittlich sich bewegenden Organismus ist, aufgehoben und negirt würde. Noch jüngst ist nach dieser Richtung hin, und zwar im Anschluß an die materialistisch-physiologischen Voraussetzungen eines Burdach,

1) Dieser Gedanke findet sich näher ausgeführt in meiner Abhandlung: Spinoza's Ethik und der moderne Materialismus. Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche. Bd. VII. 1865, Heft III. S. 279—316.

Carus, Ennemoser, Westhof, Claude, Bernard, Moleschott, Czolbe, Stegemann u. A. von Albert Dulk der alte Gedanke von Neuem ausgeführt worden, daß der Einzelne mit Aufgabe seiner persönlichen Existenz und Leugnung seiner individuellen Fortdauer in das All-Ich des Menschengeistes aufzugehen habe. „Tod und Leben im Organismus der Menschheit" lehre handgreiflich, daß der Mensch „den Muth wie die Erkenntniß der eigenen Vernichtung" haben müsse. Das Ich soll dem „Allgemeinen" zum Opfer gebracht werden [1]). Es berührt sich diese Anschauung mit dem Schopenhauerschen modernen Buddhismus, dessen Selbstvernichtungstheorie heut zu Tage so sehr en vogue ist.

Ich kann nicht leugnen, daß meiner Ueberzeugung nach diese extreme und einseitige Betonung des menschlichen Gattungslebens provocirt worden ist durch die weit verbreitete, rationalistische Auffassung, welche atomistisch das Einzelsubject in seiner eingebildeten Selbstständigkeit verherrlicht. Viel Wahres und Beherzigenswerthes wird den Atomistikern von jener Seite vorgehalten. Ich kann Dulk nur zustimmen, wenn er sagt, die Menschheit — jenes Jean-Paulsche „Samm-Ich" — sei kein bloßer „Summirbegriff" aus den menschlichen Einzelleben. „Soll denn wirklich", — so heißt es a. a. O. S. 42 — „die Menschheit, deren wundervoll sich selbst erhaltender und regelnder, Familien und Völker bauender Organismus unser aller tägliches Fleisch und Blut ist, der den Ursprung unserer Seelen in sich schließt und im Reichthum der Menschenwelt die Ziele unseres Herzens und Geistes enthält, der nach oft unbekannten, aber schicksalsoffenbaren Gesetzen uns zu einander und mit einander leitet, uns täglich beherrscht und täglich leben und sterben läßt — die Menschheit soll nur ein ideales Abstractum, soll nicht vorhanden und nichts anderes sein, als eine beliebige Addition und Wiederholung menschlicher Einzelindividuen?" — Ja es ist unleugbar wahr und stimmt, wie mit der Erfahrung, so mit der biblisch-christlichen Weltanschauung genau zusammen, wenn der Einzelne in „ein organisches Theilverhältniß" zur Gesammtheit gesetzt, nur innerhalb des Stromes der Gemeinschaft als „lebenskräftig und wirksam" erscheint; selbst jene von Dulk sogenannte „solidarische Verkoppelung der einzelnen Bewußtseinsexistenzen" müssen wir zugestehen.

1) Vgl. A. Dulk: „Tod und Leben im Organismus der Menschheit." Deutsch. Museum 1867. S. 7 ff. und S. 40 ff. Vgl. den Anschluß an die paulinische Redeweise — denn mehr liegt nicht vor — S. 45 ff. — Ich verweise auch auf die ganz ähnlichen Gedanken bei Dr. H. Baumgärtner: Die Naturreligion oder was die Natur zu glauben lehrt. Leipzig, 1865. bes. S. 10 ff. — Carus: „Natur und Idee oder das Werdende und sein Gesetz". 1861. S. 447 ff. Büchner: „Aus Natur und Wissenschaft" 1862 S. 251 ff. und A. Cornill: Materialismus und Idealismus in ihren gegenwärtigen Entwickelungskrisen. 1858. S. 16 ff. und sonst.

Und doch, — warum hat der Materialismus und Pantheismus kein Verständniß für eine sociale Ethik, für eine gliedliche Verkettung und — ich möchte sagen — Rettung und Bewahrung der persönlichen Einzelexistenzen innerhalb dieser Verkettung? Warum tritt uns ihm gegenüber, wenn wir diese Form des abusus, der corruptio optimi, der Verkehrung jener tiefen, ächt christlichen und biblischen Wahrheit von dem gliedlichen Zusammenhange der Menschheit in's Auge fassen, das Bedürfniß einer Socialethik doppelt klar vor's Bewußtsein? — Weil von jener Seite die Allgemeinheit und der sie bewegende Geist selbst unpersönlich gefaßt wird, weil dort der Geist nur als die „Gemeinerregbarkeit der denkenden Lebenskraft" erscheint, weil mit der „Unpersönlichkeit des Naturgesetzes" auch die Menschheit gebannt wird unter die allgemeine, alles ertödtende Nothwendigkeit eines Processes, der keinen Anfang und kein Ende, kein Motiv und kein Ziel hat. Daher verliert der Pantheismus das Verständniß, wie für das persönliche Leben, so auch für die Mannigfaltigkeit freier Lebensbewegung in dem reich gegliederten Organismus. Das Recht der Persönlichkeit und die ewige Bedeutung des sittlich-geistigen Individuums wird geopfert auf der Schlachtbank oder dem Procrustesbette des allgemeinen Processes. Es rächt sich diese pantheistische Betrachtungsweise theils dadurch, daß man für die gliedliche Mannigfaltigkeit und Schönheit des sittlichen Organismus kein Auge, kein Verständniß gewinnt, son-

dern immer nur das Allgemeine, Begriffliche, in diesem Sinne also auch Unconcrete, Nebulose sucht; und sodann, — daß wo dieses Allgemeine, die Idee, in dem Einzelnen und seinem Denken zur Erfassung kommt, der Einzelne doch wieder verabsolutirt wird, als „absolutes Subject" erscheint. Die Extreme der pantheistischen und deistischen Weltanschauung berühren sich hier.

Ist es doch schon in der spinozistischen Ethik bedeutsam, daß sie wie den Staat insbesondere, so die Gemeinschaft überhaupt nur aus dem Congregationstriebe herleitet, weil „nichts dem Menschen nützlicher sei als der Mensch" [1]). Es sollen nach Spinoza allerdings „aller Menschen Geister und Leiber gleichsam Einen Geist und Einen Leib bilden", damit alle gleichsam „ihr Sein zu erhalten streben und den gemeinsamen Nutzen zu fördern suchen sollen" [2]). Aber, — wie namentlich aus seiner Staatslehre hervorgeht, — es wird solche Einheit eben „componirt" gedacht, ähnlich wie beim Rousseauschen contrat social [3]). Das Einzelsubject und sein Bedürfniß ist die Voraussetzung für das Zustandekommen der Gemeinschaft und nicht umgekehrt. Und der Einzelgeist, sofern er denkt und will, ist wiederum nur eine vorübergehende nothwendige Erscheinungsform und Mo-

1) Vgl. Spinoza Opp. edid. Paulus. Jenae 1803, Bd. II: Ethica lib. IV. S. 226: Nihil singulare in rerum natura datur, quod homini sit utilius, quam homo, qui ex ductu rationis vivit. S. 227: homo homini Deus est. Daß auch der Rousseausche, auf atomistischer Ethik und Weltanschauung ruhende Gedanke eines contrat social sich bei Sp. findet, beweist der ganze Tract. theol. pol., wie auch Horn zugesteht (siehe die folgenden Noten.)

2) A. a. O. S. 216 und 219: Si enim duo ejusdem prorsus naturae individua invicem junguntur, individuum componunt singulo duplo potentius. Homini igitur nihil homine utilius. Nihil homines praestantius ad suum Esse conservandum optare possunt, quam quod omnes in omnibus ita conveniant, ut omnium mentes et corpora unam quasi mentem et unum corpus componant.

3) Vgl. J. E. Horn: „Spinoza's Staatslehre;" zweite Ausg. 1863. S. 19 ff., Orelli: „Spinoza's Leben und Lehre." 1850. — Sigwart: Vergleichung der Rechts- und Staatstheorien Spinoza's u. Hobbes'. 1842 S. 23.

dification des Göttlichen, des absoluten Gedankens [1]). So verliert sich mit der Anerkennung der gliedlichen Gemeinschaft in ihrer Bedeutung für die Erzeugung und Entwickelung der Sittlichkeit auch die specifische Bedeutsamkeit des Einzelindividuums als eines freien und verantwortlichen Wesens.

Was J. G. Fichte, Schelling und Hegel — ja der ganze idealistische Pantheismus der Neuzeit — über das Verhältniß des Individuums zur sittlichen Gemeinschaft gesagt, ruht ebenso wenig wie bei Spinoza auf historischer und kritischer Forschung; verschwimmt daher vielfach in allgemeine speculative Phrasen über „absolute Freiheit" des Individuums, über den „Universalwillen", in welchen der individuelle Wille „aufgehen" solle; über „die selbstbewußte sittliche Substanz", als die „Sphäre der verwirklichten Sittlichkeit im Staate" u. s. w. u. s. w. — Heut zu Tage kann man sich kaum eines leisen Lächelns erwehren, wenn wir nach Fichte die Freiheit des Einzelindividuums als „absolute Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen" erfassen sollen [2]) oder wenn wir ihn — nach dem Ausdruck der zweiten Periode seiner Philosophie — sagen hören: „das Ich als Naturwesen ohne

1) Vgl. Ethica V, p. 297: mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus est; ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant.

2) Vgl. J. G. Fichte: das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre. Jena und Leipzig, 1798. I, S. 1—70, wo der allgemeine Gedanke durchgeführt wird: „Princip der Sittlichkeit sei der nothwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit, schlechthin und ohne Ausnahme (!), bestimmen sollte." „Freiheit ist absolutes Vermögen sich selbst absolut zu machen. Durch das Bewußtsein seiner Absolutheit reißt das Ich sich selbst von sich selbst (als gegenständlichem) los und stellt sich hin als selbstständiges" (S. 28). „Das Ich ist das erste Princip aller Bewegung, alles Lebens, aller That und Begebenheit (S. 113)." Vgl. S. 295: „Was für ein Individuum bin ich? — Ich bin derjenige, zu welchem ich mich mit Freiheit mache. Durch meine Freiheit wird meine Individualität bestimmt, ich werde materialiter der, der ich bin." — „Absolute Selbstbestimmung zur Thätigkeit um der Thätigkeit willen" ist nach S. 166 Ziel sittlichen Strebens. Vgl. auch S. XVII. des genannten Werkes und seine Schrift: „Die Bestimmung des Menschen" (1800) S. 60 ff. und 289 ff.

Realität hat keine eigene Substantialität und Wahrheit: es gehört der Scheinwelt an, wie die Natur selber. Nur dadurch kann es Realität gewinnen, daß es ein eigenthümliches Glied wird." Woran? fragen wir. An dem Organismus, zu welchem es seiner Genesis nach gehört? Keineswegs. Nein, es muß ein „Glied" werden „im Reiche der Idee, indem es durch seinen sittlichen Willen die Idee auf ihre eigene Weise in die Erscheinung einführt und so selber getragen wird von der Ewigkeit der Idee" [1]). — „Der Sittliche hat sein Selbst längst eingetaucht und verloren in der Begeisterung für die Menschheit." Grade bei Fichte, dem begeisterten Redner über die Freiheit, finden wir die beiden gefahrdrohenden Extreme speculirender Ethik beisammen, — zuerst Absolutheit des Subjects, dann absolutes Verschwinden desselben in der „moralischen Weltordnung."

Schelling mit seiner Identitätsphilosophie suchte zu vermitteln und das Ich mit dem Alleinen, das Individuum mit der Totalität der Gattung in Einklang zu setzen. Er überspringt aber mit seinem „transcendentalen Idealismus" die Schranken des Ich und indem er es „absolut frei" will, zerstört er es. „Sei! höre auf, selbst Erscheinung zu sein, strebe ein Wesen an sich zu werden, — dies ist die höchste Forderung aller practischen Philosophie" [2]). Die Ethik löst nach Schelling das „Problem des absoluten Willens" dadurch, daß sie „den individuellen Willen mit dem allgemeinen identisch macht."

1) Vgl. J. G. Fichte: „System der Rechtslehre in Vorlesungen" 1812. — System der Sittenlehre 1812, in: „Nachgel. Werke, Bd. III. S. 3. 19. 55 ff. Es erscheint mir daher nicht richtig, wenn — wie neuerdings Dr. Schmoller (s. Hildebrandt's Jahrbb. f. Nationalökonomie und Statistik 1865, Bd. V: „J. G. Fichte, eine Studie aus dem Gebiete der Ethik und Nationalökonomie" S. 42) gethan hat, — J. G. Fichte als derjenige deutsche Philosoph gerühmt wird, welche der „Reformator der Ethik nach der realistischen Seite" genannt zu werden verdiene.

2) Vgl. Schelling: System des transscendentalen Idealismus (1800) S. 322 ff. Methode des academ. Stud. (1802) S. 213 ff.

In der Hegelschen Rechtsphilosophie [1]) findet sich in nackter Greifbarkeit beides neben einander: in der Sphäre der „Moralität" Vorherrschen der „subjectiven Einzelheit", in der Sphäre der „Sittlichkeit" Alleinherrschaft der „absoluten, selbstbewußten sittlichen Substanz", der die individuelle Persönlichkeit und der Einzelwille geopfert wird. Es erscheint wie eine bedenkliche Connivenz an Hegelsche Diction, wenn auch Stahl [2]) das Recht (im Staate) als das „Gemein-Ethos", die Moral aber als „Ethos des Einzelnen" characterisirt. Bei solchen Voraussetzungen gelangen wir schließlich zu den trivialen Consequenzen Buckle's, der die sittlichen Beweggründe und die Moral überhaupt in die rein innerliche Sphäre des individuellen Gefühls hineinversetzt und ihr nicht einmal den Einfluß auf die geschichtliche Gesammtentwickelung zugesteht [3]). —

Deutlicher noch als in der pantheistisch gefärbten Ethik tritt der Mangel eines Verständnisses für den organischen Charakter menschlich-sittlicher Lebensbewegung in derjenigen philosophischen Richtung zu Tage, welche an Leibniz sich anlehnend, das Einzelwesen, die „Monade", die „Realen" in den Vordergrund ihrer Principienlehre stellt und bei deistischer Weltanschauung auch den einzelnen Menschen mehr oder weniger zu einem „autonomen" Wesen stempelt.

Daß der vulgäre Rationalismus des vorigen Jahrhunderts mit seiner seichten Schwärmerei für die bewunderungswerthen Tugendleistungen des Einzelnen nicht grade ein Verständniß für den collectiven Factor sittlichen Lebens verband, versteht sich von selbst. Seine durchaus pelagianische Weltanschauung konnte unter dem Einfluß Leibniz-Wolfischer Popularphilosophie den Menschen als sittliches Wesen nur auf den Isolirschemel stellen, von welchem aus er nie

1) Vgl. Hegel: „Philosophie des Rechts" (1821) Werke, Bd. VIII. bes. § 30–33.

2) Vgl. Stahl Rechtsphilosophie, zweite Aufl. I. § 30.

3) Vgl. Buckle Geschichte der Civilisation in England, übers. v. A. Ruge Bd. II, 1. S. 193 und S. 196.

und nimmer verstanden werden kann. Bei ihnen gilt das flache, aus selbstzufriedener Spießbürgerlichkeit hervorgehende Schibboleth:

Quae non fecimus ipsi
Vix ea nostra puto.

Tiefer griff Kant. Von ihm' sollten wir erwarten, daß er seine „Idee einer Gott wohlgefälligen Menschheit", sowie das „radicale Böse" mit dem Gattungscharakter der Menschheit in engere Verbindung setzen werde. Allein wir sehen uns auch bei diesem großen Denker getäuscht.

Kant weiß zwar von einem „Reich der Zwecke" zu reden [1]), sofern „die vernünftigen Wesen", die sich ihr „allgemein gültiges Gesetz" selbst geben, zugleich „selbst Zwecke sind". Auf diesem Wege soll auch „eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objective Gesetze, d. h. ein Reich der Zwecke" sich gestalten. Er gesteht auch eine Unterscheidung von „Gliedern dieses Reiches" zu, welche „zwar selbstgesetzgebend, doch dem allgemeinen Gesetz unterworfen sind." Allein es bleibt gleichwohl jeder Einzelne sein eigener absoluter Gesetzgeber, der sich durch kein „statutarisch geartetes Gemeinwesen" binden lassen darf; und selbst das „radicale Böse", welches Kant anerkennt, darf nicht aus dem Einfluß der Gattung, aus der gliedlichen Zusammengehörigkeit mit dem verderbten Geschlecht, sondern soll aus einem vorzeitlichen Urstande des einzelnen Geistes — ähnlich wie bei Schelling, Steffens, J. Müller u. A. — hergeleitet werden. Das Princip der absoluten Selbstgesetzgebung duldet keine „Heteronomie", also auch keine Abhängigkeit des sittlichen Individuums von einem anderen Willen, als dem eigenen, wie er in der gesetzgebenden practischen Vernunft ruht [2]).

1) Vgl. Kant's Werke ed. Rosenkranz. Leipzig, 1838. Bd. VIII: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten." S. 62 ff.

3) Aehnlich stellt sich Fries zu der Frage. In seinem Handbuch der pract. Philosophie oder philosophischen Zwecklehre (Heidelb, 1818 Thl. I. S. 157) sagt er: „Die Sittengesetze gehen ganz aus dem Innern des menschlichen Geistes hervor und gehören dem Ideal einer gesetzlichen Vereinigung vernünftiger Wesen, indem sich unter ihnen jede Gesellschaft vernünftiger Wesen republicanisch zu einem Reiche ausbildet, in welchem autonomisch jeder sich selbst sein Gesetz als Pflicht giebt, seinen rein vernünftigen (?) Willen aber zugleich als allgemein gesetzgebend für die ganze Gesellschaft ansehen muß."

Unverkennbarer noch ist der ethische Atomismus ausgeprägt in der Herbartschen practischen Philosophie. Dieselbe stützt sich zwar grundsätzlich nicht auf ihre metaphysischen Principien. Sie machen sich aber doch — wie das nicht anders möglich ist — auf dem ethischen Gebiete unwillkürlich geltend. Wie die ganze Welt auf die einzelnen „Realen" zurückzuführen ist, so das sittliche Leben auf die practischen Ideen, die dem willenlosen und uninteressirten „Geschmacksurtheil" über das, was in den Willensverhältnissen absolut gefällt oder mißfällt, entsprechen [1]). Erst in dem Uebergange von den fünf allgemein gültigen practischen Ideen zu den sogenannten „abgeleiteten Ideen" kommt Herbart auf die sittliche Gemeinschaft zu sprechen, die er vor allem als Rechtsgemeinschaft, „zur Vermeidung des Streites" sich gestaltend, zu entwickeln sucht (S. 76 ff.). Erst da, wo die Bemühungen, dem Recht, der Billigkeit, dem Wohlwollen und der Vollkommenheit zur angemessenen Darstellung zu verhelfen, gemeinschaftliche Angelegenheit geworden sind: da ist „gemeinschaftliche Folgsamkeit gegen gemeinschaftliche Einsicht", da ist „innere Freiheit mehrerer, die nur ein einziges Gemüth zu haben scheinen [2])". Das ist nach Herbart die „beseelte Gesellschaft." Die nähere Darstellung derselben zeugt von seinem Verständniß für die collective, sociale Sittlichkeit. Aber die Gesellschaft bleibt ihm doch immer nur „Gesellung" (S. 102) und ist, wie gesagt, nur eine secundäre, „abgeleitete" Idee.

Bei den Schülern Herbarts findet sich vielleicht noch weniger

1) Vgl. Herbart' Werke ed. Hartenstein 1851. Bd. VIII, S. 10 ff.

2) Vgl. a. a. O. S. 77 ff. S. 101 ff. S. 128: „Ohne vereinigtes verschmolzenes Wollen giebt es keine Gesellschaft." S. 133: die „beseelte Gesellschaft" vom Staat unterschieden. Vgl. auch Bd. IX: Briefe über die Willensfreiheit S. 372: „Die Behauptung der Willensfreiheit verliert sofort ihre Präcision, wenn von — Erbsünde auch nur das Mindeste zugelassen wird;" — ein klarer Beweis von der Negation des collectiven Gattungsfactors auf dem Gebiete der Sittlichkeit!

Verständniß für die Bedeutung und Werthung der collectiven Sittlichkeit, der socialen Ethik. Hartenstein weiß den Uebergang von den ursprünglichen zu den gesellschaftlichen ethischen Ideen nicht anders zu vermitteln als durch die Frage: „welche Bedeutung werden die Ideen für eine irgend wie große Mehrheit vereinigter Willen gewinnen“ [1])? — „Jede Mehrheit von Willen, die dasselbe wollen und sich zu demselben Zwecke vereinigen, bildet eine Gesellschaft.“ — „Die ethische Organisation der menschlichen Gesellschaft kann nur als Resultat und Ausdruck bewußtvoll zusammenwirkender ethischer Thätigkeiten zu Stande kommen.“ Und: „die Ideen sind auf ethischem Gebiete die organisirenden Kräfte“ [2]).

Strümpell in seiner „Vorschule der Ethik“ erkennt zwar die Familie „als ein natürlich-künstliches Ganzes von getrennten und doch dem Leibe und Geiste nach verbundenen Gliedern“ an, will dieselbe auch unter den Begriff einer „Collectivperson“ aufgefaßt sehen. Im Grunde aber bildet auch ihm den Schwerpunkt des Sittlichen der Begriff der „absoluten Beurtheilung“, welche stets ein „völlig begierde- und affectloses Befinden des Gemüthes“ voraussetzt. Die Arten der practischen Urtheile, sowie der Werth derselben — sie müssen festgestellt werden lediglich von der ethischen Ueberzeugung des Einzelnen [3]).

1) Vgl. Hartenstein: Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. Leipzig, 1844. S. 231.

2) Vgl. a. a. O. S. 252. Uebrigens erkennt Hartenstein die beseelte Gesellschaft als „Organismus“ an, der aus gewissen „Naturverhältnissen des äußeren Lebens“ der Völker entstanden ist. Aber er ist weit davon entfernt, die sittliche Solidarität der Gesellschaft im vollen und tieferen Sinne zuzugestehen. Vgl. S. 574.

3) Vgl. Strümpell: Vorschule der Ethik. Mitau, 1844. S. 116. 216. 236. 337. — Vgl. auch Dr. Allihn, die Grundlehren der allgemeinen Ethik. Leipzig, 1861. Hier wird der sittliche Gemeinschaftsfactor ganz umgangen und die Aufgabe der practischen Philosophie nach Herbart'schem Vorgange (vgl. S. VI.) lediglich dahin fixirt, daß sie die „Normalprincipien“ der Ethik als „apodictische Urtheile“ darlege, welche „den Character nothwendiger Wahrheiten tragen.“ Die Aufgabe der pactischen Philosophie sei „die Aufstellung dessen, was absolut gefällt oder absolut mißfällt, in den einfachsten Ausdrücken.“ Vgl. S. 14 f. S. 21. Derselbe Gedanke findet sich bei Dr. R. Zimmermann: philosoph. Propädeutik. Wien, 3. Aufl. 1867 S. 410.

Selbst Vorländer und Drobisch, welche doch ihrerseits speciell auf die Resultate statistischer Massenbeobachtung menschlicher Handlungen eingehen, verkennen die volle Bedeutung der Gattungsgemeinschaft für das sittliche Einzelwesen. Sie erscheinen mir befangen in der atomistischen Anschauung, nach welcher nur eine Menge einzelner zusammenwirkender Ursachen individueller Art das als Wirkung hervorbringen soll, was wir etwa als den sittlichen Collectivgehalt einer Gruppe in der Gesellschaft bezeichnen [2]). Auch Lotze, den wir als directen Herbartianer zu bezeichnen kein volles Recht haben, wird dem „allgemeinen sittlichen Geiste“ und seinem „unbewußt organischen Wirken“ nicht gerecht, sondern neigt dazu, alle geschichtlichen Collectiverscheinungen nur als die gleichförmige Endrichtung anzuerkennen, welche die Einzelnen unter dem Eindrucke allgemein gülti-

2) Vgl. Vorländer: „Die moralische Statistik (soll heißen „Moralstatistik“) und die sittliche Freiheit“, in der Tübinger Zeitschr. für die gesammte Staatswissenschaft. 1866. 4. Heft. S. 477 ff. Vgl. bes. S. 502, wo die Motive des Verbrechens, namentlich der Unzuchtverbrechen, ganz in der „Subjectivität“ des Verbrechers gesucht und in keinerlei Weise als durch die Gemeinschaft erzeugt anerkannt werden In der Einleitung zu „Schleiermachers Sittenlehre“ (Marburg, 1851 S. 1 f.) erkennt Vorländer zwar an, daß die Sitte, welche unbewußt die Handlungen der Menschen bestimme, die erste Stufe der Entwickelung des sittlichen Geistes bilde. Aber „das Band sittlicher Einigung“ ist doch erst „das Selbstbewußtsein,“ der Menschen. — Drobisch hat zuerst in einer Beurtheilung der Schrift Quételet's: sur la statistique morale etc. (S. Gersdorf, Leipziger Rep. VII, 1849, S. 28 f.), dann eingehender in seiner jüngst erschienen Schrift: die moralische (?) Statistik und die Willensfreiheit. Leipzig, 1867 S. 17 ff. sich über diesen Punkt ausgesprochen. — Auch die Abhandlung von J. Huber: „die Statistik der Verbrechen und die Freiheit des Willens“ (vgl.: Studien. Philosophische Schriften von Huber. München, 1867. S. 313—376) trägt dem socialen Factor sittlichen Lebens nicht ausreichend Rechnung. Wir finden z. B. S. 372 die Behauptung ausgesprochen: „Auch das einzelne Individuum kann allein von sich aus dem Verbrechen verfallen.“ Das halte ich für eine psychologische und ethische Unmöglichkeit, da das Individuum „allein von sich aus“ weder existirt noch sich entwickelt, weder sich vervollkommnet noch sich verderbt. Ein Stück collectiver, socialer Verschuldung ist immer dabei.

ger Bedingungen und durch die freien Wechselwirkungen ihres gegenseitigen Verkehres annehmen [1]).

Doch — verlassen wir das Gebiet philosophischer Moral und werfen einen Blick auf die neueren Leistungen der theologischen Ethik. So weit sie von der Philosophie, namentlich in ihrer speculativen Form abhängig erscheint, wie das von Marheineke und Daub [2]),

1) Vgl. Lotze Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Leipzig, 1856. Bd. I, S. 32. 400. 402. Bd. II, S. 51 wird zwar die rein atomistische Ansicht zurückgewiesen, als bestehe die Menschheit in der „Menge unzähliger Einzelner, die unser Denken ebenso gleichgiltig, wie irgend eine Anzahl andrer Gegenstände, zu einer Summe zusammenzöge." — Aber es wird auch gleich darauf der „allgemeine Gattungscharacter" in seiner sittlichen Consequenz und Bedeutsamkeit geleugnet, nur das „Füreinandersein" der Vielheit der menschlichen Geister zugestanden, etwa so wie die Atome durch Attraction und Organisation zu einem Ganzen concresciren. Wie das „Reisegewühl der Menschen" ist das Leben der Theile, ein „Bild der geselligen Ordnung vieler Wesen" (I. S. 400 ff.) Die „pluralistische Weltansicht", die eine Vielheit von einander unabhängiger Wesen voraussetzt (III, 556), schwebt hier im Hintergrunde. — Ich schließe mich übrigens ganz dem von Lotze ausgesprochenen Wunsche an, es möchte die „Psychologie über die Grenzen des Individuums erweitert werden," damit wir „den Gang, die Bedingungen und die Erfolge der Wechselwirkungen kennen lernten, die zwischen den inneren Zuständen vieler durch natürliche und gesellige Verhältnisse verknüpfter Einzelner stattfinden müssen" (III, S. 70). Nur müßte dieser Wunsch auch auf ethischem Gebiete als ein berechtigter anerkannt werden und sich nicht — wie bei Lotze Bd. III, S. 368 — sofort eine Gänsehaut einstellen, wenn von „solidarischer Zusammenfassung der Menschheit" in sittlicher Beziehung die Rede ist. — Für die Psychologie haben namentlich Th. Waitz (Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. Braunschweig 1849) und Fechner (Elemente der Psychophysik. 2 Thle. Leipzig, 1860) den Versuch gemacht, die individuellen Seelenbewegungen auf allgemeine Gesetze nach naturwissenschaftlicher Methode zurückzuführen. Aber die gliedliche Beziehung der Einzelseele zu dem Gesammt-Organismus, der ihr doch Dasein und Sosein gegeben und vermittelt hat, wird einer eingehenderen Untersuchung nicht unterworfen. Und das grade thäte noth, wenn die Psychologie den Schlüssel zu den Problemen der Ethik darreichen soll.

2) Vgl. Daub: philos. und theol. Vorlesungen ed. Marheineke und Dittenberger. Bd. IV und V: System der theol. Moral. Berlin, 1843. II, 1. S. 298, wo zunächst die „Personalität in abstracto" den Ausgangspunct der Untersuchung über die Socialpflichten bildet, um dann erst die individuellen Bedingungen des persönlichen Lebens in das ethische Licht zu stellen und schließlich (II, 2 S. 1 ff.) „die Socialpflicht in Ansehung der

Schleiermacher und Rothe [1]) behauptet werden kann, wird zwar der „Allgemeinheit" und ihrer Bedeutung für die speciellen und individuell ethischen Zwecke Rechnung getragen, auch wohl der „Gemeingeist" als nothwendige Resultante zusammenwirkender Individualitäten, ja sogar der Begriff der „Gesammtschuld" und eine mannigfache Gruppe von „Socialpflichten" anerkannt. Allein theils bleibt die Darstellungsweise rein deductiv und speculativ, trägt den wirklichen geschichtlichen Factoren nicht Rechnung, theils wird im Ganzen doch die Einzelvernunft, der Einzelgeist als der motorische Nerv des Sittlichen wie des Religiösen hingestellt [2]). Namentlich fehlt die Anerkennung des Schuldbegriffs in seiner collectiven Bedeutung. Die Gattungsschuld wird höchstens insofern anerkannt, als „Theilnehmungssünden" eine

Personalität in concreto", d. h. in der Familie und Nationalität darzustellen. Schon daß in der Gemeinschaftsfrage nur von Pflichten, nicht von positiven sittlichen Gaben und Gütern die Rede ist, beweist den Subjectivismus des Systems. — Vgl. auch die „Vorlesungen über die Prolegomena zur theol. Moral" (ethische Principienlehre). Berlin, 1839, wo zwar vielfach (S. 248. 270 f.) von den Gemeinschaftsbeziehungen die Rede ist, aber der Gemeinschaftsfactor nirgends in den Begriff, in die Definition des Sittlichen mit aufgenommen wird. Das ist auch bei Marheineke (System der theol. Moral, herausg. v. Matthies und Vatke. Berlin, 1847) nicht der Fall. Siehe S. 43 ff.

1) Vgl. Schleiermacher: Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangel. Kirche. Herausg. v. Jonas. Berlin, 1843, bes. S. 4 f. S. 80 ff. und: Entwurf eines Systems der Sittenlehre. Herausg. von Schweizer 1835, S. 37: Sittenlehre ist speculatives Wissen um die Gesammtwirksamkeit der Vernunft auf die Natur. Diese Vernunftthätigkeit ist organisirend und symbolisirend S. 103 ff. — Rothe, theol. Ethik. Zweite Aufl. 1867 (erste 1845). Vgl. bes. Thl. I, § 119, § 275 ff.

2) Sehr charakteristisch ist die Art und Weise, wie Rothe diesen Punkt — das Verhältniß der religiös-sittlichen Einzelpersönlichkeit zur Gemeinschaft — in seiner neuesten Schrift: „Zur Dogmatik" 1863 S. 5 ff. behandelt. „Die Religion" — so heißt es hier — „ist zunächst etwas Individuelles, das allmälig durch den logischen Proceß (!) sich generalisirt und die religiöse Gemeinschaft erzeugt." Mit Recht bemerkt der neueste Recensent dieser Rotheschen Schrift (Mehring: „Prolegomena zur Dogm." luth. Zeitschr. 1867. S 609), es sei zu besorgen „dieses prius des Individuums, das hier Dr. R. annehme, werde verhängnißvoll für seinen ganzen Standpunkt." Was für die religiöse, gilt auch principiell für die sittliche Weltanschauung.

gewisse Masse von Schuld aufhäufen, welche den sittlichen Werth oder Unwerth der Gesellschaft characterisirt. Ist doch bei Schleiermacher, welcher am entschiedensten den Begriff der sittlich-religiösen Gemeinschaft, der Kirche, in den Vordergrund seines ganzen theologischen Systems stellt, und bei Rothe, der schließlich alle sittliche Lebensbethätigung in den idealen Staat aufgehen läßt, doch alles Sittliche zurückgeführt lediglich auf eine organisirende, assimilirende und sublimirende Thätigkeit der menschlichen Vernunft gegenüber der materiell bedingten Natur. Der Spinozismus läßt sich als unüberwundener Hintergrund ahnen. Die sittlichen Gemeinschaftsformen sind immer nur Producte der organisirenden Vernunftthätigkeit. Das höchste Gut — ein Begriff, der auf theologischem Gebiete von Schleiermacher besonders eingehend entwickelt worden ist [1]) — ist ihm nichts anderes als die Gesammtwirkung der menschlichen Vernunft in der Sphäre des natürlichen Lebens, so daß auf diesem Wege jedem Einzelnen sein Platz im sittlichen Gesammtorganismus, resp. jedem Christen sein „Ort im Reiche Gottes", angewiesen werden könne. Das ist ein unverkennbarer Fortschritt gegen früher. Ich bin auch weit entfernt, das Verdienst Schleiermacher's und seiner Schule um die erneuerte wissenschaftliche Betonung der sittlichen Güter, wie sie in den gegebenen Gemeinschaftsformen vorliegen, zu schmälern. Ein ähnliches Verdienst haben auf philosophischem Gebiete der jüngere Fichte [2]),

1) Vgl. Schl.'s Abhandlungen über das höchste Gut von 1827 und 1830 (Philf. Werke. Bd. 2. S. 446 ff. und namentlich S. 455.) — Christliche Sitte ed. Jonas S. 81 f.

2) Imm. Herrm. Fichte hat sein: „System der Ethik" (Leipzig, 2 Thle. 1850) principiell zu begründen gesucht durch das, was er den practischen „Grund- oder Urwillen" im Menschen nennt (S. 15). „Unser Grundwillen ist aber, das zu suchen, was uns als ursprünglich Verwandtes ergänzen kann. So wie der Mensch demnach als wollender (practischer) gedacht wird, kann er es nur als Glied einer Gemeinschaft und innerhalb derselben seinen Grundwillen bethätigend" (I, S. 17). Inhalt jenes Grundwillens sind die practischen Ideen, nämlich die Idee des Rechts (individuelle Freiheit; II, 2 S. 1 f.), die Idee der ergänzenden Gemeinschaft (die einigende Liebe; II, 2 § 108 f.) und der Gottinnigkeit (Glaubensgesinnung. II, 2. § 124 f.) Die bloße Privatmoral wird desavouirt (S. XV).

Chalybäus [1]) und wenn man will — (freilich in sehr anderem Sinn) — auch Schopenhauer [2]). Aber bei allen diesen ist, so verschieden sie unter

Denn „der Mennsch ist nur in seiner sinnlichen Unmittelbarkeit ein Einzelner gegen Andere; seine Wahrheit ist vielmehr seine ergänzende Beziehung mit allen anderen" (II, 1 S. 17). „Nirgends ist die Gemeinschaft erst entstanden aus dem Zusammentreten Einzelner, sondern wie diese sich finden, finden sie zugleich schon die umgebende Genossenschaft .... Alle inneren Kämpfe der Vergangenheit und Gegenwart erklären sich aus dem falschen Widerstreite zwischen der Einzel- und Collectivexistenz" (II, 1 S. 81 ff). — Diese wahren, aus dem Boden ächt christlicher Anschauung stammenden Grundgedanken werden nur leider bei J. H. Fichte nicht in ihrer sittlichen Consequenz für die Lehre vom bösen und guten Willen, von Schuld und Zurechnung durchgeführt; sonst könnte er nicht (II, 1 S. 194) den „Grundwillen in uns als ein ewiges göttliches Wollen" characterisiren und das Böse (S. 165 ff.) als ein „immer mehr verschwindendes" bezeichnen. Auch ist die ganze Darstellung durchweg speculativ und deductiv und trägt den empirisch geschichtlichen Momenten keine Rechnung.

1) Einen ähnlichen Vorwurf wie gegen J. H. Fichte muß ich gegen Chalybäus aussprechen, obgleich er sein „System der speculativen Ethik" (2 Bde. Leipzig, 1860) als „Philosophie der Familie, des Staats und der religiösen Sitte" kennzeichnet, also wie es scheint, recht eigentlich eine sociale Ethik hat schreiben wollen. Was er die „unmittelbare Persönlichkeit im eudämonistischen Sinne" nennt ist der Mensch, wie er „aus dem Schooße der Natur, d. i. seines Geschlechts hervortritt" (I, S. 15 f. 179). Aber als solcher ist er nicht böse, sondern „es giebt nur eine aus Thatsünden hervorgehende böse Zuständlichkeit des Subjects" (§ 45). Wie reimt sich beides zusammen? Wo bleibt die ethische Solidarität? Ist denn nicht die obige Behauptung von der Gattungseinheit ein Stück jedes „Formalismus" der Philosophie, von welchem Chalybäus (S. X) selbst behauptet, daß er, der mit allgemeinen Abstractionen die Welt beherrschen will, in Theorie und Praxis die Wurzel alles Uebels sei. Nicht blos ohne „practischen Zweck", sondern auch ohne das nothwendige Eingehen auf die concreten, meßbaren sittlichen Zustände und Thatsachen wird die Philosophie — Philotheorie! (I, S. 68). — In die Kategorie der Philosophen, welche in speculativer und eklektischer Weise die ethischen Grundprobleme im Zusammenhange mit der sittlichen Idee der Gemeinschaft zu erfassen suchen, gehört auch J. U. Wirth: System der speculat. Ethik ꝛc. 2 Theile. Heilbr. 1841.

2) Schopenhauers ganz sonderliches, aber gegenwärtig von vielen Seiten gerühmtes System böte manche Anknüpfungspunkte für eine sittliche Weltanschauung, die das ethische Gebiet aus dem Individualismus befreien könnte. Es ist bekannt, wie er den angeborenen Willen zum Angelpunkt seiner ganzen ethischen Deduction macht, freilich um die absolute Nothwendigkeit des schrankenlosen Egoismus daraus zu deduciren, der lediglich durch das Gattungsgefühl (Mitleid) in Schranken gehalten werden könne.

einander sein mögen, doch zweierlei als wissenschaftlicher Mangel hervorzuheben. Erstens ist die Begründung des Gedankens der sittlichen Gattungsgemeinschaft keine auf empirischer Beobachtung ruhende, concret durchgeführte; alles ist speculativ deducirt, rein abstract, oft sehr abstrus motivirt. Und dann fehlt die Anwendung dieser Voraussetzung auf die Gebiete sittlicher Zurechnung, Schuld, Solidarität der Interessen. Außerdem aber wird, namentlich bei Schleiermacher, alle Einheitsbewegung zwischen Vernunft und Natur zu einem nothwendigen Proceß oder — wie er in seinem Entwurf der Sittenlehre sagt — die vollendete Ethik wird zur Physik und die Physik zur Ethik. Das ist die Kehrseite der Gefahr des Subjectivismus und ethischen Atomismus, von der wir oben redeten. Hier berühren sich die sonst feindlichen Elemente der Schleiermacherschen und Hegelschen Speculation, deren gemeinsamer Boden im Spinozismus zu suchen ist. —

Man sollte denken, daß im Kreise der positiven, näher der lutherischen Theologen, die der Wirklichkeit christlichen Gemeinschaftslebens und der Mutterstellung der Kirche mehr Aufmerksamkeit schenken, auch ein tieferes wissenschaftliches Verständniß für die großen ethischen Objectivitäten und massiven Realitäten der Gattungsgemeinschaft sich erwarten ließe. Aber man findet sich auch hier meist getäuscht. Auf dem Gebiete der dogmatischen Studien ist die Anerkennung der collectiven, kirchlichen Factoren schier bis zum Exceß, wie z. B. bis zu der Lehre von einer zwar todten aber doch realen Gliedschaft der Ungläubigen am Leibe Christi — hinaufgeschraubt worden. Wir wissen, daß die Lehre von der Erbsünde, von der Gattungsschuld und Gattungserlösung in der Dogmatik eine centrale Rolle spielt. Aber in der Ethik werden alle diese Gebiete mehr oder weniger

Nur opfert er durch Begriffsverstümmelung den Willen überhaupt auf und zerstört schließlich grade den menschlichen Gattungszusammenhang durch sein pessimistisch gedachtes ethisches „Ideal" der Selbstvernichtung. Vgl. die beiden Grundprobleme der Ethik. Frankfurt, 1841. S. 259. Die Welt als Wille und Vorstellung 1819 bes. S. 544 f. Siehe auch meinen Art.: „Schopenhauers Philosophie" 2c. Dorp. Zeitschr. 1865. Heft IV. S. 449–487.

stiefmütterlich behandelt; nicht als ob es an der Gesinnung, an der factischen Anerkennung dieser Wahrheiten unter den theologischen Ethikern der kirchlichen Richtung fehlte. Nein es gebricht nur an dem Verständniß ihres wissenschaftlichen Werthes und der rechten Methode ihrer Behandlung, ihrer Eingliederung in das System.

So hat unter allen positiv gläubigen theologischen Ethikern der Neuzeit unbestreitbar Harleß das größte Verdienst um wissenschaftliche Erfassung und eingehendere Beleuchtung der sittlichen Elemente, die in dem Gemeinschaftsleben als solchem liegen. Er erkennt an, daß „der menschliche Geist eingesenkt sei in das menschliche Gattungsleben." Niemand könne sich als Mensch wissen, ohne sich zugleich als Menschenkind zu wissen und sich als Ich gegenüber dem Dasein und Leben der Gesellschaft zu erkennen, welches sich „zu meiner Ichexistenz mit der ihr eigenen menschlichen Natur als Mutter verhalte [1])". Gleich im Anfange seiner ethischen Deduction (§ 4) hebt er hervor und betont es, daß „der Mensch kein isolirtes Einzelwesen" sei; sondern was er sei, sei er nur „im Zusammenhange mit einem Gattungsleben, das von sittlichen Lebensmächten getragen ist." „Der rein durch sich selbst bestimmte Wille ist eine Fiction. Ich kann mich nicht selbst organisiren. Das ethische Leben vermag sich von seiner Natur, die es gebiert, so wenig loszumachen als die Flamme von dem Rauch oder die Pflanze von ihrer Wurzel (S. 25)." — Und doch nimmt auch Harleß den Gemeinschaftsfactor nicht mit in die Definition des Sittlichen (§ 2) auf! — In der systematischen Durchführung wird aber die Gemeinschaftssphäre doch wieder als Schlußresultat, nicht als Mutterboden der Entwickelung des Einzelnen dargestellt. Selbst die Wiedergeburt — der Mittelbegriff, von welchem Harleß ausgeht — so wie die natürliche Geburt, die den sündlichen Zustand des Menschen bedingt, sie führen auf den gebären-

1) Vgl. Harleß christl. Ethik. Sechste vermehrte Aufl 1864. S. 39. 42. 75.

den Mutterschooß der adamitischen und neuen Menschheit zurück. Dem wird auch bei Harleß nicht ausreichend Rechnung getragen [1]).

Viel schlimmer steht die Sache bei Wuttke, welcher gradezu die Ethik von der Dogmatik dadurch unterschieden wissen will, daß jene auf die einzelne Person, diese auf die Menschheit überhaupt sich bezieht! „Die Sittenlehre hat es", nach seiner Meinung, „zunächst immer mit der einzelnen sittlichen Person zu thun, mit der Gesammtheit aber nur, insofern diese auf dem sittlichen Thun der einzelnen Persönlichkeit ruht [2])." Bei Wuttke hängt diese, aller Geschichte und Empirie sowie den biblischen Grundvoraussetzungen von der Gliedschaft an dem Einen Leibe wenig entsprechende Ansicht damit zusammen, daß er den imperativischen Charakter der Ethik einseitig in den Vordergrund stellt [3]). Die sittliche Aufgabe wird dem Einzelnen gestellt, der Gesammtheit nur, „insofern eine Vielheit von Subjecten

1) Vgl. den näheren Nachweis dafür in meiner ausführlichen Recension der sechsten Aufl. der Harleßschen Ethik. Dorp. Zeitschr. f. Th. und Kirche. 1865. Heft II. S. 249—271. Vgl. bes. S. 269 f. Die dort ausgesprochene Ansicht muß ich noch jetzt, nachdem mehrere neuere Bearbeitungen der Ethik erschienen sind, aufrecht erhalten: „Der Grundfehler der meisten neueren Darstellungen der Ethik, daß sie den Gemeinschaftsfactor schon in der Begriffsbestimmung des Sittlichen nicht zu seinem Rechte kommen lassen, scheint uns auch bei Harleß nicht überwunden zu sein. Es wird das subjective Moment der persönlichen Freiheit und Zurechnungsfähigkeit (vernünftiger Wille), es wird auch das religiöse Moment im Zusammenhang mit dem Begriff des Guten (Gesetz, Gewissen, Gotteskindschaft) hervorgehoben. Daß aber der Mensch, was er als Sünder sowie als Gotteskind, als alter und neuer Mensch ist, nur innerhalb der Gemeinschaft ist, daß er sein eigenthümliches sittliches Wesen nicht bloß durch Zeugung und Geburt (physisch und geistlich) hat, sondern auch durch Erziehung, Bildung und Zusammenleben mit Anderen zu sittlicher Vollkräftigkeit und Bewußtheit entfaltet, das wird nie ausreichend betont."

2) Vgl. Wuttke: Handbuch der Sittenlehre erste Aufl. 2 Bde. Berlin, 1861/2. I, S. 11.

3) Vgl. a. a. O. I. S. 9 f. „Die Dogmatik erfaßt das Gute als Wirklichkeit, d. h. wie es durch Gott ist oder wird oder durch Schuld der sittlichen Geschöpfe nicht ist; die Sittenlehre dagegen faßt dieses Gute als Aufgabe für das freie, also sittliche Thun des Menschen." — „Sie trägt also für alle Menschen die Gestalt des Sollens." (S. 7 vgl. S. 11 f.) Vgl. S. 148. 326 f.

sich zu einem geistigen Ganzen, einem Lebensorganismus verbindet." Den empirischen oder wissenschaftlichen Nachweis dafür zu liefern, daß „das Thun des einzelnen sittlichen Subjects das erste, die Voraussetzung der sittlichen Gemeinschaft, diese aber immer nur eine Frucht eines vorangegangenen sittlichen Thuns der Einzelnen sei [1])", hat Wuttke leider unterlassen. Es ist das πρῶτον ψεῦδος seiner, in Folge dessen sehr subjectivistisch gearteten Sittenlehre.

Leider steht aber die Sache bei Schmid und Palmer nicht viel besser. Chr. Fr. Schmid behandelt die Gemeinschaftsformen gradezu nur anhangsweise [2]). Sehr charakteristisch wird dieser Anhang eingeleitet mit dem Satz: „da die christliche Persönlichkeit, sowie die Gotteskindschaft in allen Subjecten, in welchen sie wirklich wird, wesentlich dieselbe ist, so begründet sie eine wechselseitige Lebensgemeinschaft aller dieser Subjecte." Hier erscheint, ächt pietistisch, die Gemeinschaft immer nur als Folge frommer Erregung. In der ethischen Sündenlehre aber [3]) wird der Gattungscharacter derselben mit keinem Worte berührt! — Palmer umgeht es merkwürdigerweise gänzlich, in seiner „Moral des Christenthums" das Familien- und Staatsleben besonders in's Auge zu fassen [4]). So unterläßt er es auch bei der Begriffsbestimmung des sittlich Guten, welches in vier (?) Tugenden

1) Vgl. a. a. O. I, S. 327.

2) Siehe Chr. Fr. Schmid: Christliche Sittenlehre Herausg. v. A. Heller. Stuttg. 1861. S. 743 ff.

3) Vgl. a. a. O. S. 390. 533 ff. — Daher ist ihm auch die sogen. „Erbsünde" nicht „wirkliche" Sünde, während Luther, viel tiefer greifend, sagt: „Die Erbsünde ist die größte und schwerste Sünde." Siehe bei Harnack Luther's Theologie I, S. 254.

4) Vgl. Palmer: die Moral des Christenthums. Stuttgart, 1864. S. 286. Die Motivirung, die Palmer an dieser Stelle dafür giebt, erscheint mir wie eine Selbstanklage. Eine christliche Moral ohne den sie mit constituirenden Begriff der Gemeinschaft! — Daher auch bei Palmer die bedenkliche Consequenz, die unsrer Meinung nach allen Realismus christlicher Moral umstößt, daß die „Erbsünde" bloß als Erbübel, nicht als Schuld zu betrachten sei. Denn für eine Schuld sei man verantwortlich. Vielmehr sei diese Gattungssünde bloß — „Unglück!" S. 90. — Vgl. S. 121 f. die ganz atomistische Auffassung von der „aus Einzelnen sich sammelnden" Christenheit.

sich auseinanderlegen soll (Freiheit, Liebe, Gerechtigkeit, Wahrheit), irgendwie den socialen Factor mit hineinzuziehen. Auch nach ihm soll die Sittenlehre — ähnlich wie bei Wuttke — das Reich Gottes nur als „Aufgabe für den Menschen" (S. 23) betrachten, was freilich mit seiner eigenen Behauptung auf S. 201 (die christliche Ethik hat nicht vorzuschreiben, sondern zu beschreiben) in Widerspruch zu stehen scheint. Sogar das „kirchliche" Leben wird aus dem Gebiete der Moral ausgeschlossen. Das habe die practische Theologie zu behandeln. Die Ethik nur „das persönlich christliche Leben" (S. 28)!

Man dürfte mit Recht erwarten, daß diesem Mangel mit Erfolg abgeholfen sein müßte, wenn jemand es unternimmt, eine „kirchliche" Ethik, sei es auch vom „Standpunkte christlicher Freiheit" zu schreiben, wie das neuerdings Wendt gethan hat [1]). Wir wollen keineswegs in Abrede nehmen, daß auf dem Gebiete sündlichen Lebens, bei der Darstellung des Schuldbegriffs und der Entwickelung des Bösen im Einzelindividuum, in anerkennenswerther Weise die gattungsmäßige Corruption und ihre Folgen für das Glied der Gemeinschaft hervorgehoben und festgehalten sind [2]). Aber theils ist das ganze Raisonnement ascetisch gehalten und läßt die Reife wissenschaftlicher und biblischer Argumentation vermissen; theils aber wird die Consequenz dieser Anschauung bei der Entwickelung des Begriffs des Reiches

1) Vgl. Bernh. Wendt: Kirchliche Ethik, vom Standpunkt der christlichen Freiheit. Thl. I, Einleitung. 1864. Thl. II: das Reich Gottes und das Reich der Welt. Leipzig, 1865.

2) Vgl. a. a. O. Thl. II, S. 205 f.: „Je schärfer wir die Erscheinung des sündhaften Weltgeistes im individuellen Leben verfolgen, um so mehr werden wir auf den Zusammenhang des individuellen Lebens mit dem gesellschaftlichen Leben hingewiesen. Die individuelle Darstellung des Weltgeistes weist hin auf eine Totaldarstellung desselben im Leben der Gesellschaft, wodurch jene mannigfach bedingt ist." — S. 208 f.: „Die individuelle Geistesrichtung darf nicht getrennt aufgefaßt werden von der universellen Geistesrichtung der Gattung, aus der sie hervorgegangen ist." Denn: „die Gattungsnatur ist das Fundament der individuellen Natur. Nicht jeder einzelne Mensch hat sein eigenes Lebensgesetz für sich, unabhängig von anderen Menschen, sondern er steht unter dem Gattungsgesetz, durch das die ganze Menschheit bestimmt wird." Vgl. über den Schuldbegriff S. 221 ff.

Gottes und der Kirche nicht gezogen. „Kirchlich" nennt Wendt seine Ethik deshalb, weil sie „theoretisch dieselbe Freiheitsentwickelung darstellen soll, die in der Kirche practisch sich vollzieht." So erzeigt sie sich als „kirchliche Ethik." Die Kirche erscheint aber lediglich als „die auf dem Glaubensbewußtsein der christlichen Freiheit ruhende und von diesem Bewußtsein fort und fort getragene Gemeinschaft." Aus der „Freiheit eines Christenmenschen" soll die kirchliche Gemeinschaft mit derselben inneren Nothwendigkeit „hervorgehen", wie aus der Wurzel der Baum, aus der Quelle der Strom [1])!

Werfen wir schließlich noch einen Blick auf die mystisch-theosophische Richtung innerhalb des Gebietes ethischer Forschung, wie sie durch Fr. Schlegel, Fr. Baader, A. Schaden vom philosophischen, durch Haller, Krause, Lindemann vom staatswissenschaftlichen, endlich durch Ph. Th. Culmann neuerdings vom theologischen Gesichtspunkte aus vertreten erscheint, so wird sich von vorn herein nicht erwarten lassen, daß hier unser Bedürfniß nach concreter Erfassung des menschlich sittlichen Gesammtlebens Befriedigung finden werde. Schon die Präexistenzidee, welche mehr oder weniger bei allen Männern dieser Richtung sich geltend macht, tritt störend dazwischen. Zwar hat F. Schlegel in seinen Vorlesungen „über die Philosophie des Lebens" (1828) und „die Philosophie der Geschichte" (1829) auf theocratischem Boden grade „die organisch geordnete Form des öffentlichen Lebens" zu beleuchten gesucht, aber verrennt sich dabei in die durchaus unorganische Anschauung von der „gottbeglaubigten äußeren Auctorität", die das Band der Gemeinschaft bilden soll [2]). Baader hat bekanntlich in seinen „Grundzügen der Societätsphilosophie" nach dem Princip der „Evolution" (im Gegensatz zur Revolution) die „höhere Gestalt der Gesellschaft" hervorwachsen lassen

1) A. a. O. I, S. 10 f. S. 315. — II, S. 142: „Das Product der Entwickelung der menschl. Freiheit ist der Organismus des Reiches Gottes." —!? —

2) Vgl. Fr. Schlegel: Vorlesungen über die Philosophie des Lebens. Wien 1828 S. 384 ff. — Philosophie der Geschichte. Achtzehn Vorlesungen. 1829. Bd. II, S. 5 f. 162 f. 324.

wollen [1]); aber seine zum Theil sehr abstrusen Gedanken in abgerissener fragmentarischer Form erscheinen „als unentwickelte Lebenskeime sorglos hingeworfen", haben daher auch keine genießbaren Früchte getragen. — Die mit ihm nahe verwandte Schaden'sche Philosophie [2]), nebulos und unklar durch und durch, hat neuerdings an dem theologischen Ethiker Culmann einen eifrigen Apologeten gefunden, ob mit Glück, bleibt mehr als fraglich. Wie Krause in seiner Lehre vom „urwesentlichen Ich [3])", Lindemann in der sogenannten „monadischen Substanzialität [4])" des Einzelwesens die Basis für die Rechtsidee in der staatlichen Gemeinschaft suchen und zu finden meinen, so unternimmt es Culmann, seine ganze sittliche Weltanschauung aus der Idee der absoluten Gottesbildlichkeit des Menschen, aus der „völlig gottgleichen Kraft der Selbstständigkeit" des menschlichen Ich herzuleiten! Der Mensch ist ihm „das regierende Weltcentrum" und zwar der Mensch nicht in seiner geschlechtlich polarisirten Gattungsgemeinschaft — denn die Erschaffung des Weibes ist die „furchtbarste Katastrophe" der Weltgeschichte! — sondern der Mensch in seiner gottesbildlichen Persönlichkeit, sofern ihm mit seiner „gottgleichen Freiheit das Weltregiment übergeben" sei [5]). —

Wenn irgend etwas, so müßten solche crude Ausgeburten einer

1) Vgl. Fr. Baader: Grundzüge der Societätsphilosophie. 1837. S. 21 ff. 36 f.

2) Vgl. A. Schaden: Präliminarien zu einer Gestaltungslehre des Menschen. München, 1838.

3) Vgl. Dr. Krause: Lebenslehre oder Philos. der Geschichte. 1843. S. 44. 111. Siehe die zusammenfassende Entwickelung seiner Lehre über das „urwesentliche Ich" und das „aus der Verbindung von Geist und Natur hervorgehende" und daher Gott abspiegelnde „Vereinwesen der Menschheit" bei J. H. Fichte a. a. O. I, S. 233 ff.

4) Vgl. Lindemann: Grundriß der Anthropologie 1848. § 165. Ausgangspunkt ist bei ihm das „Vorleben", die Präexistenz. Die „Einheit des Geistlichen und Natürlichen im Menschen" stellt die „individuelle Eigenlebendigkeit" dar. Im Genius erscheint der „Urgeist" als „geistige Monas" oder in monadischer Substanzialität. — !

5) Vgl. Ph. Th. Culmann: die christliche Ethik. Thl. I. Stuttgart, 1864. Thl. II. aus dem Nachlaß des Verstorbenen. Herausg. 1866. Vgl. bes. I, S. 7 f. S. 21. 42. 46. 116.

krankhaft afficirten Phantasie uns in den Realismus des wirklichen Lebens hineintreiben. Der gesammte Ueberblick, in welchem wir uns die mannigfaltigen neueren Versuche, innerhalb des Systems der Ethik das sittliche Gemeinschaftsleben wissenschaftlich zu erfassen, vergegenwärtigt haben, weist darauf hin, daß hier noch viel tastende Unklarheit und unaufgelöster Widerspruch herrscht. Auf keinem Gebiete der Geisteswissenschaften — die Psychologie vielleicht ausgenommen, die darin mit der Ethik verwandt ist — herrscht eine solche Confusion, eine solche Willkürlichkeit der Methode, ein solches phrasenhaftes Deduciren und Construiren, solche systematische Zerfahrenheit und zerfahrene Systemlosigkeit, als in der Ethik, der philosophischen wie der theologischen. So lange das Moralische als ein Gebiet rein persönlichen, individuellen Lebens betrachtet wird, erscheint auch die Ethik individualistisch zerfetzt und zerrissen. Dieser Gefahr kann nur so mit Erfolg entgegengetreten werden, daß wir die Ethik aus dem rein innerlichen persönlichen Lebensgebiete hinausretten in die Gemeinschaftssphäre und an unserem Theile dazu beitragen, auf empirischem Wege die Grundlagen und die Grundbegriffe einer Socialethik zu entwickeln. Wir wollen sehen, inwiefern das unter Anderem auch durch Nutzung der neueren, epochemachenden Leistungen auf dem Gebiete der sogenannten Moralstatistik möglich ist.

Die christlich-theologische Ethik hat unbestreitbar ihre eigenthümliche Quelle an der heiligen Schrift. Auch methodologisch wird die biblische Gestaltung derselben nicht bloß berechtigt sein, sondern zu ihrer Regeneration wesentlich beitragen [1]). Freilich darf bei einer Darstellung, die auf wissenschaftlichen Werth einen Anspruch macht, die Bibel nicht als ein fertiger Canon ein für allemal gültiger, weil göttlich geoffenbarter sittlicher Vorschriften gelten. So erhielten wir lediglich eine äußerlich-gesetzliche Gruppirung gewisser Lebensregeln,

3) Schmid, Beck, Delitzsch (Bibl. Psychol. zweite Aufl.), Harleß, Hofmann (Schriftbeweis II, 2) haben darin schon Anerkennenswerthes geleistet.

deren Anspruch auf absolute Gültigkeit ohne inneren Beweis, nach Art der Talmudisten und Casuisten, als willkürliches Axiom hingestellt würde. Vielmehr kann die biblische Ethik nur dann als wahre Wissenschaft gelten, wenn sie entweder in historisch-kritischer und biblisch-theologischer Weise die eigenthümliche Entwickelung und Gestaltung der Offenbarungswahrheit, soweit sie die ethischen Principien betrifft, untersucht und in ihrem innern geschichtlichen und systematischen Zusammenhange darstellt; oder aber den sittlichen Gehalt der Schriftlehre mit dem Erfahrungsleben des einzelnen sittlichen Subjectes innerhalb der christlichen Gemeinschaft also combinirt, daß in dem geschlossenen System christlicher Ethik die heil. Schrift, die christliche Tradition und das persönliche Christenthum zu einem einheitlich gegliederten Ganzen verarbeitet erscheinen. Gegen eine derartige Reproduction des biblischen Stoffes, an der Hand der kirchlichen Ueberlieferung, aus der Heilserfahrung des ethisirenden christlichen Subjectes heraus — wird vom theologischen Standpunkt aus nichts eingewandt werden können. Es wird sich dann das reale Heilsleben des Christen als ein innerlich wohlbegründeter und zusammenhangsvoller Gedankenorganismus, der seinen eigenthümlichen Bildungs- und Gestaltungstrieb in sich selbst trägt, wissenschaftlich wohl rechtfertigen lassen.

Allein — ich fürchte — zu allgemeiner Anerkennung werden auf diesem Wege die Grundsätze christlich sittlicher Weltanschauung, namentlich in der wissenschaftlich gebildeten Welt nicht gelangen. Die Ethik behielte dann immer und ewig ihren einseitig esoterischen Character, wie das bei abstracten Studien so leicht der Fall ist [1]). Jeder

1) Ich weise bei dieser Gelegenheit auf das schöne, sehr ernste und zu beherzigende Wort Pascals hin, welches die Verzweiflung lebendig ausdrückt, die den aufrichtigen Forscher auf dem Gebiete systematischer und abstracter Studien oft genug ergreift. Er sagt in seinen Pensées (pens. 26 art. IX. am Anfang): „J'avais passé beaucoup de temps dans l'étude des sciences abstraites; mais le peu de gens avec qui on peut communiquer, m'en avait dégouté. Quand j'ai commencé l'étude de l'homme, j'ai vu que ces sciences abstraites ne lui sont pas propres et que je m'égarais plus de ma condition en y pénétrant que les autres en les ignorant; et je leur ai pardonné de ne point s'y appliquer. Mais j'ai cru trouver au moins bien des compagnons dans l'étude de l'homme, puisque c'est celle qui lui est propre. J'ai été trompé. Il y en a encore moins qui l'étudient, que la geométrie.“ Auf denselben Ausspruch macht auch Quételet aufmerksam. syst. soc. S. 125.

sucht sich sein Häuschen bequem und wohnlich — wie es heut zu Tage auf ethischem Felde der Fall ist — einzurichten und die Verwirrung wird täglich größer, die peinliche Empfindung der Unlösbarkeit des wissenschaftlich ethischen Grundproblems immer drückender.

Sollte es da nicht für jeden Mann der Wissenschaft, für den theologischen Ethiker aber insbesondere von durchgreifendem, höchsten Interesse sein, wenn uns ein Mittel an die Hand gegeben wird, auch auf andrem Wege als auf demjenigen biblischer und kirchlicher oder rein innerlicher Argumentation aus die Bewegung des sittlichen Collectivkörpers und die Gesetze desselben zu beobachten und das Beobachtete zu messen und zu fixiren. Grade wegen der Innerlichkeit der ethischen Studien und weil das Gemüths- und Willensleben der Einzelnen der Beobachtung nicht Stand zu halten scheint, ja immer wieder dem Beobachtenden sich unter der Hand zu entziehen, ihm zu entschlüpfen droht, muß es eine dankenswerthe Hülfe für wissenschaftliche Erforschung des sittlichen Menschheitslebens sein, wenn wir in meßbarer und präcis bestimmbarer Weise die collective sittliche Massenbewegung, so zu sagen die collective Sittlichkeit gewisser zusammengehöriger Menschheitsgruppen uns vor die betrachtende Seele stellen und daraus, wenn irgend möglich, die Gesetze der Bewegung und die Beweise für die natürlich sittliche Zusammengehörigkeit der Menschen, für die Solidarität ihrer sittlichen Interessen, für den wunderbaren Causalzusammenhang auch auf diesem scheinbar willkürlichen Gebiete menschlicher Handlungen, entnehmen könnten. Die Thatsache des regelmäßigen und ursächlichen Zusammenhangs in der Massen- und Gruppenbewegung erlaubte und forderte dann den Rückschluß auf die individuelle Willensbewegung des Einzelnen. Auch dort fänden wir oder müßten wir voraussetzen einen ähnlichen ursächlichen Zusammenhang, der das Maaß der Freiheit des Einzelnen

entweder auf ein Minimum zusammenschmelzen ließe oder uns nöthigte, den Freiheitsbegriff selber einer eingehenden wissenschaftlichen Revision zu unterziehen. Und endlich: — über der Völkerbewegung und den sittlichen Willensbewegungen den Einzelnen waltend und in denselben sich kundgebend dürfte ein höheres Princip, eine moralische Weltordnung geahnt und gefunden werden, welche alle Fäden zusammenhaltend das ganze Gewebe der Menschheitsgeschichte zu einem bewußt- und planvoll gearteten Ganzen vereinigte. —

Es ist bekannt und hat in den letzten Jahrzehenden viel Aufsehen gemacht, daß die Statistik der menschlichen Handlungen, die aus großartigen und systematischen Massenbeobachtungen ihre Daten zusammenstellt, die auffallendsten Resultate in Betreff der Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit in diesem Gebiete, das scheinbar der Willkür angehört, gefunden zu haben glaubt. „Erst der jüngsten der Wissenschaften", — so äußert sich ein Fachmann — „der Statistik war es vorbehalten, den empirischen Beweis der Gesetzmäßigkeit in der Willkür, wenn wir in dieser scheinbaren Antithese diese hochbedeutende Frage hier zusammenfassen wollen, zu führen oder mindestens zu versuchen. Sie, die mit analytischem Geiste oder, sagen wir lieber, mit analysirender Hand in alle Beziehungen des positiven — physischen und materiellen — Lebens eindringt, das tief und weit verschlungene Gewebe des staatlichen und socialen Organismus auseinandertrennt, um alsdann durch eine wissenschaftliche Synthese die zerlegten Theile in neue Gruppen und Bildungen wiederum zusammenzufügen, indem sie als Resultat ihrer Arbeit das Wie und Warum der Dinge den erstaunten Blicken der Welt enthüllt: — sie hat neuerdings auf dieses hier in Rede stehende Gebiet sich gewagt, das doch scheinbar einer jeden nur annähernden mathematischen Behandlung und Darstellung sich entzieht und hat durch Zahlen bewiesen (?), daß die scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen nur gemäß bestimmten Gesetzen sich vollziehen [1])". Es wird im

1) Vgl. Zeitschrift des K. preuß. statist. Bureaus. Herausg. von Engel 1865 Nr. 2. S. 39 ff.

weiteren Verlauf der Darstellung als „unleugbar" hingestellt, daß auf diesem Wege „eine höhere wirkliche Erkenntniß einer sittlichen Weltordnung angebahnt" werde!

Freilich wird, wie mir scheint, hier etwas zu rasch und unvermittelt der Schluß aus der Regelmäßigkeit auf bestimmte beweisbare „Gesetze" gezogen. Auch will der Unterschied zwischen „empirischen" und allgemein gültigen Gesetzen (s. u.) gewahrt sein. Zunächst bleiben unendlich viele jener regelmäßig sich herausstellenden Zahlen pure Mysterien, von denen man nach Engels Ausdruck sich bisher vielleicht „nichts hat träumen lassen", die aber ohne eingehenden Nachweis ihrer Ursachen, lediglich miracula oder miranda bleiben [1]). Man hat diese Resultate der moralstatistischen Untersuchungen theils „grauenvoll" und „erschreckend" genannt (R. v. Mohl) [2]), theils um ihretwillen die Statistik als Wissenschaft aller Wissenschaften, als die „vorleuchtende Fackelträgerin", zu rühmen gesucht (Wagner). Erst durch sie sei es gelungen [3]), eine wirkliche, Kritik vertragende Erfahrung in Betreff des Menschen festzustellen und dadurch die subjectiven Vorurtheile des täglichen Lebens (lauter oberflächliche Inductionen) und die einseitigen Folgerungen aus Prämissen von zweifelhafter Wahrheit (lauter schiefe Deductionen) zu berichtigen und durch stich-

1) So z. B. um das abgegriffene Beispiel zu brauchen, wenn in London und in Paris alljährlich ziemlich die gleiche Anzahl unbestellbarer Briefe abgegeben werden. „Il se passe la quelque chose de mystérieux qui confond notre intelligence" — ruft Quételet aus, indem er hervorhebt, wie in Belgien in 15 Jahren (1841—55) die aller monströsesten Ehen — zwischen Männern unter 30 und Frauen über 60 Jahren — in sehr geringer Anzahl, aber doch fast ganz constant sich wiederholen; oder wenn er (in der Schrift „über den Menschen" S. 616) darauf hinweist, daß die Zahl derer die sich zum Militärdienst untauglich gemacht haben, alljährlich sich fast gleich bleibt (z. B. in Frankreich 1831 : 752; 1832 : 747; 1833 : 743 Menschen sich die Finger verstümmelten!) — Auch der Verfasser obiger Abhandlung muß es gestehen, daß es zunächst nur eine verwunderliche geheimnißvolle Thatsache ist, daß in der Stadt Görlitz sich regelmäßig alle Jahr 7 Menschen selbst morden.

2) R. v. Mohl a. a. O. III, 412 f.

3) Vgl. Wagner Art. Statistik in Bluntschli's Staatswörterb. S. 38.

haltige wissenschaftliche Inductionen zu ersetzen. — Es soll uns die Statistik also erlösen von dem Humbug und den Phantasmagorien der Philosophen und Theologen. Sie soll dem Geschichts- und Menschenforscher das ersetzen, was der Physiker an dem Experiment, der Chemiker an seinem Laboratorium, der Astronom an seiner Sternwarte, der Meteorolog an seinem Observatorium hat. Die statistischen Büreaus sind als Menschheits-Observatorien gerühmt und präconisirt worden und eben diese „Menschenwarten" sollen uns die Gravitationsgesetze in der kreisenden Lebensbewegung der Menschen berechnen helfen und nach dem „Gesetz der großen Zahl", nicht wie beim Physiologen durch mikroskopische, sondern durch massenhafte, gleichsam durch makroskopische Beobachtung die an das Naturgesetz erinnernden oder gar mit demselben sich deckenden Regelmäßigkeiten der Bewegung in wissenschaftlich exacter Weise erkennen lehren. So hat z. B. Engel die auf statistischem Wege gewonnene „geistige Analyse des bunten Gewirrs der Erscheinungen" innerhalb des Völker- und Staatenlebens parallelisirt mit der „chemischen Analyse" und selbst die Analogie für die „Reagentien" aufzufinden vermocht, sofern man „die Reihe der Erscheinungen im öffentlichen Leben zu gewissen Gruppen und Abtheilungen vereinigen", und in Verhältniß zu den also isolirten Ursachen das Vorhandensein einer „Reaction", so wie die „Qualität und Quantität" derselben zu prüfen versuchen kann [1]). Von diesem Gesichtspunkte aus haben — theils im Anschluß an des alten Berliner Oberconsistorialrath Süßmilch's Arbeiten über die „göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts" (1741 ff.), theils in bewußter Opposition gegen die veraltete Achenwall-Schlözersche Richtung in der Statistik (= Staatskunde als „Zu-

1) Vgl. Engel: „Die Bewegung der Bevölkerung im Königreich Sachsen", ein Beitrag zur Physiologie der Bevölkerungen (bes. Abdruck aus der zweiten Lieferung der statist. Mitth. aus dem Königr. Sachsen). Dresden, 1852. S. V, f. Siehe Wagner: die Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen. 1864. Thl. II, S. IV. und IX. Thl. I, S. 81 f. und S. 85.

standswissenschaft"!) — eine nicht geringe Zahl neuerer Forscher auf deutschem, französischem und englischem Boden die „numerische Methode" als die der exacten Wissenschaft allein entsprechende zu verherrlichen gesucht. Insbesondere sind es die Franzosen, welche seit Quételet, zum Theil auch unabhängig von ihm die „méthode d'observation" auf die „sciences morales" mit großem Eifer anzuwenden begonnen haben. Wir nennen neben Comte besonders Villermé, Fayet, Dufau, Legoyt, Guerry u. A., deren Arbeiten zum Theil bahnbrechend geworden sind [1]). Unter den englischen Philosophen haben mit häufiger Berufung auf Baco sich neuerdings Cornwall Lewis, Mill, Buckle, Whewell u. A. in dieser Beziehung hervorgethan [2]), auf speciell moralstatistischem Gebiete namentlich Farr, Neison, Tooke und obenan Porter durch sein berühmtes Werk: The progress of the nation in its various social and economical relations, in welchem ein großer Theil des dritten Bandes lediglich von dem „moral progress" handelt.

Freilich muß davor gewarnt werden, daß man nicht „Beobachtung" und „Experiment" als Mittel inductiven Nachweises mit einander verwechsele. Es ist ein Irrthum von Buckle, in der statistischen Massenbeobachtung und in der historischen Erfahrung grade-

1) Die neueste oben genannte Schrift von Dufau: de la méthode d'observation dans son apqlication aux sciences morales et politiques. Paris, 1866 giebt einen schönen Ueberblick über diese Bestrebungen der französischen Schule, nur erscheint es unbegreiflich, jedenfalls unerlaubt, daß er Quételet's Verdienste in dem ganzen Buche ignorirt. Uebrigens hat schon Damiron fast gleichzeitig mit dem ersten Erscheinen des Quételetschen Werkes: „Sur l'homme" (1835) es ausgesprochen: „Si la philosophie parvient un jour à se servir de l'experimentation (? Vgl. die S. 520 folgende Anmerkung) et de l'observation, nul doute qu'elle arrive aussi à des théories exactes: c'est de constater les faits, de les comparer avec soin, de les généraliser avec prudence. Alors la philosophie deviendra . . . claire, positive, rationelle; elle aura son exactitude; elle sera la lumière de l'histoire et du mouvement social. Vgl. Damiron Essay sur l'histoire de la philos. en France. 1834 II. p. 229 und 243.

2) Vgl. C. Lewis a. a. O. I, p. 153. Mill a. a. O. I, 56 ff. Whewell philos. of inductives sciences II, 500 f.

zu ein Aequivalent für das physikalische Experiment zu finden. Zum Begriff des wissenschaftlichen Experiments [1]) gehört es nothwendig, daß das Object der Untersuchung zum Zweck wissenschaftlicher Analyse zerstört oder doch einer Manipulation unterzogen werde, der meist das Object, wenn es ein lebendiges ist, selbst geopfert wird. Oder aber es giebt Experimente, die gewisse Organe, Stoffe und Elemente der sinnlichen Wahrnehmung des Menschen unterziehen, jedenfalls sie unter seine Herrschaft, seinen Willen bringen. Das ist überall dort unmöglich, wo wir entweder auf dem leblosen Naturgebiet mit solchen colossalen Mächten zu thun haben, die nicht analysirt, nicht umfaßt werden können (z. B. in der Meteorologie, Astronomie), oder aber auf dem Gebiete organischen Lebens, wo die experimentelle Untersuchung Zerstörung des Lebens voraussetzte und eben dadurch — da die Beobachtung der Lebensbewegung selbst Zweck ist — unmöglich wird. Also auf den Menschen, als auf ein fühlendes, lebendig pulsirendes, denkendes und wollendes Wesen ist das Experiment im eigentlichen Sinne gar nicht anzuwenden, mag man ihn als Object für medicinisch-physiologische Untersuchung oder als Gegenstand metaphysisch-ethischer und psychologischer Betrachtung in's Auge fassen. Allerdings experimentiren Mediciner an sich selbst herum und man hat auch an lebendigen Menschen „Versuche" gemacht, wenn ihr Gehirn oder ihre Lungenbewegung bei pathologischen Fällen offen lag. Aber meist waren es eben doch nur „Beobachtungen" und nicht wirkliche Experimente im strengen Sinn [2]). Die

1) Vgl. darüber die feine Characteristik bei Baco. Nov. Org. I, 70, 99, 124, wo er auch den Unterschied macht zwischen experimenta lucifera (eigentlich wissenschaftliche Experimente, die ein allgemeines „Gesetz" zu erforschen bezwecken) und experimenta fructifera (practisch-technische Experimente, wie sie jeder Handwerker und Maschinenbauer macht, wenn er „probirt"). In ähnlicher Weise unterscheidet auch Cornwall Lewis a. a. O. I, p. 153: experiments of ligth und experiments of use.

2) Vgl. C. Lewis a. a. O. I, p. 160 ff.: Scientific experiment — sagt dieser Forscher in Uebereinstimmung mit Mill (Essay on some unsettled quest. of. pol. econ. V, 146, Logik I, 539) und Whewell (a. a. O.) — is not only inapplicable to those physical science which deal with remote and vast objects (meteorology, astronomy, geography), but it is also inapplicable to man ... It is inapplicable to man as a sentient and also as an intellectual and moral being; to man as the subject of physiological and medical as well as of methaphysical, ethical and political science. Vgl. auch Ch. Comte phil. pos. IV, 428 ff.

Tortur alter Zeit oder die Cranioscopie bei Verbrechern dürfte eher als ein wirkliches, aber weder erlaubtes noch ersprießliches Experiment mit Menschen anzusehen sein. Ob es aber unter die experimenta lucifera oder unter die exp. fructifera Baco's gerechnet werden kann, wird zu bezweifeln erlaubt sein. Auch ist es characteristisch beim wirklichen Experiment, daß die einmalige genaue Untersuchung schon normgebend sein kann für Feststellung eines Gesetzes, d. h. wo der einzelne Fall bei durchaus einfacher, constanter und isolirbarer Causation typisch ist für alle ähnlichen. Die Wiederholung des Experiments in größerer Masse hat dann oft nur Bedeutung als Controle für die Genauigkeit des ersten Versuches [1]). Anders ist es dort, wo eine Verkettung von Ursachen vorliegt, die wir nicht überschauen, bei welchen wir erst die constanten, wesentlichen und die concurrirenden, zeitlich oder räumlich mitbedingenden, periodischen oder variablen Ursachen zu unterscheiden haben, um allmälig durch zahlreiche Fälle der Beobachtung zu einem Verständniß des wirklichen Zusammenhangs zu gelangen [2]).

In allen solchen Fällen, sei es auf dem Natur-, sei es auf dem Geschichtsgebiet, wird die sammelnde Beobachtung an die Stelle des Experiments, als Surrogat desselben [3]) treten müssen, wie

1) Vgl. Rümelin: Zur Theorie der Statistik. Tüb. Zeitschr. für Staatsw. 1863, S. 656, wo nur zu allgemein der Gedanke ausgesprochen ist: „In der Natur ist das Einzelne typisch." Es giebt auch in der Natur, wie wir schon angeführt, massenhaft verwickelte Verursachungssysteme, welche nur durch wiederholte Beobachtung, nicht durch einmaliges Experiment in ihrer gesetzmäßigen Bewegung erforscht werden können.

2) Vgl. Wagner Art. „Statistik" a. a. O. S. 40 ff.

3) Ich kann C. Lewis nicht beistimmen, daß solche „intentional observation", wie er sie nennt, auf anthropologischem Gebiete von größerem Erfolge sei für Feststellung eines Causalverhältnisses, als das Experiment auf physischem Gebiete. Je höher das Object, desto schwieriger und verwickelter die genaue Beobachtung. Daß der Mensch, als Gegenstand der

wir schon oben bemerkt. Sammlung, Gruppirung, Analyse und Synthese, wo möglich isolirte Behandlung einzelner Ursachen und bedingender Einflüsse, alles in möglichst genauer, wenn es geht numerischer Fixirung — das wird die Aufgabe des Beobachters sein, wenn er menschliche Handlungen en masse aus ihrem scheinbaren Gewirr herausbringen und eine innere Ordnung der Bewegung finden will. Das aber eben ist die Arbeit der Moralstatistik. Darin hat sie ein unbestreitbares Verdienst und ist von unberechenbarem Werth, trotz ihrer Jugend und relativen Unreife.

Ein doppeltes Interesse, mit welchem ein doppeltes Bedürfniß Hand in Hand geht, hat der Theologe an diesen Erscheinungen und Untersuchungen nicht vorüberzugehen, ein negatives und ein positives.

Das negative liegt offen zu Tage. Der Statistiker, der die menschlichen Handlungen und alles was ins Gebiet der Sitte hineinschlägt und im Gemeinschaftsleben sich äußert, zum Gegenstande seiner numerischen Zusammenstellung macht, glaubt aus diesen „Thatsachen" durch Induction Rückschlüsse machen zu dürfen auf gewisse in dem

---

Untersuchung sprechen kann, erleichtert nicht die erfolgreiche Beobachtung; denn die Worte offenbaren nicht bloß, sondern verdecken auch tausend Mal den realen eigentlichen Zusammenhang. Empirische Feststellung pathologischer Gesetze ist oft bei Kinderkrankheiten leichter, als bei Erwachsenen. Vgl. C. Lewis a. a. O. I, p. 165: The physical philosopher is compelled to interrogate nature by experiment, because she is mute. But man, the subjects of politics (and ethics) can speak: he can declare his feelings spontaneously, or he can answer interrogations. Hence the experiments of physical science are a fable and rude contrivance (?), compared with the methods of investigation in politics. — Lewis scheint auch beim menschlichen Socialkörper eine experimentelle Untersuchung für möglich und erfolgreich zu halten, nämlich bei plötzlich convulsivischen Bewegungen desselben (Revolution, Hungersnoth 2c), wo dann die eintretenden Veränderungen statistisch studirt werden können (p. 172). Auch ist ihm jedes zeitweilige Staats-Gesetz (a temporary law) ein polit. Experiment (p. 173) Das kann aber beides doch nur im uneigentlichen Sinne gemeint sein, wie man etwa von „Experimenten" in häuslicher Kindererziehung spricht, die dann als solche eben nichts nutz sind. Im ersteren Fall jedoch ist nur eine werthvolle Beobachtung vorhanden, aber kein Experiment.

Gebiete des geistigen Lebens unbedingt geltende Gesetze. Man hat sich nicht gescheut, den Theologen herauszufordern und ist in sein Gebiet eingedrungen mit Behauptungen, die übereilt und unbegründet, die eigenthümliche Qualität des geistigen und ethischen Causalnexus verkennen, ihn mit dem, im stofflichen und materiellen Gebiete herrschenden identificiren. Wir müssen also auf unserer Huth sein und werden von jener Seite zum Kampfe provocirt. Selbst den ernsteren und tieferen Forschern gegenüber, die aus jenen regelmäßigen Erscheinungen die „Gesetze" der Bewegung in dem socialen Organismus herzuleiten suchen, gilt es, wenn sie nur von einer Socialphysik [1]) was wissen wollen, d. h. alles auf den einen Leisten des Naturgesetzes spannen, womöglich eine Socialethik gegenüberzustellen, in welcher aus unwiderlegbaren und anerkannten Thatsachen,

---

1) Vgl. Quételet's Hauptwerk vom Jahre 1835 (Sur l'homme) in welchem er ausgesprochener Maaßen einen „essai de physique sociale" geben will und schon mit diesem präjudicirlichen Titel seinen Standpunkt kennzeichnet. Sein „système social", in welchem er „les lois qui le regissent" darlegen will, ruht auf derselben Voraussetzung und setzt sich zur Aufabe für den socialen Gesammtkörper und seine gliedlichen Elemente „une physiologie speciale" (p. XII) zu geben. Die Analogie mit den naturwissenschaftlichen Terminis ist, wie wir sehen werden, keine bloß zufällige oder bildliche. Es handelt sich dabei in der That um Physiologie und Physik, nicht aber um eine wirkliche Ethik, die das Gesetz des „Sollens" mit hineinziehen muß in das Gesetz des „Werdens." Der Begriff „Nothwendigkeit" (nécessité) wird hier — wie Mill (Logik II, 6 S. 476) richtig hervorhebt — immer in unterschiedsloser Weise als Bezeichnung für ganz verschiedene Kategorien des Causalverhältnisses gebraucht und wirkt dadurch verwirrend. Auch Wagner's verdienstvolle Untersuchung über Wesen und Begriff des „Gesetzes" (a. a. O. I, S. 66 ff.) trägt dem Unterschiede von Natur- und Sittengesetz keine Rechnung. Daher er die „Thatsache des Gewissens" gegenüber der „unbedingten Nothwendigkeit" als ungelöstes Problem ehrlich anerkennt (S. XVII), und als „Widerspruch" stehen läßt. Vielleicht ist dieser „Widerspruch" die Folge davon, daß Wagner (Art. „Statistik" in Bluntschli's Staatswörterbuch S. 35) die Meinung hegt „ein Statistiker aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts vermochte noch auf theologischem Standpunkte zu stehen, ein Statistiker der Gegenwart könne für sein Untersuchungsgebiet die Konsequenzen nur aus der modernen Weltanschauung ziehen." — Ich hoffe mit meinem veralteten Standpunkte wenigstens um den „Widerspruch" herumzukommen.

kurz auf dem Wege der Induction, die Gesetze der collectiven Willensbewegung auch in ihrem specifischen Unterschiede von den Bewegungsgesetzen des Naturmechanismus dargelegt werden.

Allerdings erscheint auch eine Socialphysik oder wie Engel sie nennt [1]), eine „Physiologie der Bevölkerungen" durchaus berechtigt und diese Ausdrücke schließen an sich noch nichts Präjudicirliches in sich, selbst wenn sie nicht bloß, wie etwa bei C. Frantz in seiner „Vorschule zur Physiologie der Staaten", in rein metaphorischem Sinne gemeint und gebraucht sind [2]). Denn auch die Völker, wie die einzelnen Menschen haben ja eine rein physische Seite der Entwickelung, die bedingt ist durch tausend räumliche und zeitliche, geographische und materielle Verhältnisse. Wie es eine Physik und Physiologie, wie es eine Anatomie und Pathologie des menschlichen Körpers giebt, so wird es auch Disciplinen der Art für die materiell bedingten Momente des Socialkörpers geben. Und wir können uns gegenüber jedem Fortschritt, den diese Untersuchungen machen, nur anerkennend verhalten. Wenn aber alles in der socialen Bewegung materiell bedingt und motivirt gedacht wird, wenn es nur Socialphysik und Physiologie geben soll, wenn die Verkrüppelungen des Völkerlebens nur physisch beurtheilt werden sollen (wie in einer medi-

1) Vgl. E. Engel: „Die Bewegung der Bevölkerung im Königreich Sachsen. Ein Beitrag zur Physiologie der Bevölkerungen" (bes. Abdr. aus der 2. Lieferung der statistischen Mittheilungen aus dem Königreiche Sachsen) Dresden, 1852. Ich bin übrigens weit entfernt, den geehrten Verfasser dieser ausgezeichneten Arbeit einer naturalistischen oder gar materialistischen Anschauung zu zeihen. Aber der von ihm gewählte Ausdruck (ähnlich bei Quételet s. d. Anm. 1 auf S. 523) schien mir allerdings mißverständlich und präjudicirlich, während ich Legoyt in seiner Characteristik der „physiologie sociale" durch die graduelle Zu- oder Abnahme der Fruchtbarkeit der Gesellschaft oder der mittleren Lebensdauer nur zustimmen kann. Vgl. Legoyt: La France et l'Etranger. 1864. p. 28.

2) Vgl. C. Frantz: Vorschule zur Physiologie der Staaten. Berlin, 1857. Hier wird der Ausdruck nur in ähnlichem Sinne gebraucht, wie wir vom Organismus der Menschheit reden. Auch der ethische Organismus hat ja seine „Physiologie", durch welche nur nicht die „Ethologie" desselben (Mill) zerstört werden darf.

cinischen Statistik es z B. am Platze ist) — dann beginnt unser Bedenken, resp. unsere Opposition; und bei aller Anerkennung des Zusammenhanges zwischen Physik und Ethik müssen wir doch gegen die Identification beider auf Kosten des ethischen Momentes alle Waffen geistigen Kampfes in Bewegung setzen. Dem Kampfinteresse entspricht aber das Bedürfniß, die eigenen Acten dabei zu revidiren und wo möglich vom Gegner zu lernen, namentlich die Gesetze der geistig-ethischen Bewegung in moralischen Collectivpersonen — denn Staaten, Kirchen, Völker sind im gewissem Sinne Personen [1]) — durch eingehende historische und statistische, in die Wirklichkeit eindringende Beobachtung zu studiren.

Allein auch ein positives Interesse darf und muß der theologische Ethiker an den Resultaten und Darlegungen der Sittenstatistik nehmen, sofern durch dieselben, wenn sie in's rechte Licht gestellt werden, die biblisch-christliche Weltanschauung die herrlichste Bestätigung erhält. Ja, meiner Ueberzeugung nach, kann nur sie die sich hier aufthürmenden Räthsel lösen, so weit für solche Probleme bei unserm beschränkten Wissen sich eben der Schlüssel finden läßt. Das schwierige Problem der Freiheit, die Verhältnißbestimmung von Freiheit und Nothwendigkeit, Sitten- und Naturgesetz, das gliedliche Verhältniß der Einzelnen zur Gattung, die individuelle und collective Willensbewegung und endlich die Frage nach einer sittlichen Weltordnung und ihrem Leiter, ja selbst die specifisch christlichen Lehren von der Einheit des Menschengeschlechts, von der Gattungssünde und Gattungserlösung, von der kirchlichen Gemeinschaft und ihren Gnadenmitteln, von dem Reiche Gottes und seinen Entwickelungsstadien bis zur Vollendung — sie gewinnen durch die statistischen Daten und die sich aus ihnen ergebenden principiellen Consequenzen ein neues Licht. Außerdem muß der Theolog das

1) Dieser scheinbar paradoxe Gedanke — „Staaten sind Personen" — findet sich z. B nackt und dürr ausgesprochenen bei A. Wagner in seiner „Studie im Gebiete der vergleichenden Annexions- und Nationalitätsstatistik" r euß Jahrbb. 1867. S. 542.

positive Bedürfniß fühlen, aus der abstracten und theoretischen Sphäre seiner Untersuchungen auch einmal hinauszutreten ins Gewühl und Getriebe der Welt und das innerlich Geglaubte und Erfahrene mit den Resultaten parteiloser Massenbeobachtung und ziffermäßiger Fixirung zu vergleichen, sei es auch nur in apologetischer Tendenz.

So viel mir bekannt, hat die Theologie der Gegenwart diesem Bedürfniß noch nicht oder doch in sehr geringem Maaße genügt. Nur auf dem Gebiete der „inneren Mission" ist man mit ganzer und voller Theilnahme der numerisch genauen Constatirung der sittlichen Gesammtzustände gefolgt, vorzugsweise um zu wissen, wo die Hebel der sittigenden Macht des Christenthums anzusetzen seien. Die „Fliegenden Blätter" des Rauhen Hauses haben in dieser Beziehung ein großes Verdienst [1]). So hat auch Wichern für die Trefflichkeit seiner Zellentheorie auf dem Gebiete des Gefängnißwesens die statistische Beweisführung verwendet und dadurch seinerseits auf Grund der in Moabit gemachten Erfahrungen einen dankenswerthen Beitrag zur Criminalstatistik geliefert [2]). Auch will ich die äußerst fleißigen Arbeiten eines E. H. Busch, J. Zeller und G. v. Hirschfeld über kirchliche und „Religionsstatistik" keineswegs unterschätzen. Aber von meiner Auffassung und Idee einer Moralstatistik, sofern dieselbe nicht bloß den Zustand (Statik), sondern auch die Bewegung (Dynamik) eines sittlich gearteten Organismus in Zahlen zu veranschaulichen hat,

1) Vgl. Fliegende Blätter des R. H. 1865 Nr. 3 und 4 die Einleitung zu dem trefflichen Artikel: „Zur Statistik Berlins." Unter Anderem sagt der Verf. (Past. Oldenberg) treffend: „Sicherlich wird die mit so großem Eifer gepflegte und geförderte statistische Wissenschaft auch nach der Seite der sittlichen Interessen ihren weiteren Ausbau finden und die innere Mission hat daran nicht nur das wärmste Interesse zu nehmen, sondern auch ihrerseits zu thätiger Mitwirkung sich zu rüsten, damit unser Volk zur Selbsterkenntniß gelange, die auch nach dieser Seite der Weg zur Wahrheit ist". — Vgl. auch Jahrgang 1866. Nr. 4 und 5. „Zur Statistik der unehelichen Geburten" — von einem Geistlichen der Kurmark S. 98 ff. und über die „Prostitution" in England S. 146.

2) Vgl. Dr. Wichern „Mittheilungen aus den amtlichen Berichten über die preuß. Straf- und Gefängnißanstalten". Berlin, 1861.

findet sich in dieser Religions- und Kirchenstatistik wenig oder gar nichts. Es handelt sich bei Zeller lediglich um eine numerische Zusammenstellung der Daten in Betreff des evangelischen Deutschlands im Jahre 1862, veranlaßt durch die Eisenacher Kirchenconferenz, ähnlich wie es sich bei Busch um eine derartige Constatirung des Standes der evang.-luth. Kirche Rußlands handelt. Hirschfeld hingegen hat für Preußen das betreffende statistische Material gesammelt, und in Anknüpfung an dasselbe eine kurze Darstellung der geschichtlichen und rechtlichen Entwickelung der Preußischen Religionsverfassung zu geben gesucht [1]). Eine theologisch wissenschaftliche Beleuchtung und Verwerthung des gesammten moralstatistischen Materials fehlt aber noch gänzlich, wenngleich die feinen Bemerkungen, die sich im Anschluß an das schon von mir genannte, anregende Buch von A. Wagner in der Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche finden, nicht ohne Bedeutung sind. Ich kann dem geehrten Verfasser (Dr. Franck) nur zustimmen, ja finde in seinen Worten eine directe Bestätigung für meine oben in Betreff einer Socialethik geäußerten Wünsche, wenn er sagt: „die ethischen Processe innerhalb gewisser organisch verbundener Menschengruppen verlaufen, nachdem einmal die ethischen Factoren eine dem Organismus habituelle Wirksamkeit erreicht haben, keineswegs willkürlich, sondern gestalten und vollenden sich einem inneren Gesetze gemäß, dessen Erscheinung eben die von der Statistik beobachtete Regelmäßigkeit gewisser Handlungen ist. Das dünkt uns für die theologische Erkenntniß von hoher Wichtigkeit gegenüber jener einseitigen Auffassung, jener mechanischen Zersplitterung des Menschenwesens, da man jedwedes Individuum abgelöst von dem

1) Vgl. Dr. G. Zeller: Zur kirchl. Statistik des evang. Deutschlands im Jahre 1862. Stuttgart 1865. — Georg v. Hirschfeld: Religionsstatistik der preuß. Monarchie. Arnsberg, 1866; — und E. H. Busch: Materialien zur Geschichte und Statistik des Kirchen- und Schulwesens der evang.-luth. Gemeinden in Rußland. Petersburg, 1862, mit 2 Karten in Farbendruck. Dazu, so eben erschienen, 2 Bände „Ergänzungen." 1867.

größeren und kleineren Organismus, dessen Theil es ist, ethisch auf sich selbst stellt, als finge eben jedes für sich von vorne an, während es doch vom Anfange seiner Existenz an mit allen Fasern seines geschichtlich gewordenen Lebens, des ethischen nicht minder wie des physischen, dem geschichtlich gewordenen Leben des Ganzen eingepflanzt, damit verwachsen und daraus entsprossen ist. Wir danken es der Statistik, daß sie an ihrem Theile uns Thatsachen an die Hand giebt, an denen jener selbstherrliche Wahn des beliebigen Machenkönnens auch hier zu Schanden wird [1])."

Aber verkennen dürfen wir doch nicht, daß wir uns hier in mannigfacher Beziehung auf einen abschüssigen, für den, der nicht sichere Tritte zu thun vermag, gefahrdrohenden Boden begeben. Erstens kann es leicht geschehen, daß man dem eigenthümlichen Character theologischer Wissenschaft durch solch eine Coalition mit der Statistik und ihrer Methode zu nahe tritt, sich selbst in seinem Princip untreu wird. Sodann aber ist die Gefahr der Ungründlichkeit, des Dilettantismus eine sehr große, wenn man aus einer fremden Wissenschaft so zu sagen apologetische Hilfstruppen herbeizieht. Endlich aber scheint es unmöglich, ohne grobe Veräußerlichung und handgreifliche Verflachung die in der Gesinnung des Menschen wurzelnde Sphäre der Sittlichkeit nach numerisch bestimmbaren in der Außenwelt hervortretenden Thatsachen messen und daraus irgend einen erklecklichen Erfolg für eine wissenschaftliche Ethik oder das Verständniß der sittlichen Bewegungsgesetze gewinnen zu wollen.

Den letzteern Punkt anlangend wird selbst von den begeistertsten Moralstatistikern zugestanden, daß einerseits das Material noch sehr unvollständig vorliegt, andrerseits der Schluß von den gruppirten Massenbeobachtungen auf den sittlichen Werth der Gemeinschaft ein höchst precärer ist. Ich führe nur Quételet, Wagner und Wappäus als Zeugen an. Quételet sagt in seinen lettres sur la théorie

1) Erlanger Zeitschrift f. Prot. und K. 1865. H. 4. S. 230 f.

des probabilités [1]): „La moralité d'un peuple n'est pas une chose qu'on puisse apréciер directement; on ne peut en juger que par ces effets. Or la moralité se constate par des actions bonnes et mauvaises; et jusqu'à présent pour estimer la moralité d'un peuple on s'en est tenu généralement à l'examen des mauvaises actions; encore, parmi celles-ci, on n'a pris en consideration que celles, qui etaient frappées par les lois." Er führt sodann weiter aus, wie selbst von den constatirten Verbrechen (z. B. gegen Eigenthum) kaum ein Drittel derselben auf bestimmte Verbrecher zurückgeführt werden konnten, bei Verbrechen gegen Personen kaum die Hälfte; endlich, wie der Begriff des Verbrechens ein sehr vager und sowohl Gesetzgebung als Justiz in verschiedenen Ländern sehr verschieden seien und so die Resultate unvergleichbar werden [2]). — „Nur Quantität, nicht Qualität der Handlungen" — sagt Wagner [3]) — „lassen sich statistisch bestimmen." Allerdings soll die „Mengenbestimmung, indem wir die Mengen in Relation zu einander bringen, von selbst zu einer Qualitätsbestimmung der einen verglichenen Menge" werden, z. B. wenn wir „die gegebene Bevölkerung oder Altersclasse mit der gegebenen Anzahl aller oder bestimmter Verbrechen vergleichen." Das Material für diesen Zweck der Qualitätsbestimmung schlußberechtigend zu gruppiren sei gerade die Aufgabe. Allein „eine Statistik der Motive" bei den

1) Vgl. a. a. O. p. 318. 326. 334 und syst. social p. 75 ff.: La statistique morale est encore à son enfance; elle a recueilli très-peu de faits qui appartiennent exclusivement à son domaine. Je n'en connais guère qu'une série qui soit dans les conditions indiquées précédement, c'est celle qui est relative aux mariages.

2) Vgl. Quételet systeme social p. 81: D'abord est on bien d'accord sur ce qu'il faut entendre par crime? Evidemment non. Ce qui est puni chez un peuple, ne l'est pas chez un second; ce qui est réprimé à une époque, est toléré à une autre. p. 84: Non seulement les faits ne sont pas rigoureusement comparables, mais ils sont même incomplets. Cf. p. 319 die dahineinschlagenden treffenden Citate aus Pascal: Pensées II, p. 99.

3) Vgl. Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen Handlungen. Bd. I, S. 10.

Handlungen, die von größtem Interesse wäre, entzieht sich, wie Wagner selbst zugesteht, leider meist der Aufnahme. Wir stimmen diesem gelehrten Fachmann ganz bei, wenn er — in seiner Anzeige des großen Guerry'schen Werkes [1]) — seine Meinung dahin äußert: „es sei immer ein etwas roh es Verfahren, die moralische Qualität einer gegebenen Anzahl von Menschen aus unsern Beobachtungen über die Zahl der Verbrecher, der Selbstmörder, der unehelich Gebärenden, der Unterrichteten 2c. zu bestimmen, wo doch die Kategorien mangelhaft sind und nicht genau homogene Größen summirt werden und sogar die Zahlen der Fälle nicht einmal genau richtig sind; auch fehle es an den Mitteln, eine psychologisch genügende qualitative Analyse der Handlungen anzustellen." Diese besonnene Aeußerung möchten wir den phrasenhaften Hyperbeln eines Kolb entgegenstellen, welcher ohne allen Beweis behauptet, die Statistik breite sich „über alle Phänomene des physischen, moralischen und intellectuellen Lebens aus; sie umfasse das ganze Wirken und Sein aller Classen und Völker und Nationen; sie dringe in Tiefen, welche der menschlichen Berechnung vor Kurzem noch dermaßen unnahbar erschienen, daß man Jeden, der ein Vordringen in diese Gebiete behauptet hätte, für wahnsinnig erklärt haben würde [2])." Wenn in diesen Behauptungen ein Sinn liegt, so dürfte derselbe von einem Wahn schwer zu unterscheiden sein, der dem Verfasser vielleicht „beglückend" erschien. In Wirklichkeit aber steht es so, wie auch Wappäus ehrlich zugesteht, daß die sogenannte „Sittenstatistik" bisher entweder nur oberflächlich von den Statistikern

1) Vgl. Tüb. Zeitschr. für Staatswissenschaft. Jahrg. 1865. Heft 2, S. 274. — S. 276: „Bis jetzt, so gesteht Wagner daselbst in fast zu bescheidener Weise, war es nur möglich die Handlungen negativer Sittlichkeit zum Untersuchungsgebiet zu machen." Wir erinnern dagegen an Dufau's Traité de statistique (namentlich die Beilage 1: Lettres sur la charité etc. und tableau complet des oeuvres d'associations, établissements, consacrés au soulagement des classes pauvres; und Legoyt la France et l'Etranger p. 549 ff. 621 ff.)

2) Vgl. J. Fr. Kolb: Handbuch der vergleichenden Statistik. 4. Aufl. 1865. In dem Anhange: „zur Philosophie der Statistik" p. 548.

behandelt oder auch grundsätzlich von der Statistik ausgeschlossen wurde, weil man es „für unmöglich erklärte, Kundgebungen des Geistes und der Leidenschaft dem Calcül zu unterwerfen." Selbst die Criminalstatistik, meint Wappäus, liefere bisher „wenig brauchbares Material" und leide durch den „schwankenden Begriff des Verbrechens [1])." Dennoch glaubt derselbe daran festhalten zu können, daß „auch schon die bisherigen Leistungen der Moralstatistik für die Zukunft einen hervorragenden Platz in der allgemeinen vergleichenden Statistik verbürgen."

Auch für den Ethiker sind sie, trotz jener hervorgehobenen und von den Fachmännern anerkannten Mängel, von großem Werth, wenn man sie nur richtig benutzt. Es kommt dabei weder auf Messung der sittlichen Würdigkeit oder Unwürdigkeit einer bestimmten Volksgemeinschaft an [2]), noch auch darf man sich den Rückschluß auf die Schuld und Verantwortlichkeit der Einzelindividuen erlauben. Vielmehr handelt es sich lediglich um Constatirung der allgemeinen Gesetze sittlichen Causalzusammenhangs innerhalb eines größeren, sittlichen Collectivkörpers. Um diese zu erforschen oder die als Voraussetzung angenommenen empirisch zu constatiren, dazu ist eine Menge beobachteter sittlicher Thatsachen von großer Wichtigkeit [3]). Denn die nach außen tretende Handlung ist, wie die sicht- und schmeckbare Frucht des Baumes, nicht von außen herbeigebracht, sondern Resultat eines inneren Wachsthums, einer Bewegung, so daß wir die Eigenthümlichkeit treibender Impulse aus den Früchten zu entnehmen vermögen (Matth. 12, 38 f.; 7, 16 f.; Luc. 6, 43). Außerdem soll ja

1) Vgl. darüber auch die Verhandlungen des internationalen statist. Congr. zu Paris. Compte rendu p. 38 ff. bei Wappäus: Bevölkerungsstatistik Bd. II, S. 417 und S. 408.

2) Gegen Lotze: Mikrokosmos Bd. III, S. 78.

3) Vgl. Quételet: Systeme social p. 75: Si l'homme ne se manifestait pas par ses actions, il serait impossible de le juger. Comment, sans l'avoir vu agir, pourrai on assurer qu'il est bon, généreux, plein de courage. Nach dem Grundsatz: les effets sont proportionels aux causes stellt Quételet in Betreff der sittlichen Beurtheilung des Menschen die Behauptung auf: Ce sera donc par ses actions qu'il faudra le juger.

der theologische Ethiker jene Daten nicht als die Quelle und das Fundament seiner sittlichen Weltanschauung betrachten, sondern lediglich als ein Mittel der Controle und des empirischen Nachweises des anderweitig schon Feststehenden. Dann wird er auch vor der Gefahr krankhafter und nebuloser Vermischung beider Gebiete — des theologischen und statistischen — bewahrt bleiben.

Ich halte viel von sauberen Grenzen, wie in der Begriffs- und Objectsbestimmung der Wissenschaften, so in ihrer methodischen Durchführung. Dem Theologen namentlich wird so häufig die Naturwissenschaft, wenn er ihre Resultate für die Theologie verwenden oder mit ihr combiniren will, zu einem Rohrstab Aegypten. Wer will dem „Timeo Danaos" hier die Berechtigung abstreiten. Nie darf die Theologie ihre Resultate irgendwie abhängig machen von dem Gelingen und Mißlingen naturwissenschaftlicher Untersuchungen. Das hemmt die Freiheit wissenschaftlicher Forschung auf beiden Gebieten. Die mit reinlichen Grenzen zusammenhängende Bescheidung, wenn man will — Vornirtheit in denselben, schafft klaren Besitz und vermeidet unnützen, meist auf Mißverstand hinauslaufenden Streit. Darum kann es mir schlechterdings nicht in den Sinn kommen, die Theologie in irgend welche Abhängigkeit von der Statistik zu setzen oder gar die Statistik von theologischen Principien aus zu meistern. Mir liegt lediglich daran, das in theologischer Weise der Argumentation vielleicht längst schon Bekannte, biblisch und kirchlich, historisch und innerlich Constatirte, von einer anderen Seite zu beleuchten und dadurch möglicher Weise beiden Theilen einen Dienst zu leisten. Den statistischen Fachmännern kann es nur förderlich sein, wenn sie an genauere Begriffsbestimmung und Begrenzung der ethischen Kategorien, mit welchen sie bei ihren Zahlengruppirungen und Inductionsschlüssen oft leichtfertig umgehen, gemahnt werden. Dem Theologen aber ist es eine gute Zucht und Schule, wenn er sich an exacte, präcise und meßbare Bestimmungen gewöhnen und Thatsachen reden lassen muß.

Dazu kommt, daß die Statistik, wie ich glaube, gar keine gesonderte Wissenschaft für sich ist, sondern nachgerade nur als eine

methodologische Hülfswissenschaft bezeichnet werden kann [1]), die auf den verschiedensten Gebieten scientifischer Forschung, sei es in erster Linie oder in subsidiärer Weise, z. B. zur Controle für deductive Operationen und Speculationen, ihre Stelle finden kann und zum großen Theil schon gefunden hat. Daß die Meteorologie durchgehends auf numerischer Beobachtung ruht, ist bekannt. Wir brauchen Namen wie Quételet und Dove nur zu nennen. Daß die Medicin, insbesondere die gerichtliche, sich dieses Hülfsmittels zur genaueren Constatirung der Thatsachen, der Krankheitsbewegung ꝛc. bedient, erscheint vollkommen berechtigt. Es wird genügen an Namen wie Louis, Casper, Boudin, Marc d'Espine, Malgaigne, Oesterlen, Gavarret, Esquirol, Villermé, Des Etangs u. A. zu erinnern. Selbst die Physiologie, z. B. in ihren neueren Arbeiten über Schädelbildung und Gehirn, ein Huschke, v. Baer, R. Wagner, H. Welcker, Weisbach, Blosfeld in Deutschland, ein Huxley und Hamilton in England, ein Longet, Parchappe, Sappey in Frankreich u. A. m. benutzten statistische Zusammenstellungen über Hirngewicht und Schädelumfang als Basis ihrer wissenschaftlichen Argumentation [2]). Die Geschichtskunde, die Philologie, ja selbst die empirische Psychologie ist auf Zahlenberechnung zurückgegangen. Man

1) Wie das neuerdings, so viel mir bekannt, am entschiedensten durch Rümelin geschehen ist, in dem genannten geistvollen Aufsatze „zur Theorie der Statistik." Vgl. Tüb. Zeitschr. für die ges. Staatswiss. 1863, S. 694; nur daß er mit Unrecht dieselbe auf die „Erfahrungswissenschaften vom Menschen" beschränkt wissen will. Vgl. dagegen Wagner: Artikel „Statistik" a. a. O. S. 56 ff.

2) So heben z. B. Edwards (caractères physiologiques des races humaines) und Dufau (Traité de stat. p. 100) die Wichtigkeit comparativ statist. Untersuchung in Betreff der caractères physiques der einzelnen Racen und Menschengruppen (Gehirn, Gesichtsbildung, Hautfarbe, Haare) hervor, „pour éclairer les mystères du melange des races." — Noch neuerdings findet sich in dem „Archiv für Anthropologie," Zeitschr. für Naturgesch. und Urgesch. des Menschen. Jahrg. 1867. Heft II. uns III. eine eingehende Abhandl. von Dr. Weisbach über die „Gewichtsverhältnisse der Gehirne österreich. Völker", die sich zum Theil an Engels dahineinschlagende Berechnungen anschließt.

hat im Interesse der Völkerpsychologie eine Sprachstatistik verlangt, um die Bewegung der Nationalitäten zu messen und zu präcisiren [1]). Die innere Mission, so weit sie sich „zum Range einer Wissenschaft" hinaufzuarbeiten sucht oder doch wenigstens ihre practische Thätigkeit wissenschaftlich zu ordnen und zu motiviren bestrebt ist, bedient sich, wie wir sahen, dazu auch der statistischen Forschung. Warum soll die sogen. Staatswissenschaft allein die Zahl, die „numerische Methode" für sich gepachtet haben?

Freilich droht dem Dilettanten die Gefahr der Pfuscherei oder „der staatswirthschaftlichen Feuerwerkerei [2])." Schon Süßmilch hat davor gewarnt, indem er auf die „Fladdergeister" hinweist, die, „wie der Hund aus dem Nilus" aus allerlei Wissenschaften etwas „erschnappet" und „durch eine unreife Lesung guter und schädlicher Schriften ihren Kopf mit Wind angefüllet und dabei dreiste genug sind, daß sie dabei stolziren und wohl gar Schriftsteller zu werden sich unterfangen. Mit solchen Schmetterlingen ist die Luft heutigen Tages ganz angefüllet [3])." So wies neuerdings Lord Stanley [4]) in eindringlichster Weise auf die schlimmen Folgen ungenauer statistischer Methodik hin, auf die Annahme zu enger Berechnungsbasen, auf voreilige Schlußfolgerungen durch Vergleichung incommensurabler Größen [1]), auf die oft naheliegende Verwechselung des propter hoc und post hoc ꝛc. Wagner führt als Motto vor seiner eingehenden principiellen Untersuchung über das Wesen des „Gesetzes" ein warnendes Mahnwort eines berühmten Statistikers an [2]), nach welchem die großen Zahlen, mit denen in der Statistik operirt wird, als die eigentlichen „Blenden" derselben bezeichnet werden. Mit dem bloßen „Andachtsschauder" (Lotze) gegenüber den, Millionen umschlingenden Zahlentabellen wird keine Wissenschaft gefördert. „Nur dem Kundigen öffnet die sonst stumme Zahl den Mund, wie Bileams Eselin nur dem Propheten vernehmlich war [3])." Wie viele lassen sich in diesem Gebiete durch den Schein täuschen, verfahren kritiklos, imponiren durch — häufig incorrecte, häufig schief angewandte und gruppirte — Zahlen und sind durch dieselben keineswegs — wie Lord Stanley meint (s. o.) — „vor Uebertreibungen geschützt." Man will oft mit Zahlen „Knall- und Glanz-Effecte" (Engel) hervorbringen und die eigentliche Wahrheit verdunkeln. Es ist durchaus nicht der Fall, daß die statistische Methode ohne weiteres jegliche Discussion endige und zu unbedingter Gewißheit führe [4]). Vielmehr ist es unbestreitbar richtig, was warnend ein Re-

1) Vgl. Rich. Böckh's interessante Abhandlung: „Die statistische Bedeutung der Volkssprache als Kennzeichen der Nationalität" — in der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, 1866 IV. 3. S. 259 f. Die Sprachstatistik wird hier in gewissem Sinne (p. 263) für wichtiger erachtet als die Religionsstatistik, weil „das religiöse Bekenntniß nicht so sehr der getreue Ausdruck des gemeinsamen religiösen Bewußtseins aller demselben Angehörigen enthält, wie uns die Sprache den Ausdruck der Denkform jeder Nation gewährt." Hierher gehört auch A. Wagner's oben berührte neueste Abhandlung in den Preuß. Jahrbb. 1867. V. S. 540, in welcher der Verf. unter dem Titel: „Die Entwickelung der europäischen Staatsterritorien und das Nationalitätsprincip", eine „Studie im Gebiete der vergleichenden Annexions- und Nationalitätsstatistik" veröffentlicht hat.

2) Vgl. Dr. Engel: Das statistische Seminar des k. preuß. statist. Büreaus in Berlin. 1864, S. 9.

3) Vgl. P. Süßmilch: Göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschl. Geschlechts. Zweite Aufl. Bd. I cap. XIV. § 281. Auf die obige Stelle weist auch hin Wappaeus Bevölkerungsstatistik. Leipzig, 1859. Bd. I. S. 67.

4) Vgl. den Bericht über seine interessante Rede: „von dem Werth und Gebrauch der Statistik" in der Zeitschr. des statist. Bureaus in Berlin. 1865. S. 237.

1) Vgl. Quetelet's ernste Warnung in seinen: Lettres sur la Theorie des probabilités. Brux, 1846. p. 329: Assez souvent, dans les ouvrages statistiques, on compare entre elles des choses qui ne sont pas comparables; on peut arriver ainsi aux résultats les plus absurdes. (z. B. man könnte daraus, daß in Paris in einer bestimmten Straße, wo 300 Menschen wohnen, keiner im Laufe eines Jahres gestorben, auf die Unsterblichkeit der Glücklichen schließen, denen es gelingt, dort ihr Domicil aufzuschlagen; in der Nebenstraße wird man vielleicht zurückschaudern vor der maaßlosen Sterblichkeit, weil grade im letzten Jahre unter Zwanzigen zwei gestorben sind!)

2) Vgl. Wagner Gesetzmäßigkeit ꝛc. I, S. 63.

3) Vgl. Rümelin: zur Theorie der Statistik. Tüb. Zeitschr. für die gesammte Staatsw. 1863. S. 680.

4) Vgl. Dufau: de la méthode d'observation dans son application

censent der Wagner'schen Schrift hervorhebt, daß „namentlich die ersten Forscher auf einem bisher noch unbekannten Gebiete der Wissenschaft nur zu geneigt seien, nur dem schönen und begeisternden Impulse der Freude über die von ihnen der Wissenschaft (vermeintlich!) neu gewonnenen Spuren sich hingebend, zu weit gehende oder doch nicht hinreichend erwiesene Schlüsse zu ziehen [1])."

Dennoch wird zugestanden werden müssen (wie auch Stanley in der obigen Rede thut), daß „eine jede Person, welche die gute Eigenschaft des Beobachtens besitzt, gewissermaßen Statistiker" sei. Und daß die „Methode der Beobachtung" auf das Gebiet des socialen Lebens auch in seinen sittlichen Beziehungen angewandt werden kann und muß, haben wir gesehen. Dadurch ist der Statistik ein universell wissenschaftlicher Charakter gesichert und die Statistiker selbst gestehen zu, daß es nicht ihre Aufgabe sein kann, „die Gesetzmäßigkeit der willkürlichen menschlichen Handlungen" in ihrer unläugbaren Beziehung zu jener Frage der Freiheit und Nothwendigkeit eingehender zu behandeln. Das sei „die Sache der Ethiker und Philosophen [2])." Es gewinnt auch factisch die Statistik mehr und mehr an Popularität und Terrain. „Daß jedoch dieselbe das Gemeingut aller sei, daß hier jeder die dargestellten Thatsachen mit der Empfindung aufnehmen sollte, hier sei das höhere Ganze, in dem sein Ich als ein kleinstes und doch ein unentbehrliches enthalten ist, — wie weit sind wir noch von solcher Erkenntniß [3])."

aux sciences morales et politiques Paris 1866 p. 337: La méthode expérimentale — par des inductions des faits — mène à la certitude et à la verité, la méthode dialectique au doute et à l'erreur; celle-là termine la discussion, celle-ci la rend interminable. Dieser gewagten Behauptung gegenüber bleibt immerhin zu berücksichtigen, was M. Leplay, ein eifriger Gegner der statistischen Methode, in seiner Schrift: Les ouvriers en Europe Par. 1855 (bei Dufau a. a. O. S. 73) hervorhebt: „On a souvent fait rémarquer avec raison que l'art de grouper des chiffres permettra de démontrer avec un certain degré de vraisemblance toute conclusion établie a priori".

1) Vgl. Zeitschr. des k. preuß. statist. Bureaus. 1865 Nr. 2. S. 39 f.

2) So Wagner Gesetzmäßigkeit I, S. 48.

3) Vgl. Zeitschr. für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft in der oben genannten Abhandlung. 1866 p. 260.

„Die Statistik ist jedem offen" — meint Oesterlen [1]) — „der Lust und Eifer dazu hat; wer seine gesunden fünf Sinne hat und die vier ersten Species der Arithmetik versteht (?), der kann auch — medicinischer oder „Moral-" Statistiker werden und des Werthvollen genug finden. Nur wolle der Anfänger um des Himmels willen nicht gleich ein Buch darüber schreiben, sondern thue dies Alles erst zu seiner Uebung und Belehrung [1])."

Solch ein Wort eines gewiegten Fachmannes ist im Stande einerseits den Muth aber andrerseits auch die Verzagtheit dessen zu erhöhen, der ob er gleich ein Laie auf diesem Gebiete ist, die Moralstatistik in ihrer Beziehung zur christlichen Sittenlehre zum Gegenstande seiner Untersuchung machen und den Versuch wagen will, auf statistischer Grundlage eine Socialethik, gleichsam als ein Seiten- oder Gegenstück zu Quételet's, des eminenten Forschers, Socialphysik, zu entwerfen. Muth könnte es einem machen, wenn wirklich bloß die vier Species und gewissenhafte Beobachtung als Voraussetzung statistischer Berechnung und Schlußfolgerung gefordert würden; — verzagt wird man, wenn einem jene Schlußwarnung Oesterlens ans Gewissen schlägt und man überzeugt ist, daß es sich hier nicht bloß um „politische", sondern in der That um „göttliche Arithmetik" (Wagner) handelt.

Ich darf aber ohne Anmaßung behaupten, daß ich nicht flüchtig die betreffenden Gebiete studirt. Jedenfalls wird der Statistiker von Fach sich nicht über das tiefe, ja ich kann sagen heiße und glühende Interesse zu beklagen haben, welches in vorliegendem Falle der Theologe an jener „Wissenschaft" genommen. „Soll denn

1) Oesterlen a. a. O. S. 15.

2) Vgl. auch die Warnung Dr. Engel's in der gen. Schrift: „Das statistische Seminar des k. preuß. statist. Büreaus in Berlin" 1864; bes. S. 8: „Niemand unterfängt sich, den Riß zu einem Hause zu machen, der es nicht gelernt hat; es dürfte aber sehr wenige Literaten, Publicisten ꝛc. geben, die nicht sofort bereit wären, über volkswirthschaftliche und statistische Gegenstände zu schreiben und zu discutiren, auch ohne daß sie sich mit den Vorstudien hierfür vertraut gemacht haben."

ein Theologe" — ruft der alte ehrliche Süßmilch in edler Entrüstung [1]) — „nicht wissen, was um ihn herum in der Welt geschieht? Kann es mir übel gedeutet werden, daß ich in der Moral einige neue Bewegungsgründe zu entdecken gesucht habe? Allen hämischen, neidischen und stolzen Gemüthern aber (die da sagen, ich sei zu weit gegangen, — weiter, als es „„einem Theologen anständig"" —) muß ich rund heraus erklären, daß ich ihr Urtheil mit aller verdienten Geringschätzigkeit anhören werde und daß es mir sehr lieb sein würde, wenn sie meine Schrift ungelesen ließen."

Ich will hoffen, daß mein „Versuch einer Socialethik", welcher, so Gott will, bald in den Händen der Leser dieser Zeitschrift sein wird, die allgemeinen Wahrheiten, die ich hier nur angedeutet, im Einzelnen durchführen und überzeugungskräftig darthun werde. Dessen bin ich auch im Laufe dieser Forschungen von neuem gewiß geworden, daß die den wirklichen Thatsachen Rechnung tragende Philosophie, von der Baco sagt, daß sie gründlich studirt, nicht von Gott weg-, sondern zu ihm hinführe, in ihrer Einheit mit der biblischen Wahrheit sich documentiren wird, die allein das Welträthsel zu lösen im Stande ist. Auch den statistischen Daten gegenüber gilt für den Christen und Theologen der goldene Spruch: „Alles ist Euer!"

1) Vgl. Göttliche Ordnung. 4. Aufl. 1775. I. S. XI. f.

II.

Die 33. Livländische Provinzial-Synode,

gehalten

in Walk, vom 17.—22. August 1867.

Seitdem das Synodal-Institut sich bei uns eingebürgert hat, haben die Synoden von Jahr zu Jahr an Bedeutung gewonnen, und bezeichnen in gewissem Maße die Abschnitte in der Entwickelung unseres kirchlichen Lebens. Das gilt auch von der diesjährigen livländischen Synode. Denn was die Kirche leidet und arbeitet, warum sie betet und kämpft, wofür sie lobt und dankt, — das Alles bietet sich ungesucht der Synode dar als Gegenstand brüderlicher Besprechung und Berathung. Und wiederum, was auf der Synode unter gemeinsamem Gebet, im Geiste brüderlicher Liebe besprochen und berathen wird, das belebt und befruchtet nicht nur Herz und Sinn des einzelnen Pastors, sondern theilt sich durch dessen Arbeit an seiner Gemeinde auch dieser mit, und wird dadurch von Einfluß und Bedeutung für die Entwickelung und Ausgestaltung des kirchlichen Lebens in unserem Lande. Eben darum kann kein livländischer Pastor sich von der Synode, zu deren Besuch ihn außerdem das Kirchengesetz verpflichtet, ferne halten, ohne daß seine amtliche Thätigkeit dadurch leide und verkümmere.

Je ernster sich aber die Zeiten für die livländische lutherische Kirche gestalten, je mehr sie Veranlassung hat, mit dem Apostel Paulus zu sprechen: „es ist böse Zeit!" — desto weniger kann sie der synodalen Zusammenkünfte ihrer Pastoren entbehren, desto mehr macht sich bei diesen das Bedürfniß der gegenseitigen Berathung,

Tröstung und Stärkung geltend, und es ist immerhin ein gutes Zeichen daß die Synoden zahlreich besucht sind. Auch von der diesjährigen Synode darf das behauptet werden. Es waren 77 Pastoren und 6 Candidaten des livländischen Ministeriums anwesend, und 7 auswärtige Pastore, die zum Theil aus Kurland und Oesel, zum Theil aber auch aus weiter Ferne, aus St. Petersburg und sogar aus Bessarabien kommend, sich als liebe Gäste eingefunden hatten. Außerdem hatten die Synodalen in diesem Jahr die Freude, den Präses des livländischen Consistoriums, Landrath v. Stryk, in ihrer Mitte begrüßen zu dürfen, der nicht nur dem Eröffnungsgottesdienst, sondern auch mehreren Sitzungen der Synode beiwohnte.

Am 17. August Morgens versammelten sich die Synodalen im neuerbauten, sehr geräumigen Stadtsaal, den die Stadt in entgegenkommender Weise der Synode für ihre Sitzungen bewilligt hatte. Von dort begaben sie sich um 11 Uhr, geführt vom General-Superintendenten Dr. Christiani, zum Gottesdienst in die, von einer zahlreichen Gemeinde besetzte Stadtkirche. Feierlich klangen die vollen schönen Accorde der neuen Orgel durch den weiten Kirchenraum, bis die Synodalen die für sie bestimmten Plätze eingenommen hatten, und der Synodalgottesdienst mit dem Liede: „Ein feste Burg ist unser Gott", seinen Anfang nahm. Nach Beendigung des zweiten Verses begrüßte Propst Hasselblatt von Kambi die Synodalen und die Gemeinde vom Altar aus mit einer Ansprache, in welcher er auf Grund von Hosea 14, 3—6 sie aufforderte und mahnte, sich treiben zu lassen zu jenem demüthigen Bekenntniß der eigenen Sünde, und zu jener herzlichen Bitte um Gnade, die ihren ergreifenden Ausdruck gefunden habe in den Worten des Propheten: „Vergib uns alle Sünde und thue uns wohl, so wollen wir opfern die Farren unserer Lippen." Auch bei uns müsse es heißen, wie dort bei Israel: „Assur soll uns nicht helfen, und wollen nicht mehr auf Rossen reiten, und nicht mehr sagen zu den Werken unserer Hände: ihr seid unser Gott, sondern laß die Waisen Gnade bei dir finden." Dann, und nur dann dürfen wir uns getrösten der Gnadenverheißungen

unseres Gottes, der durch den Mund seines Propheten spricht: „Ich will ihr Abtreten wieder heilen, gern will ich sie lieben, dann soll mein Zorn sich von ihnen wenden. Ich will Israel wie ein Thau sein, daß er soll blühen, wie eine Rose, und seine Wurzeln sollen ausschlagen wie Libanon." Es war nicht zu verkennen, daß der vorliegende Text gewählt war mit specieller Beziehung auf die gegenwärtige Lage der livländischen lutherischen Kirche, die voraussichtlich auch auf der diesjährigen Synode einen Hauptgegenstand der Verhandlungen bilden müßte. Auch hat die Synode dieses Wort beherzigt und sich zur Buße mahnen und auf die Verheißungen des Herrn hinweisen lassen. Das beweist der Gang, den die Verhandlungen derselben nahmen, und der Geist, der in ihnen waltete. Nachdem darauf Pastor Sokolowski II. von Fennern die Liturgie mit Verlesung der Altarlection Joh. 15, 1—9 gehalten hatte, bestieg General-Superintendent Dr. Christiani die Kanzel und hielt die Synodalpredigt über 1 Petri 5, 1—11. Er wies zunächst hin auf die, in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Text stehende Gedankenreihe des Apostels im vorhergehenden Kapitel, namentlich auf 4, 7 und 4, 17—19, und stellte dann das Thema seiner Predigt: „Wie hat sich in Leidenszeiten die Gemeinde Christi zu bewähren, um der Bewahrung von Seiten des Herrn gewiß zu sein?" Im ersten Theil der Predigt beschrieb er die dreifache Bewährung, die von der Gemeinde Jesu Christi in Zeiten des Leidens gefordert werden müsse. Dieselbe habe sich zu erweisen: 1) in der richtigen Stellung der Prediger zu den Gemeinden und der Gemeinden zu den Predigern (v. 1—5), 2) in der Beugung unter Gottes gewaltige Hand, und im Vertrauen auf Gottes Vatersorge (v. 6. 7), und 3) in der nüchternen Wachsamkeit und im ernsten Kampf gegen das Reich der Finsterniß (v. 8. 9). Der zweite Theil der Predigt schilderte dann die göttliche Bewahrung, deren die sich bewährende Gemeinde auch mitten in der Trübsal und unter den Gerichten Gottes gewiß sein kann (v. 10. 11), denn derselbe Gott der Gnade, welcher sie zur Herrlichkeit in Christo Jesu berufen habe, werde sein Werk

auch vollenden, damit sie ein Pfeiler bleibe in seinem ewigen Tempel. Nachdem das Kirchengebet und die Schlußliturgie gehalten waren, schloß der Gottesdienst mit dem Aaronischen Segen und dem Liede: „Laß mich dein sein und bleiben." Am Nachmittage desselben Tages begannen die Sitzungen, die täglich von 9—1 Uhr und von 4—6 Uhr, oft noch später dauerten.

Wer allen Sitzungen von Anfang bis zu Ende der Synode beigewohnt hat, und in die stille Studierstube zurückgekehrt, die mannigfaltigen Eindrücke zu sichten und in sich zu einem einheitlichen Gesammtbilde zu gestalten versucht, der wird die Frage nicht umgehen können: welches war der eigenthümliche Charakter dieser Synode? welches ihre geistige Signatur? Die beinahe zweistündige Rede des Präses, mit der er die Synode eröffnete und ihre Verhandlungen einleitete, hat nach Ansicht des Referenten, der diesjährigen Synode ihren eigenthümlichen Charakter aufgeprägt, und dieselbe in die Bahn hineingelenkt, auf welcher allein es zu einer Annäherung und Verständigung der einander entgegenstehenden Ansichten kommen konnte. Selbstverständlich mußte die noch ungelöste confessionelle Frage, so wie insbesondere das rechte pastorale Verhalten in derselben, einen der wichtigsten und hauptsächlichsten Berathungsgegenstände bilden. Indem der Präses in seiner Eröffnungsrede einen Ueberblick gab über die kirchlichen Zustände unseres Landes, und über die Ereignisse des verflossenen Synodaljahres, nahm er daher auch hauptsächlich Bezug auf die oben genannte Frage. In eindringlicher Weise warnte er einerseits vor einer Unterschätzung der Sünde des vom Glauben seiner Väter abgefallenen Volkes, und andererseits vor einer Ueberschätzung des in demselben rege gewordenen Heilsverlangens. Der gegenwärtige Nothstand habe seinen eigentlichen und letzten Grund in einer allgemeinen Volkssünde, und diese könne nur gesühnt werden durch eine allgemeine Volksbuße. Davon sei aber noch wenig oder nichts zu spüren. Selbst unter denen, die über ihren oder ihrer Eltern dereinstigen Abfall seufzen und klagen, seien wohl viele Unglückliche, aber wenig Bußfertige. Das ganze Land habe daher Buße zu thun

wie Ein Mann, dann erst könne die Stunde schlagen, in welcher Gott sein Volk erlöset, während jede eigenmächtige Befriedigung des sich regenden Heilsverlangens eine Scheinbefriedigung sei, die es nicht zu energischer Buße kommen lasse. So wie die Sache jetzt stehe, könne und werde der Herr sich zu ihr nicht bekennen als zu seiner Sache. Von einer heilsamen und erweckenden Einwirkung auf die lutherischen Gemeinden sei darum wenig zu spüren. Nicht einmal der religiöse Indifferentismus der großen Masse sei überwunden worden. Dagegen mehre sich die Klage über Lockerung der kirchlichen Zucht und Ordnung, über einen Geist der ἀνομία, dem gesteuert werden müsse. Darum thue es dringend Noth, sich über das richtige pastorale Verhalten zu einigen; nie und nimmer dürfe eine zarte Gewissensfrage zu einer brennenden Kirchenfrage gemacht werden. Präses wies ferner hin auf die bekannte Arbeit des Prof. Harnack, die den rechten Weg gewiesen und in dankenswerther Weise eine allseitige Verständigung angebahnt habe. In der That hatten bereits die meisten Sprengel ihre Zustimmung ausgesprochen zu der von Professor Harnack geltend gemachten Unterscheidung einer doppelten, in der Ordination gegebenen und im Wesen des kirchlichen Amtes begründeten vocatio, nämlich einerseits der vocatio generalis, kraft deren der Amtsträger nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet ist, im Falle der Noth das Gebot der Liebe zu üben und jeden bei ihm geistlichen Rath und Trost Suchenden zu bedienen mit den Mitteln des Wortes Gottes und der Absolution, und andererseits der vocatio specialis, durch welche der Pastor gebunden ist, fremden Confessionsgenossen unbedingt die Theilnahme am Gemeindeabendmahl, und grundsätzlich die Bedienung mit der Privatcommunion, es sei denn in casu mortis, zu weigern. Im weiteren Verlauf der Synodalberathungen kam die hier angedeutete Praxis noch öfter zur Sprache, und werden auch wir weiter unten Gelegenheit finden, darauf zurückzukommen. Der Präses selbst bekannte sich auch zu den, in der besprochenen Arbeit aufgestellten Sätzen, und zwar zugleich aus praktischen Gründen, deren Ausführung im Einzelnen hier

übergangen werden kann. Er mahnte zur Geduld und zur treuen Ausdauer in der Arbeit nach innen. Als Hauptaufgabe müsse jetzt ins Auge gefaßt werden Wiederbelebung der eigenen Gemeinden, und zwar seien dabei namentlich auch die deutschen Gemeinden mehr ins Auge fassen. Bereits beim Beginn seiner Rede hatte er erinnert an die unverhältnißmäßige Größe der meisten Gemeinden, die schon längst als ein Uebel erkannt sei, ohne daß es gelingen wolle, demselben in genügender Weise Abhülfe zu schaffen, — an das äußerliche Gewohnheitschristenthum, in dem die große Masse zum Theil noch dahingehe, und auf welches das Wort seine Anwendung finde: „Du hast den Namen, daß du lebest, du bist aber todt!" — Ferner an die Umgestaltung der agrarischen, socialen und politischen Verhältnisse unseres Landes, die einen unerquicklichen Uebergangszustand mit sich gebracht habe, der zwar nicht an sich vom Uebel sei, aber doch in seinem Schooß mancherlei Gefahren berge, und namentlich sectirerischen Bewegungen Vorschub leisten könne, wie denn in der That Herrnhut sich aufs neue zu regen beginne, und seine alten Ansprüche wieder geltend machen zu wollen scheine, während von Kurland aus der Baptismus nur auf eine günstige Gelegenheit warte, um auch in Livland sein Netz auszuwerfen. Er schloß seine Rede mit der dringenden Aufforderung zur Geduld und Treue in der Arbeit nach innen. Es gelte für die Pastoren mit neuem Eifer Einkehr zu halten in ihre Studier- und Lesekammer. Nur wo sie selber dem Geiste Gottes Raum geben würden in ihren Herzen, nur wo sie unter seiner Leitung Buße thun, Zucht an sich üben und die Einigkeit im Geiste erstreben durch das Band des Friedens, nur da würden sie im Stande sein, den Gemeinden zur Buße und zum Glauben zu verhelfen, auf daß sie mit ihren Gemeinden, und diese mit ihren Pastoren durch Gottes Gnade stark werden in der Kraft seiner Stärke, Stand zu halten in den ernsten Kämpfen, die unserer Kirche gewißlich bevorstehen. Die Tage der heurigen Synode sollten darum für jeden Synodalen sein Buß- und Bettage, dann werde die Kirche eine bleibende und heilsame Frucht haben von der diesjährigen

Synode. An diese Rede knüpfte der Präses alsdann die Begrüßung der anwesenden Synodalen und der Synodalgäste, und das Gebet, der Herr wolle seinen Geist, den Geist der Demuth und der Kraft ausgießen über Pastoren und Gemeinden, und seinen Segen legen auf die Synodalberathungen.

In der ausführlichen Eröffnungsrede des Präses findet Referent den eigenthümlichen Charakter der diesjährigen Synode ausgeprägt. Er besteht in dem Bestreben, die nach außen gerichtete, und darum so verschieden geartete, nicht selten in diametral einander entgegengesetzten Richtungen sich bewegende amtliche Thätigkeit nach innen zu wenden, und in Selbstbesinnung, Selbstverleugnung, Buße und Geduld alle Kräfte zu gemeinsamer, nach innen gerichteter Arbeit zu concentriren. Wenn auch eine völlige Uebereinstimmung im Einzelnen nicht zu Wege gebracht werden konnte, so ist die Synode im Großen und Ganzen doch eingegangen auf die Richtung, die in der Rede des Präses angedeutet und vorgezeichnet war, und es ist doch wenigstens in der Hauptsache eine principielle Einigung erzielt worden. Wesentlich hat dazu beigetragen die schon oben erwähnte Arbeit des Prof. Harnack, die durch ihre gründliche wissenschaftliche Beleuchtung der Sache den Weg principieller Einigung angebahnt hatte. Es konnte ja allerdings nicht fehlen, daß gegen die in jener Arbeit vertretene Anschauung von verschiedenen Seiten auch Bedenken geltend gemacht und Widerspruch erhoben wurde. Um so mehr hatte die Synode Grund, sich der persönlichen Anwesenheit des wieder in den Dienst der livländischen Kirche zurückgekehrten Verfassers jener Arbeit zu freuen, der dadurch selbst in mündlicher Rede seine Anschauungen zu vertreten und zu rechtfertigen im Stande war. Da die Arbeit zunächst nicht als Vorlage für die Synode bestimmt war, und daher viele Synodalen nur im allgemeinen von ihr Kenntniß erhalten hatten, wurde der Wunsch laut, dieselbe genauer und namentlich im Zusammenhange kennen zu lernen. Der Verfasser entsprach diesem Wunsche dadurch, daß er in einer freien Abendstunde seine ganze umfangreiche Arbeit in extenso vortrug, wofür ihm gewiß die Synodalen

zu um so größerem Dank verpflichtet sind, da alle übrigen, diese Frage behandelnden Vorträge mehr oder weniger auf jene Arbeit Bezug nahmen. Namentlich von drei Seiten her wurde Widerspruch erhoben gegen die von Prof. Harnack vertretene Ansicht.

Zunächst versuchte Pastor Hörschelmann von Fellin in einem Vortrage: „Ueber die Bedeutung des Abendmahls für das christliche Heilsbedürfniß" im Gegensatz zu der von Prof. Harnack geltend gemachten Auffassung des Abendmahls, als eines für den einzelnen Christen nicht unbedingt heilsnothwendigen Gnadenmittels, exegetisch und dogmatisch den Nachweis zu führen, daß das Abendmahl allerdings unbedingt nothwendig sei zum Heil des Sünders, und ohne Schaden für die Seele nur dann entbehrt werden könne, wenn eine physische Unmöglichkeit des Genusses vorhanden sei. Anknüpfend an die gegenwärtige kirchliche Situation, welche ihm die praktische Veranlassung zur Behandlung dieses Gegenstandes gegeben, ging er von der Frage aus, was für das Seelenheil als heilsordnungsmäßig unbedingt nothwendig und unentbehrlich anzusehen sei, und hob hervor, daß die Lebensgemeinschaft mit Gott, in der unser Heilsbedürfniß seine Befriedigung finde, solange wir im Fleische wallen, keine unmittelbare sei, sondern sich durch Vermittelung der geordneten Gnadenmittel, des Wortes und Sacraments, vollziehe. Als einzige, aber auch unentbehrliche Träger des göttlichen Heils seien sie es, die ihrem Inhalte nach das Heilsbedürfniß sowohl wecken als befriedigen, der Form nach aber uns das Heil in einer Art und Weise bieten, die den Bedürfnissen Rechnung trägt, welche sowohl in unserem natürlichen geistleiblichen Wesen, als auch in der Eigenthümlichkeit unseres gegenwärtigen Gemeinschaftsverhältnisses zu Gott begründet sind. Indem er auf die Verhältnißbestimmung des Wortes zum Sacrament einging, führte er auf Grundlage von Joh. 6 aus, daß der Unterschied nicht in dem Inhalte dessen zu suchen sei, was die beiden Gnadenmittel uns bieten, sondern darin, daß die Art und Weise der Darreichung und des Empfanges eine verschiedene, beim Sacrament leiblich vermittelte ist, daß ferner beim Wort der Empfang, beim

Sacrament nur die Wirkung des Heilsobjectes vom Glauben abhängt, daß das Wort Allen insgemein verkündigt, das Sacrament dem Einzelnen speciell angeeignet, und daß uns im Sacrament das Heil unmittelbarer vom Herrn geboten wird, als solches durch das gepredigte Wort geschieht. So kommt, obgleich dem Worte als dem erschöpfenden Zeugniß von dem Heilswerke in Wort und That, und der Grundlage des Sacraments, in gewisser Beziehung die Superiorität gebührt, in dem Sacrament die Gnadenabsicht des Herrn, uns nach der Totalität unseres Wesens in seine Lebensgemeinschaft zu versetzen, zu ihrem unzweideutigsten Ausdruck, und gibt unserem Glaubensbewußtsein das festeste Fundament. Weiter betonte er, daß das Bedürfniß, welches also befriedigt wird, in dem Maße tiefbegründet und bleibend ist, daß ein Entbehren des Sacraments unter allen Umständen, — außer im Fall physischer Unmöglichkeit, dasselbe zu erreichen, — eine wesentliche Einbuße an dem uns vom Herrn zugedachten Segen einschließt, und also der heilsordnungsmäßige Weg, — mit Ausnahme des erwähnten Falles, — nicht ohne Schuld und Schaden verlassen werden kann. Aus dieser theoretischen Erörterung wurden alsdann für das practische pastorale Verhalten die nahe liegenden Consequenzen gezogen, dahin zielend, daß das Abendmahl als ein unbedingt heilsnothwendiges Gnadenmittel einem reuigen Sünder nicht vorenthalten werden dürfe, dessen amtliche Bedienung mit dem Wort Gottes und der Absolution auch von Prof. Harnack als Liebespflicht des Pastors anerkannt worden sei. Die mit der vocatio specialis gesetzte parochiale Schranke könne kein Hinderniß sein, da der Pastor kraft seiner vocatio generalis wohl ermächtigt sei, im Nothfall auch andere gnadenhungrige Sünder an seinem Gemeindealtar zu bedienen, wie das z. B. mit den, in unsern Gemeinden lebenden Reformirten häufig genug geschehe.

Mit Pastor Hörschelmann wesentlich übereinstimmend in der Abendmahlsfrage, stellte Pastor Maurach von Oberpahlen in einem Vortrage einen andern Punkt hauptsächlich in den Vordergrund. Er schilderte die kirchliche Situation als eine kritische, sturm- und drang-

volle, über die man sich nicht täuschen dürfe; es nütze auch nicht Friede, Friede zu rufen, wo doch kein Friede sei. Er könne der Auffassung, die der Präses in seiner Eröffnungsrede ausgesprochen, nicht unbedingt beitreten. Dennoch glaube und hoffe er, daß trotz der mannigfachen, in theoretischer Begründung, wie in practischer Behandlung der Sache vorhandenen Differenzen sich eine principielle Einigkeit geltend machen lasse auf Grund des, gewiß allseitig anerkannten Fundamentalsatzes: salus animarum suprema lex esto. Dieser Satz müsse Ausgangs- und Zielpunkt alles Handelns, Leidens und Kämpfens sein. Eben darum könne er, so freudig er auch den positiven Ausführungen in der Arbeit des Prof. Harnack beistimme, den Anschauungen desselben über die kirchlichen und rechtlichen Schranken gewisser pastoraler Befugnisse nicht beipflichten.

Nicht sowohl das Recht des einzelnen Pastors, als vielmehr das allgemeine Christenrecht betonend, hielt endlich Propst Kupffer von Marienburg einen Vortrag: „Zur Einigung", in welchem er sich hauptsächlich über die Abendmahlspraxis aussprach. Aufrichtige Buße und das Bekenntniß des lutherischen Glaubens seien die unerläßlichen Forderungen, die an jeden lutherischen Abendmahlsgenossen gestellt werden müssen. Wer diese Forderungen erfüllt, der habe dadurch einen wohlbegründeten Anspruch auf das lutherische Abendmahl. Die Stellung des Pastors sei eine doppelte, einerseits durch die vocatio generalis und andererseits durch die vocatio specialis bedingte. Durch erstere sei er unmittelbar ein Diener Jesu Christi, durch letztere sei er zugleich Diener der Landeskirche und des Staates, und darum gebunden an das Kirchengesetz. Eben deswegen habe er weder Pflicht noch Recht, fremde Confessionsglieder zum lutherischen Abendmahl anzunehmen oder anzuschreiben; machen sie aber selber am lutherischen Altar ihren durch Buße und Glauben bewährten Rechtsanspruch geltend, so erwachse für ihn aus der vocatio specialis die Pflicht, das Factum in den betreffenden Kirchenbüchern zu registriren. Eine Arreption dieser Art sei weder eine unsittliche That, noch ein Mißbrauch des lutherischen Altars; denn mehr könne

und dürfe man von keinem, zum lutherischen Altar sich Nahenden fordern, als aufrichtige Buße und das Bekenntniß des lutherischen Glaubens. Und um dieser Forderungen willen stimme er der Arbeit des Prof. Harnack in soweit bei, als derselbe es dem Träger des kirchlichen Amtes auf Grund der an ihn ergangenen vocatio generalis zur Pflicht mache, jeden bei ihm geistlichen Rath und Trost suchenden Mitchristen im Falle der Noth mit dem Worte Gottes zu bedienen.

Ehe wir nun zu dem, die Diskussion des bisher besprochenen Gegenstandes einleitenden anderthalbstündigen Vortrage des Professor Harnack übergehen, in welchem er den von drei Seiten gegen seine Anschauung erhobenen Widerspruch zu beleuchten und zu widerlegen suchte, muß noch eine auf dieselbe Frage Bezug nehmende Arbeit des Pastor Stoll I. von Sissegal Erwähnung finden. Er sagte, es sei schwer in dem Gewirr der laut gewordenen Ansichten das Rechte zu treffen. Die herrschende Verwirrung aber suchte er aus innern Ursachen zu erklären, und betonte ihr gegenüber die Nothwendigkeit nüchterner Selbstprüfung und Selbstbesinnung, unter Verweisung auf die apostolische Mahnung 2 Tim. 2, 3, damit nicht Buße und Glauben auf das Fleisch abgeleitet, und so vernichtet werden.

Alle die bisher charakterisirten Arbeiten waren nicht in unmittelbarer Aufeinanderfolge, sondern gemäß der Synodalordnung nach einer durchs Loos bestimmten Reihenfolge der Sprengel zur Verlesung gekommen, so daß um deswillen die Diskussion derselben auf die beiden letzten Synodaltage hatte verschoben werden müssen. Alle bisher aufgeführten Vorträge, mit Ausnahme des von Pastor Stoll gehaltenen, standen in wesentlicher Beziehung zu den von Professor Harnack aufgestellten Sätzen; es konnte daher für die nun zu eröffnende Diskussion nur ersprießlich und wünschenswerth sein, daß derselbe in einem eingehenden Vortrage die bisher verlautbarten, mit seiner Anschauung zum Theil differirenden Ansichten einer abschließenden und zusammenfassenden Beleuchtung unterzog. Es ist uns nicht

möglich dem langen, inhaltreichen Vortrage bis ins Einzelne hinein zu folgen, nur die wesentlichsten Hauptgedanken mögen hier kurz angedeutet werden. Zunächst constatirte er die trotz mancher anderer Differenzen vorhandene Uebereinstimmung in dem Auseinanderhalten der geistlichen und der rechtlichen Seite der ganzen Angelegenheit und besonders in der Amtsfrage, in Bezug auf welche die Unterscheidung der durch die vocatio generalis und specialis bedingten zwei Seiten des Amtes allgemeine Zustimmung gefunden habe. Die zu Tage getretene Differenz sei eine dreifache; sie beziehe sich 1) auf das Verhältniß von Kirche und Kirchenthum, 2) auf die Abensmahlspraxis, und 3) auf das Recht der sich zu unsern Altären drängenden Nationalen.

In Betreff des ersten Differenzpunktes mußte eine Auseinandersetzung mit Pastor Maurach stattfinden. Professor Harnack betonte die von ihm geltend gemachte, von Pastor Maurach außer Acht gelassene Unterscheidung von Kirche und Kirchenthum, von geistlicher und rechtlich verfaßter Kirche als eine wesentliche Errungenschaft der Reformation, die nicht ohne Schaden und Gefahr für die evangelische Kirche übersehen werden könne. Die Eine evangelische rechtlich verfaßte Kirche sei ein Abstractum, von einem Handeln in ihrem Auftrage und in ihrer Vollmacht könne darum nie und nirgend die Rede sein. In concreto existire die evangelische Kirche nur in den verschiedenen verschieden verfaßten und rechtlich verschieden gestellten Landes- und Freikirchen; ihre Einheit bestehe nur geistlich in der Totalität aller um dasselbe Bekenntniß gesammelten Gläubigen. So wenig ein bestimmter Rechtsbestand zum Wesen der lutherischen Kirche gehöre, so wenig sei die Zugehörigkeit zu einer rechtlich verfaßten Landes- oder Freikirche für den einzelnen Christen wesentlich nothwendig. Wenn daher Jemand verhindert sei, in den rechtlichen Verband der lutherischen Kirche einzutreten, obgleich er innerlich und äußerlich sich zum Glauben derselben bekenne, so sei das ein Nothstand und zwar kein geringer, aber doch kein solcher, der das Seelenheil in Frage stelle. Recht und Pflicht des Pastors sei es alsdann,

einen solchen geistlich zu bedienen, nicht aber ihn gegen das bestehende Recht aufzunehmen in die rechtlich verfaßte Kirche, die menschlichen Gesetzen unterthan ist. Rechtlich würde eine solche etwaige Aufnahme durch den einzelnen Pastor eine Nullität sein und bleiben.

Betreffend den zweiten Differenzpunkt, wegen des Abendmahls, ging Professor Harnack näher ein auf die von Pastor Hörschelmann vorgetragene Arbeit. Er verwahrte sich vor allem gegen den Mißverstand, als habe er das Abendmahl für entbehrlich gehalten; er behaupte nur, daß dasselbe für das Seelenheil des Einzelnen nicht unter allen Umständen unbedingt nothwendig sei. Die gegentheilige Ansicht von der absoluten Nothwendigkeit des Sacramentsgenusses werde durch keine einzige Schriftstelle gestützt. Für den Bestand der Gemeinde Christi als solcher sei das Abendmahl allerdings unbedingt nothwendig, nicht aber auch unbedingt für den einzelnen Christen in dem Sinne, wie die Taufe und das Wort Gottes. Die heilige Schrift selbst, namentlich auch die Analogie mit dem alttestamentlichen Passahmahl führe mit Nothwendigkeit dazu, das Sacrament des Abendmahls als Gemeinde-Mahl zu fassen, nicht im Sinne einer professio publica, auch nicht als Bundes- und Brudermahl der Gemeindeglieder unter einander, sondern als dasjenige heilige Mahl des Herrn, welches den Bestand der Gemeinde Christi als solcher nährt, bedingt, erhält und verbürgt, und sie in ihre zukünftige Vollendung und Verklärung hineinbaut. Die Wirkungskräftigkeit des Abendmahls sei bedingt durch den Glauben der Kirche, als des Leibes Christi. Ohne denselben, von Spöttern oder Nichtchristen vollzogen, sei das Abendmahl nur ein todtes opus operatum, nicht aber ein lebensvolles Sacrament. Der Einzelne könne voll und ganz empfangen, was das Gemeindeabendmahl bietet, auch ohne daran Theil zu nehmen, falls er im Glauben das Verheißungswort Christi Joh. 6 ergreife. In dieser Erwägung liege einerseits ein reicher Trost, der den außerhalb der Gemeinde Stehenden, aber nach dem Gemeindeabendmahl Verlangenden, nahe gebracht und ans Herz gelegt werden müsse, und andererseits eine ernste Mahnung für die Kirche, von der

bestehenden laxeren Abendmahlspraxis zu einer strengeren sich zu erheben, nicht aber sich von der empirischen Praxis bestimmen zu lassen und diese zu verschlimmern.

Der dritte, von Propst Kupffer geltend gemachte Differenzpunkt endlich, betreffend das Recht der zu den lutherischen Altären sich Drängenden, gab Veranlassung theils zur Erinnerung daran, daß Solche gar keinen rechtlichen Anspruch, aber auch nicht einen unbedingten geistlichen auf Zulassung zu unseren Gemeindealtären zu erheben hätten, theils zum warnenden Hinweis auf den Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte, der desto mehr überhand nehmen müsse, je weniger diesem Zudrange ein Damm entgegengestellt werde. Im Uebrigen aber unterscheide sich, abgesehen von den aufgestellten Cautelen, jene empfohlene Abendmahlspraxis nicht wesentlich von der anderweitig schon zurückgewiesenen Receptionspraxis.

In diesem ausführlichen, alle geltend gemachten Differenzpunkte eingehend berücksichtigenden Vortrage waren nun die Hauptpunkte, auf die es bei der Diskussion ankam, und auf die es auch in der Praxis noch fort und fort ankommt, klar und bestimmt bezeichnet. Namentlich mußte die Unterscheidung von Kirche und Kirchenthum, von geistlicher und rechtlich verfaßter Kirche für die Beurtheilung und practische Behandlung des Conflictes von wesentlicher, durchschlagender Bedeutung werden, indem dadurch die endliche Entscheidung der Frage, die Lösung des Conflicts vom geistlichen aufs rechtliche Gebiet verlegt war, auf welchem es sich nie um unveräußerliche Heilsgüter, sondern nur um geschichtliche Güter, um den Rechtsstand der Kirche, um das historische Recht ihrer paritätischen Stellung handelt. Als eine besonders wichtige und verantwortungsvolle Aufgabe des Kirchenregiments in dieser ernsten Zeit bezeichnete Prof. Harnack die Wahrung dieses Rechtsstandes der Kirche, während autonomes Handeln innerhalb der Kirche selbst die äußere Existenz derselben überhaupt in Frage stelle. Er bat unter allen Umständen genau zu unterscheiden zwischen dem, was nothwendig und was wünschenswerth, was unerträglich und was in Geduld zu tragen sei, und wiederholte

die Mahnung, die bereits der Präses in seiner Eröffnungsrede ausgesprochen hatte, nach außen hin die Arbeit auf das Nothwendige zu beschränken, nach innen aber alle Kraft, alle Ausdauer, alle Treue zu sammeln und anzuwenden, auf daß je mehr und mehr der Geist Gottes in den Gemeinden und im Volke zur Herrschaft komme.

Zwar nicht mit directer Beziehung auf die speciell in Rede stehende Frage, hatte Oberpastor Consistorialrath Dr. Berkholz auch dieselbe Mahnung laut werden lassen in einem Vortrage: „Einige gelegentliche Gedanken zur diesjährigen Synode." In seiner originellen Weise schilderte er die Gegenwart als eine tiefbewegte Zeit, die man düster und trübe nennen könnte, wenn man nicht wüßte, wozu der Herr Sturm und Wolken kommen lasse. Auch unser Kirchenkörper habe schon manche Krankheiten überstanden, aber andere seien noch nicht überwunden. Darum dürfe die Synode nicht schließen damit, daß man alles gehen lasse, wie es eben geht, sondern jeder einzelne müsse sich klar werden darüber, was er zu thun habe. Diese Frage beantwortete er dann dahin: „man concentrire und verinnerliche sich, — fasse seine concrete Position scharf ins Auge, — hüte sich vor Principienreiterei, — lasse das Schmachten nach dem bloß Wünschenswerthen, — fixire sein Geschoß auf erreichbare Ziele" — u. s. w. Die Aufgabe das Pastors sei es, praktisch zu verwerthen, was er täglich lerne; mehr als je müsse der Pastor in unsern Tagen bemüht sein zu lernen, um aus Allem, was die Kirche im Großen und Ganzen bewegt, für seine specielle Berufsarbeit practische Resultate zu gewinnen. Namentlich wurde die Pflicht wissenschaftlichen Studiums betont als eine unerläßliche. Und diese Erinnerung war um so mehr berechtigt, als auf den letzten Synoden ausschließlich practische Zeitfragen so sehr in den Vordergrund getreten waren, und so ausschließlich Zeit und Interesse in Anspruch genommen hatten, daß für die Behandlung rein wissenschaftlicher Themata in der That kein Raum übrig blieb. Zur diesjährigen Synode war z. B. nur eine einzige wissenschaftliche Arbeit angemeldet worden, und auch die mußte aus Zeitmangel unberücksichtigt bleiben. Schließlich empfahl Ober-

pastor Berkholz die uns bewegende Frage zu localisiren; sie müsse durch pastorale Arbeit an der eigenen Gemeinde verinnerlicht werden; es gelte vor allem, die eigenen Glaubensbrüder unausgesetzt zu stärken, damit diese wie Ein Mann fest im Glauben, fest in ihrem evangelischen Bekenntniß dastehen.

Unter dem Eindruck dieser, von verschiedenen Seiten laut gewordenen Mahnung trat die Synode in die schließliche Diskussion über diese Frage ein. Wesentlich neue Gesichtspunkte machten sich dabei nicht geltend, da die Punkte, auf die es hauptsächlich ankam, bereits in den betreffenden Vorträgen zur Sprache gebracht waren. Ein durch Abstimmung zu erzielender Synodalbeschluß sollte nach Ansicht des Präses, dem die Synode vollkommen beistimmte, nicht in Aussicht genommen werden, da ein solcher Synodalbeschluß für den einzelnen in keiner Weise gesetzlich bindende Kraft habe, vielmehr nur dazu dienen könne, einen oppositionellen Gegensatz der, bei der Abstimmung etwa in der Minorität bleibenden Ansicht gegen den etwaigen Majoritätsbeschluß herbeizuführen. Das aber war wünschenswerth und nothwendig, daß dem Einzelnen durch die Discussion Gelegenheit geboten wurde, sich mit Beziehung auf die vorgetragenen Arbeiten über seine Stellung zur Sache auszusprechen. Denn das moralische Gewicht, der moralische Einfluß einer auf diese Weise sich etwa kundgebenden Einmüthigkeit der Synode konnte nicht hoch genug angeschlagen werden.

In der That trat eine wesentliche Einmüthigkeit im Verlauf der auf zwei Sitzungen sich vertheilenden Diskussion unverkennbar zu Tage. Es erhob sich keine einzige Stimme für Duldung jener „wüsten" Arreption, jenes ungeordneten Zudranges der Convertirten zu den lutherischen Altären, obgleich mehrfach und mit Recht bezweifelt wurde, daß derselbe unter allen Umständen durch den Pastor gänzlich verhindert werden könne. Daher hielten es manche für rathsam, solches Andringen durch Beobachtung einer gewissen Ordnung, durch Geltendmachung gewisser unerläßlicher Bedingungen in festen Schranken und unter beständiger Aufsicht zu halten. Andere

glaubten, in jedem Fall darin eine Gefahr für die eigenen Gemeinden zu sehen, die Gefahr der Abschwächung des confessionellen Bewußtseins, und wollten sich lieber unter den gegebenen Verhältnissen mit alleiniger Ausnahme des casus mortis auf die Bedienung mit dem Worte Gottes und der Absolution beschränken. Diese schlossen sich also ganz dem von Professor Harnack aufgestellten Satze an. Andere meinten zwar nicht in jedem Fall auf eine Bedienung auch mit dem Sacrament verzichten zu dürfen, gaben jedoch zu, daß dabei von einer Aufnahme in den rechtlichen Verband der Landeskirche nicht wohl die Rede sein könne. Während jedoch einige unter diesen den Begriff der Aufnahme ganz fallen ließen, hielten andere an ihrem früheren Standpunkte noch in so weit fest, als die Bedienung mit dem Abendmahl gleichbedeutend sei mit der Aufnahme in die Gnadenmittelgemeinschaft der Kirche, und diese als rein geistlicher Act nicht vom Rechtsstandpunkte aus beurtheilt, darum auch nicht als Nullität bezeichnet werden könne. Nehmen wir noch die Ansicht hinzu, welche eine Bedienung zwar nur in casu mortis statuirte, aber den Begriff desselben in der Art erweiterte, daß derselbe gegebenenfalls auch auf geistliche und Seelen-Zustände Anwendung findet, so spricht sich in dieser Ansicht am deutlichsten die wesentliche und principielle Einheit der verschiedenen, nur in praxi von einander abweichenden Standpunkte aus, eine Einheit, die zu wiederholten malen im Laufe der Diskussion ausdrücklich betont und hervorgehoben wurde. Die ernste Mahnung aber, die am Schluß der Diskussion laut wurde, man möge sich nicht durch die gegenwärtig bestehende, zu laxe Abendmahlspraxis bestimmen lassen, sondern in Gottes Wort und in den Bekenntnißschriften unserer Kirche forschen, um nicht darnach zu handeln, wie es jetzt ist, sondern so, wie es sein sollte; — man möge auch nicht bei Beurtheilung jener Nationalen, sich von ihren Gefühlen bestimmen lassen, vielmehr dieselben zu klären, zu läutern und durch Gottes Wort in die rechte Bahn zu leiten suchen, damit nicht vage Gefühle mit wahrem Heilsbedürfniß verwechselt werden; — man möge die Sünde des Abfalls nicht zu

leicht nehmen, und nicht selbst dazu beitragen, daß das Volk hüben und drüben seine Schuld gegen Gott und die Kirche verkleinere und sich verblende gegen die Größe der Sünde, nicht nur bei den Abtrünnigen selbst, sondern auch bei deren Kindern, sonst bleibe ein schwerer Bann auf unserer Kirche; — man möge nicht vergessen, in jedem einzelnen Fall sich den ganzen Ernst der Verantwortung vor dem Herrn vorzuhalten, damit nicht die Zulassung jener lapsi zu den Gemeindealtären ohne vorhergegangene Reconciliation in der Hand Gottes zu einem Gericht für die Kirche werde; — man möge jede Arreption mißbilligen, öffentlich und privatim davon abrathen, und das ganze Gewicht der Verantwortung von sich abweisen denen zu, die ohne ein Recht dazu zu haben, sich zu den lutherischen Altären drängen; — man möge das Wort des Evangeliums brauchen, und an wirklich schwer angefochtenen Seelen zuvor die Kraft und die Macht der speciellen Absolution erproben, ehe man sich zu Weiterem entschließt: — diese ernste eindringliche Mahnung und Warnung hat, wills Gott, auch williges Gehör und gute Statt gefunden.

So wenig es im Interesse und in der Absicht der Synode lag, auf dem Wege der Abstimmung einen Synodalbeschluß herbeizuführen, und je entschiedener sie sich dagegen aussprach, von desto größerer Bedeutung und mehr Gewicht mußte die im Lauf der Diskussion zu Tage getretene principielle Einigung erscheinen. Der Präses präcisirte das gewonnene Resultat aller bisherigen Verhandlungen dahin, die verhandelte Frage habe nach der einmüthigen Ueberzeugung der Synode aufgehört eine „brennende Kirchenfrage" zu sein, sie sei geworden, was sie von Anfang an hätte bleiben sollen, eine „zarte Gewissensfrage." Diese principielle und wesentliche Einigung möge hinfort durch Gottes Gnade auch eine entsprechende praktische Verwirklichung finden in der willigen Unterordnung unter Gottes Wort, und in dem entschiedenen, einmüthigen Bestreben, zur Wahrung des guten Gewissens unter allen Umständen festzuhalten an dem guten Bekenntniß unserer evangelisch-lutherischen Kirche, damit durch nach innen gerichtete pastorale Arbeit das kirchliche Leben in den

Gemeinden gestärkt und zu immer gesunderer Entwickelung und reicherer Entfaltung gebracht werde. — Blicken wir aber auf dieses Schlußresultat aller der, durch mehrere Jahre sich hindurchziehenden Berathungen und Verhandlungen der Synode, so können wir dasselbe nicht anders als mit Dank gegen Gott annehmen, als einen Segen dessen, zu dem auch die diesjährige Synode betend und singend gerufen hatte: „Gib deiner Kirche Gnad und Huld, Fried, Einigkeit, Muth und Geduld!" Möge die gnädige Erhörung dieser Bitte immer reicher und trostvoller zum Heil unserer theuern lutherischen Kirche sich offenbaren!

Wenden wir uns nun zu den die Missionssache betreffenden Synodalverhandlungen, die einen passenden Uebergang bilden zu der auf den eigentlichen inneren Ausbau unserer Kirche gerichteten Thätigkeit der diesjährigen Synode. Als den eigenthümlichen Charakter der diesjährigen Synode haben wir oben bezeichnet das Bestreben, die nach außen gerichtete Aufmerksamkeit nach innen zu wenden, und in Selbstbesinnung, Selbstverleugnung, Buße und Geduld alle Kräfte zu gemeinsamer, nach innen gerichteter Arbeit zu concentriren. Allerdings ist die Mission dasjenige Gebiet kirchlicher Thätigkeit, welches am meisten die Kräfte der Kirche, ihr Interesse, ihre Aufmerksamkeit nach außen hin in Anspruch nimmt. Dennoch gehört sie so wesentlich zur gesunden Entwickelung des innerkirchlichen Lebens, daß der Werth desselben geradezu gemessen werden kann nicht zwar nach den äußern Erfolgen der Missionsarbeit, wohl aber nach der größeren oder geringeren Betheiligung an derselben. Eben darum wird und muß die livländische Synode, so lange sie ein gesundes kirchliches Leben in sich trägt, ihre volle Theilnahme der Missionsarbeit zuwenden. Diese ist aber nach dem Willen des Herrn eine doppelte, denn Er ist gekommen zu verkündigen im Evangelium den Frieden denen, die ferne sind, d. i. den Heiden, und denen, die nahe sind, d. i. den Juden (Eph. 2, 17), „auf daß Er beide versöhnete mit Gott in Einem Leibe, durch das Kreuz." Dem entsprechend umfaßte der

Missionsbericht, den Pastor Sokolowski I. von Ronneburg als Missionsreferent der Synode vorlegte, beide Seiten der Missionsarbeit. Hinweisend auf das Schriftwort: „Wer sich gerne läßt strafen, der wird klug werden; wer aber ungestraft sein will, der bleibet ein Narr" (Spr. 12, 1), berichtete er zunächst über die betrübenden Erfahrungen, die unsere Kirche im Laufe des letzten Missionsjahres durch das Ausscheiden der Missionare Staehlin und Nerling aus dem Dienste der Leipziger Mission in Indien, und des letzteren eigenwillige Rückkehr nach Europa, so wie durch den Austritt unseres ehstnischen Missionszöglings aus der Leipziger Missionsschule gemacht hat. Diese Nachrichten gaben der Synode Veranlassung zu ernster Erwägung. Leider war es weder dem Präses der Synode, noch ihrem Missionsreferenten in diesem Jahre möglich gewesen zu der, bei Gelegenheit des Jahresfestes der Leipziger Mission in Leipzig zu haltenden General-Versammlung zugegen zu sein, um an Ort und Stelle einen genaueren Einblick zu gewinnen in die Ursachen, die den bedauerlichen Austritt zweier Missionare aus dem Dienst ihrer Gesellschaft veranlaßt hatten. Ueber Missionar Nerling theilte Pastor Sokolowski die Nachrichten mit, die ihm brieflich von Seiten des Missionscollegiums aus Leipzig zugegangen waren, während der Präses darüber referirte, was er bei Gelegenheit einer späteren Reise nach Deutschland, sowohl von den Mitgliedern des Missionscollegiums und aus den ihm vorgelegten Acten, als auch aus mündlichen Unterredungen mit Nerling selbst über diese Angelegenheit erfahren. Das Verhältniß, in welchem die livländische Synode zu Missionar Nerling steht, machte es ihr zur Pflicht, nicht stillschweigend über die Sache hinwegzugehen. Sie war es nicht weniger sich selber, als einerseits dem Missionscollegium in Leipzig und andererseits vor allem dem Missionar Nerling schuldig, ihre Beurtheilung des Geschehenen klar und unumwunden auszusprechen. Daher beschloß die Synode dem hochw. Leipziger Missionscollegium ihre volle Zustimmung und Billigung der, gegen Nerling beobachteten Haltung zu erkennen zu geben. Die Erfahrung aber, welche die Synode an

ihrem Missionszöglinge gemacht, legte es den Synodalen nahe, in Zukunft größere Zurückhaltung zu beobachten gegenüber den, sich etwa zum Missionsdienst meldenden lettischen und ehstnischen Jünglingen, die meist schon in vorgerücktem Alter, nur selten im Stande sind, sich die nöthige Gymnasial- und Universitätsbildung anzueignen, die nach den Grundsätzen der Leipziger Missionsgesellschaft mit Recht von ihren Missionaren gefordert werden muß. — In seinem weiteren Bericht hob Pastor Sokolowski es hervor, wie der Herr die durch Nerling's Austritt aus dem Missionsdienst entstandene Lücke wieder zu füllen gewußt habe durch einen neuen Arbeiter, den Candidaten theol. Kahl aus Bayern, der bei Gelegenheit des diesjährigen Jahresfestes der Leipziger Mission ordinirt und nach Indien abgeordnet sei. Im verflossenen Missionsjahr waren in Indien wiederum 741 Heiden getauft worden, mit denen zusammen die Gesammtzahl der lutherischen Christen innerhalb des Leipziger Missionsgebietes sich auf 8303 beläuft, ein neuer Beweis dafür, daß der Herr die Missionsarbeit seiner Kirche nicht ungesegnet gelassen hat. Wahrlich es war Grund vorhanden, trotz der oben berichteten betrübenden Ereignisse von Herzen mit dem Missionsreferenten zu sprechen: „Gelobt sei der Herr, der Großes an uns gethan hat!"

Der Herr aber, der Großes gethan hat unter den Heiden, der hat auch angefangen, sich seines in Blindheit dahingehenden Volkes Israel in unserer Mitte zu erbarmen, und hat dem Evangelium, wenn nicht eine offene Thür, so doch eine kleine Thüröffnung gegeben. Pastor Sokolowski berichtete über die Anstellung des Judenmissionars Adler in Bauske, der daselbst seit dem 1. Novbr. 1866 als Katechet unter Aufsicht des Pastor Seiler an seinen Brüdern nach dem Fleisch arbeitet, und zwar, wie aus einem Schreiben des Pastor Seiler hervorging, nicht ohne Segen. Zwei Juden seien in der Lehre, ein Judenmädchen habe sich zur Taufe gemeldet, sei aber von ihren Eltern fortgeschafft worden, ein Judenjüngling stehe noch im Begriff sich zu melden. Unter allen Juden aber herrsche große Aufregung und Erbitterung gegen Adler, ja der Haß mache sich in Schmähun-

gen und Insulten auf offener Straße Luft. Solcher Unbill gegenüber sei Adler's Verhalten durchaus lobenswerth, die Feindschaft der Juden suche er durch christliche Sanftmuth und Freundlichkeit zu überwinden. Diesen erfreulichen Nachrichten zufolge, beharrte die Synode bei ihrem vorigjährigen Beschluß, 200 Rbl. S. jährlich zur Salarirung Adler's beizutragen. Laut Uebereinkunft haben Kurland den gleichen jährlichen Beitrag, Ehstland und Riga je 100 Rbl. S. jährlich zu diesem Zwecke aufzubringen übernommen. Mit Freuden wurde von der Synode die Mittheilung entgegengenommen, daß zur Förderung der Missionsarbeit unter den Juden hinfort in den von Pastor Hansen und Vogel herausgegebenen „Mittheilungen aus der Heidenwelt" eine besondere Rubrik für Judenmission eingerichtet werden solle, und daß Pastor Müller aus Sauken sich bereits willig erklärt habe, speciell für diesen Zweck als Mitarbeiter in die Redaction einzutreten. Zum Schluß seines Berichtes machte Pastor Sokolowski die aus den einzelnen Sprengeln eingegangenen Missionsgaben namhaft. Es waren eingegangen aus den Sprengeln:

	für Leipzig:	für Judenmission:
Riga	342 Rbl. 25 Kop.,	29 Rbl. 15 Kop.
Wolmar . .	481 „ 25 „	13 „ — „
Wenden . .	579 „ 15 „	43 „ — „
Walk	265 „ 5 „	9 „ 25 „
Dorpat . .	353 „ — „	15 „ — „
Werro . . .	632 „ 35 „	35 „ 25 „
Pernau . .	300 „ — „	21 „ 50 „
Fellin . . .	462 „ 70 „	6 „ — „
	3315 Rbl. 75 Kop.	172 Rbl. 15 Kop.
	hierzu aus Oesel	30 „ — „
		202 Rbl. 15 Kop.

Außerdem waren für Hermannsburg eingegangen 40 Rbl. 10 Kop., für Missionar Hahn 55 Rbl., für Basel 9 Rbl. 50 Kop., so daß

die Gesammtsumme aller genannter Missionsbeiträge sich auf 3622 Rbl. 50 Kop. beläuft, wobei jedoch zu bemerken ist, daß aus den meisten Sprengeln einzelne Kirchspiele ihre Beiträge noch nicht eingesandt hatten.

Hatte somit die Synode Grund, sich zu freuen der Liebe Jesu Christi, welche sich reich erwiesen hatte in den Gemeinden, Hülfe zu leisten den Heiden und Juden, so mußte sie um so mehr, im Hinblick auf die Noth der eigenen Glaubensbrüder im Innern des Reiches, ihre ganze Aufmerksamkeit und Theilnahme dem Liebeswerke der Unterstützungskasse zuwenden. Im Interesse derselben hielt Pastor Bertoldy aus Peterhof, der als Redacteur des Sonntagsblattes mit den Leitern jenes Liebeswerkes in Verbindung steht, indem er sein Blatt gewissermaßen zum Organ der Unterstützungskasse gemacht hat, einen Vortrag. Er wies hin sowohl auf die Bedürftigkeit der Diasporagemeinden, als auch auf die Liebespflicht der Muttergemeinden, ihnen zu Hülfe zu kommen. Er bat dringend um Wiederbelebung des Interesses für diese wichtige Angelegenheit der einheimischen lutherischen Kirche, um regere Bethätigung der Glaubens- und Liebesgemeinschaft mit den Brüdern im Innern des Reiches, damit sie nicht sich selbst überlassen, in geistlicher Noth dahinsiechen. An diesen Vortrag knüpfte sich der Bericht über die Thätigkeit der Unterstützungskasse im Jahre 1866, den Pastor Vogel von Dickeln als Referent in Sachen der Unterstützungskasse abstattete, indem er seinem Bericht das Wort zu Grunde legte: „Sei wacker und stärke das andere, das sterben will." Es ergab sich aus diesem Bericht, daß leider diese hochwichtige Sache in weiten Kreisen noch lange nicht die gebührende Berücksichtigung und Theilnahme gefunden hat. Die Jahreseinnahme pro 1866 betrug 29,218 Rubel. Wenn auch diese Summe die Einnahme pro 1865 um 493 Rubel übertrifft, so bleibt sie doch immerhin gegen die Einnahme des Zeitraumes von 1861 bis 1864 um ein Bedeutendes zurück. Von den 21 Bezirks-Comités hatten 11 im Vergleich zum vorhergehenden Jahre eine Mindereinnahme zu beklagen. Darunter waren 6 den hiesigen Provinzen an-

gehörige. In den einzelnen Gemeinden Livlands war die Theilnahme nur wenig gestiegen, ja es hatten 35 Hülfs-Comités gegen 1865 eine Mindereinnahme. Dem gegenüber hob Pastor Vogel die täglich wachsenden Ansprüche an die Kasse, die sich mehrenden Hülfsgesuche hervor. Seinem Bericht zufolge haben im verflossenen Jahr 60 Gemeinden Unterstützungen erhalten im Gesammtbetrage von 26,490 Rubel; aus Mangel an Mitteln mußten jedoch Bitten um Unterstützung im Betrage von 13,780 Rubel abgewiesen werden. Es wurde ferner hingewiesen auf die schreienden Nothstände in nächster Nähe, die gebieterisch zu energischer Thätigkeit in diesem Liebeswerk auffordern. Insbesondere harre das Liebeswerk der livländischen Unterstützungskassen in Gudmannsbach in so fern noch seiner Vollendung, als die Erbauung einer Kirche, oder wenigstens eines Bethauses daselbst unbedingt nothwendig sei. Ebenso seien die aus diesen Provinzen nach Pskow ausgewanderten Letten und Ehsten, deren Zahl sich auf 3600 belaufen soll, der thatkräftigsten Hülfe bedürftig; ein Reiseprediger müsse daselbst so bald als möglich angestellt werden. Nicht minder groß sei die Hülfsbedürftigkeit der in Ostsibirien angesiedelten Letten. Angesichts dieser und ähnlicher Thatsachen, und auf Grund eines dahin bezüglichen vom Central-Comité der Unterstützungskasse eingegangenen Schreibens beschlossen die Synodalen auf Antrag des Pastors Vogel, sich nach Kräften der Förderung der Sache anzunehmen und möglichst dahin zu wirken, daß das Interesse für die Unterstützungskasse immer allgemeiner und lebendiger werde, zunächst aber besonders den Kirchenbau in Gudmannsbach und die Noth der in Ostsibirien angesiedelten Letten im Auge zu behalten. Als vorzugsweise geeignete Mittel, die Theilnahme der Gemeinden zu wecken und rege zu erhalten wurden von Pastor Vogel vorgeschlagen und von der Synode gebilligt: regelmäßige Kirchencollecten (etwa zu Neujahr und Himmelfahrt, am Ernte- und Reformationsfest), Verbreitung dahin bezüglicher Schriften, Vorträge und Berichte über die Zustände und vielfachen Nothstände der evangelischen Diasporagemeinden, Veranstaltung besonderer Jahresfeste der Unterstützungskasse [1]) u. s. w. Einem zweiten Antrage des Pastors Vogel stimmte die Synode gleichfalls bei, indem sie beschloß durch ihren Präses das livländische und dörptsche Bezirks-Comité um Bewilligung eines jährlichen Beitrages von je 100 Rubel vorläufig auf 5 Jahre zur Anstellung eines Reisepredigers für die lettischen und ehstnischen Auswanderer in Pskow anzugehen. Um besonders dringende Nothstände zu möglichst allgemeiner Kenntniß zu bringen, proponirte Pastor Vogel schließlich, die Synode wolle durch ihren Präses das livländische und dörptsche Bezirks-Comité ersuchen, fliegende Blätter in deutscher, lettischer und ehstnischer Sprache abfassen und verbreiten zu lassen, die eine lebendige Darstellung der Noth der Glaubensbrüder enthalten, und an die Pflicht christlicher Bruderliebe erinnern sollten. Auch diesen Antrag eignete die Synode sich an, und ersuchte den Antragsteller, er möge selbst die Abfassung solcher fliegender Blätter

1) Referent erlaubt sich hierbei die Frage, ob es nicht überhaupt an der Zeit wäre, solche stehende Jahresfeste der Unterstützungskasse an die Stelle der bisher üblichen Bibelfeste treten zu lassen? Die heilige Schrift hat, Dank den Bibelfesten, eine so allgemeine Verbreitung gefunden, daß das Bedürfniß darnach ziemlich befriedigt sein dürfte. Die Bibelfeste selbst haben allmälig einen andern Charakter angenommen. An Stelle der früher so beliebten Bekehrungsgeschichtchen, die den Segen des Bibellesens anschaulich machen, und das Verlangen nach dem Besitz der heiligen Schrift wecken sollten, ist an vielen Orten eine zweite Predigt getreten, meist aber werden sie ersetzt durch Mittheilungen aus den verschiedensten Gebieten des kirchlichen und christlichen Lebens, durch Berichte aus der innern und äußern Mission, aus der Kirchengeschichte u. s. w., und die Gemeinden lassen sich diese Veränderung gern gefallen. Nicht selten muß schon jetzt die Thätigkeit der Unterstützungskasse den Stoff hergeben zu den Bibelfest-Berichten. Dadurch ist ein Uebergang vom Bibelfest zum Jahresfest der Unterstützungskasse bereits angebahnt, und es käme nur darauf an, auch in der Festpredigt diese Bedeutung des Tages zur Geltung zu bringen, und das Fest in entsprechender Weise umzubenennen, damit schon der Name des Festes die Bedeutung desselben der Gemeinde nahe lege. Ein neben dem Bibelfest besonders zu feierndes Jahresfest der Unterstützungskasse würde als etwas ganz neues wenigstens fürs erste schwerlich allgemeinen Anklang, allgemeine Theilnahme finden, während in der vorgeschlagenen Weise die Vorliebe der Gemeinden für ihre Bibelfeste, die auf dem Lande je mehr und mehr den Charakter kirchlicher Volksfeste angenommen haben, unmittelbar der Unterstützungskasse zu gute kommen würde.

in deutscher und lettischer Sprache übernehmen; Propst Hasselblatt von Kambi übernahm deren Uebersetzung ins Ehstnische. So oft aber jene fliegenden Blätter einen Hülferuf nothleidender Glaubensgenossen bringen, möge bei Pastoren und Gemeinden unvergessen sein jenes Mahnwort der Schrift, mit welchem der diesjährige Jahresbericht anhob: „Sei wacker und stärke das andere, das sterben will!"

Wenden wir uns von der mannigfachen kirchlichen Noth der Glaubensgenossen im Innern des Reiches, auf die der Jahresbericht der Unterstützungskasse die Aufmerksamkeit der Synode gelenkt hatte, zu denjenigen Nothständen, von denen die eigenen Gemeinden gedrückt sind, und die sich der diesjährigen Synode als Gegenstände gemeinsamer Berathung aufdrängten, so muß zunächst eines Mangels gedacht werden, von dem namentlich die lettische lutherische Bevölkerung Livlands und gleicherweise Kurlands in nächster Zukunft bedroht ist, und dem rechtzeitig vorzubeugen die Synode sich mußte angelegen sein lassen. Es handelte sich um die schon früher in Angriff genommene Emendation des lettischen Bibeltextes, die um so dringender geboten war, da die bisher zum Druck der lettischen Bibel verwendeten Stereotypen abgenutzt und unbrauchbar geworden, durch neue ersetzt werden müssen. Daher war es wünschenswerth, die im bisherigen Text etwa zu Tage getretenen sprachlichen Mängel zu beseitigen, damit dieselben bei Anfertigung neuer Stereotypplatten vermieden werden und nicht wieder auf Generationen hinaus kirchlich receipirt bleiben. Die Grundsätze, nach welchen bei dieser Emendation verfahren werden solle, waren zwar schon früher aufgestellt und von der Synode anerkannt worden. Aber in der Anwendung derselben hatten sich zwischen dem, mit der schwierigen und großen Emendationsarbeit betrauten Pastor Bielenstein von Doblen in Kurland einerseits, und den von der livländischen Synode gewählten Vertrauensmännern Propst Doebner von Kalzenau und Pastor Croon von Lennewarden anderseits, Meinungsverschiedenheiten herausgestellt, die den gedeihlichen Fortgang der Arbeit bedenklich aufzuhalten drohten. Um so willkommener mußte die Synode die, wenn auch nur kurze

Anwesenheit des Pastor Bielenstein sein, obgleich andererseits die Abwesenheit des Propstes Doebner und des Pastor Croon zu beklagen war. Von Propst Doebner war jedoch an die Synode ein, die Bibelemendationsarbeit betreffendes Schreiben eingegangen, welches von Propst Kaehlbrandt verlesen wurde. In demselben wurde nach herzlichem Gruß an die Synode derselben mitgetheilt, daß Pastor Croon bereits zwei Drittheile des alten Testaments bearbeitet habe, daß jedoch beide, Propst Doebner und Pastor Croon, genöthigt seien, ihr Mandat in Sachen der Bibelemendation als Vertrauensmänner der livländischen Synode niederzulegen, weil sich zwischen ihnen und Pastor Bielenstein Differenzen herausgestellt hätten, in denen sie, festhaltend an den für die Emendation aufgestellten und von der Synode gebilligten Grundsätzen, dem ihrer Ansicht nach über jene Grundsätze hinausgehenden Pastor Bielenstein nicht nachgeben könnten. Nachdem es jedoch in einer eingehenden Besprechung der lettischen Amtsbrüder mit Pastor Bielenstein gelungen war, eine Verständigung über die Anwendung jener aufgestellten Grundsätze herbeizuführen, beantragte Pastor Bielenstein auf der Synode, dieselbe möge den Propst Doebner und Pastor Croon bewegen, ihr Mandat als Vertrauensmänner der livländischen Synode für die lettische Bibelemendation beizubehalten, und namentlich den Pastor Croon zur Fortsetzung seiner Emendationsarbeit veranlassen. Die Synode ihrerseits konnte nicht umhin, diesem Wunsche des Pastor Bielenstein von Herzen beizustimmen, und das ihrige zur Erfüllung desselben zu thun. Die Mittheilungen ferner, die Pastor Bielenstein über den Stand und Fortgang der Emendationsarbeit machte, gaben der Synode die Hoffnung, daß dieses schwierige Werk unter Gottes Beistand in nicht zu langer Zeit zu Ende geführt werden würde. — In ähnlicher Weise, wie den lettländischen Amtsbrüdern die Bibelemendation, lag den Amtsbrüdern reval-ehstnischer Zunge die Umarbeitung und Verbesserung des reval-ehstnischen Gesangbuches am Herzen, und wurde dieselbe in gesonderter Sitzung eingehend und gründlich berathen. Es hat aber dieses an sich ebenso schwere, wie

für die Erbauung und das geistliche Gedeihen der betreffenden Gemeinden bedeutungsvolle Werk die besondere Schwierigkeit, daß es durch Compromiß zweier gleichbetheiligter und gleichberechtigter Factoren zu Stande gebracht werden soll, welche überdies nicht die Möglichkeit haben, gemeinschaftlich zu berathen, ja nicht einmal direct mit einander zu verhandeln, nämlich der ehstländischen und livländischen Synode. Dennoch ist es, dem Herrn sei Dank, gelungen bei jahrelanger Arbeit an diesem Werke Hand in Hand zu gehen, und als das Product eines gemeinschaftlichen Comité's ein neu emendirtes, und in erster Auflage bereits gedrucktes, und auch schon in einzelnen Gemeinden Livlands in kirchlichen Gebrauch genommenes, Gesangbuch zu Stande zu bringen. Das Comité hatte aber in Berücksichtigung der eben jetzt, nach Verbreitung dieser ersten Auflage des Buches, sich aufthuenden vielfachen Wünsche und Bedürfnisse, beschlossen, dieselbe, welche unter Redaction des Pastors Maurach zu Stande gebracht worden, einer abermaligen Bearbeitung durch den Redacteur unter Assistenz der Pröpste Gebhardt und Grohmann in materialer Beziehung zu unterwerfen, dabei aber die bisherige formale Anordnung des Buches beizubehalten. Die einige Wochen vor der livländischen abgehaltene ehstländische Synode hatte jedoch diesen Beschluß des Comités quo ad formale der Sache nicht acceptirt. Vielmehr hatte sie beschlossen, die auch ihr genehme, neue Bearbeitung des Buches durch die genannten drei Amtsbrüder sollte nicht in durchweg sachlicher Anordnung, wie in der ersten Auflage, sondern in der Weise bei der zweiten Auflage gedruckt werden, daß die alten, wenn auch überarbeiteten Lieder in derselben Anordnung belassen werden sollten, in welcher sie im alten Gesangbuche stehen, nämlich in einem eigentlichen Gesangbuche und einem Anhange, und die neuen Lieder sollten als ein zweiter Anhang hinzugefügt werden. Die ehstländische Synode war zu diesem Beschlusse durch die praktische Rücksicht auf die pekuniäre Erleichterung für die Gemeindeglieder, welche eventuell nur den neuen zweiten Anhang sich anzuschaffen brauchten, und die mit dadurch, aber überhaupt sonst auch durch diesen Modus

voraussichtlich erleichterte, weil durch einen Uebergang vermittelte Einführung des Werkes bestimmt worden, hatte aber auch die im geeigneten Momente bei einer späteren Auflage zu bewerkstelligende Rückkehr zur sachlichen Anordnung im Auge behalten. Dieser Beschluß nun der ehstländischen Synode lag den Amtsbrüdern des reval-ehstnischen Liedertextes vor, und wurde von ihnen, nach einer einleitenden Vorlage des Pastors Maurach, in ernstliche Erwägung gezogen. Sie konnten sich aber demselben, ihrerseits durch andersartige praktische Verhältnisse gezwungen, leider nicht anschließen, sondern beschlossen einstimmig, beim Beschlusse des Comités stehen zu bleiben, und also für Livland die durch oben genannte drei Amtsbrüder veranstaltete neue Bearbeitung, sobald sie vollendet, gleich in durchweg sachlicher Anordnung drucken zu lassen. Sie waren nämlich alle gleichmäßig der Meinung, daß die betreffenden Gemeinden Livlands, durch die fast ausschließlich in Livland verbreiteten 5000 Exemplare der ersten Auflage, mit den neuen Liedern hinlänglich bekannt und günstig für dieselben gestimmt seien, und daß sie ferner entschieden verlangten, aus dem bisherigen Provisorium heraus zu einem Definitivum zu gelangen, und daß es daher nicht ohne Bedenken ja Gefahr sei, ferner abermals uns ein provisorisches Gesangbuch darzubieten, daß dagegen die Einführung des neuen Gesangbuches keinen Widerstand, kaum Schwierigkeiten finden würde, umsomehr als bei den betreffenden livländischen Gemeinden, bei ihrer fast durchweg größeren Wohlhabenheit, dieses an sich doch geringe pekuniäre Opfer keine Schwierigkeit machen dürfte. Bei diesem abweichenden Beschlusse sprachen aber die Amtsbrüder ihren lebhaften Wunsch aus, das Comité möge einen Modus suchen und finden, der das Auseinandergehen der beiden Synoden und Provinzen nur zu einem vorübergehenden mache und eine baldige Wiedervereinigung ermögliche, um so der Einheit im Geiste auch auf diesem praktischen Gebiete einen thatsächlichen Ausdruck zu verschaffen.

Eine fernere, alle Synodalen gleich nahe berührende Sache war das Volksschulwesen, welches ja in vielfacher, namentlich materieller

Beziehung, der Verbesserung und Fortbildung bedarf. Es wurde dasselbe zum Gegenstande der Berathung gemacht in Folge einer eingehenden Arbeit über das „Landschulwesen Livlands", die Pastor Hansen von Paistel vortrug. Er beleuchtete zunächst die Erscheinungen, welche sich gegenwärtig im Leben des livländischen Landvolkes zeigen, daß nämlich die rasch fortschreitende Umwandlung des Bauerlandes in bäuerlichen Besitz, so wie die rührige Thätigkeit und Sparsamkeit des Volkes einen blühenden Wohlstand erzeugen, der zu seiner mangelhaften Schulbildung in keinem Verhältniß steht; daß ferner die Staatsregierung durch die in diesem Jahr eingeführte neue Landgemeinde-Ordnung dem Volke eine Autonomie und Unabhängigkeit ertheilt hat, die gleichfalls mit der gegenwärtigen Volksbildung sich nicht im Einklange befindet, und daß endlich in jüngster Zeit im Volke sich nationale Regungen und Bestrebungen gezeigt haben, die in bedenklicher Weise das Volk in falsche Bahnen hineinlenken. Dann hob er zweitens die Mängel hervor, an welchen das Schulwesen in Livland diesen Erscheinungen gegenüber leidet, indem er nachzuweisen suchte, daß den bisher geltenden Schul-Instructionen gemäß die christliche Volksschule auf der Grundlage des Christenthums ihren Unterrichtsstoff dem praktischen Leben in Kirche, Familie, Beruf, Gemeinde und Staat zu entnehmen habe, daß aber diese Aufgabe bisher nur zum Theil genügend erfüllt worden sei, indem die kirchliche Bildung des Volks wohl mit Sorgfalt gepflegt, die humane Bildung aber offenbar vernachlässigt worden sei. Dieser Mangel habe seinen Grund in sehr verschiedenen Ursachen: die Bildung der Dorfschulmeister sei meist eine ungenügende, ihre Besoldung unzureichend, die Schullocale häufig in dem dürftigsten Zustande, die Schulzeit meist zu kurz, eine feste und strenge Schuldisciplin fehle, der Mangel an den nothwendigsten Schulbüchern mache sich sehr fühlbar, überhaupt leide das ganze Schulwesen an einer individualisirenden Zersplitterung. Daraus begründete er dann drittens die Nothwendigkeit eines der jetzigen ökonomischen, socialen und politischen Stellung des Volkes Rechnung tragenden, zeitgemäßen Schul-

reglements, durch welches jene offenbaren Mängel beseitigt und aufgehoben werden könnten. Darauf theilte Pastor Hansen der Synode mit, daß er ein Reglement für das Landschulwesen entworfen und ausgearbeitet habe, und richtete an die Synode den Antrag, dieselbe wolle von seiner Arbeit Kenntniß nehmen, indem sie aus jedem Sprengel zwei Pastoren erwähle, die noch während der Synodalzeit conferiren, die Arbeit berathen und schließlich der Synode ein Resümé über dieselbe abgeben. Die Synode entsprach diesem Antrage, indem sie in der angegebenen Weise einen Ausschuß wählte, der sich mit der Prüfung des von Pastor Hansen ausgearbeiteten Schulreglements beschäftigte. In einer späteren Sitzung referirte Propst Carlblom im Namen dieses Ausschusses, daß die Nothwendigkeit eines festen, auf den bewährten alten Grundlagen ruhenden Reglements zwar allgemein anerkannt worden sein, daß aber in den Einzelheiten eine Einigung der divergirenden Meinungen nicht zu erzielen gewesen, und es daher nöthig sei, den Entwurf in den einzelnen Sprengeln durchzuberathen. Demnach wies die Synode den in Rede stehenden Entwurf an die Sprengelssynoden.

Eine gleichfalls auf das Schulwesen bezügliche Arbeit kam durch Pastor diac. Pfeil aus Dorpat zum Vortrag. Derselbe beantragte eine Umgestaltung der ritterschaftlichen Küsterschule oder des Seminars in Walk der Art, daß vom Jahr 1868 an nicht mehr wie bisher alle 3 Jahre je 30 Zöglinge auf einmal aufgenommen und nach absolvirtem 3jährigem Cursus entlassen werden, sondern daß mit Beibehaltung des 3jährigen Schulcursus eine jährliche Aufnahme und Entlassung von je 10 Zöglingen stattfinde, und die Zöglinge sich demnach in 3 Klassen vertheilen. Er begründete diesen Vorschlag mit Hinweisung auf den mannigfachen Vortheil, der dadurch sowohl für die intellectuelle Ausbildung, als auch für die Charakterbildung der Zöglinge erreicht werden könne. Er hob namentlich hervor, daß bei der Aufnahme in die Anstalt eine bessere Auswahl stattfinden könne als bisher, daß ferner während des Aufenthalts in der Anstalt der Unterricht weit gründlicher sein

könne, namentlich aber durch Errichtung einer Seminar-Uebungsschule den Zöglingen des dritten Jahrganges Gelegenheit gegeben werde, sich praktisch unter Anleitung des Seminarlehrers im Unterrichten zu üben. Dadurch werde zugleich ein heilsamer Einfluß auf ihre Charakterentwickelung geübt werden können. Auch für die Disciplin während der 3 Jahre des Seminarlebens könne diese Umgestaltung heilsam benutzt werden, indem man durch Gewährung größerer Freiheit und Selbstständigkeit an jede höhere Klasse den schroffen Uebergang aus der unselbstständigen Stellung des Seminaristen ins relativ ungebundene Schullehrerleben mildere. Für die Entlassung aus der Anstalt biete diese Umgestaltung den Vortheil, daß 10 Zöglinge jährlich leichter als Volksschullehrer untergebracht werden könnten, als 30 auf einmal, und daß auch nur bei dieser Art der Entlassung die Abhaltung eines praktischen Lehrjahres der Schulamtscandidaten ermöglicht werde. In Betreff der zu dieser Umgestaltung durch Vermehrung der Lehrkräfte erforderlichen Geldmittel wies Antragsteller darauf hin, daß ein Theil der jährlich nothwendigen Kosten theils durch das Schulgeld der Schüler in der Seminar-Uebungsschule gedeckt werden könne, theils auch dadurch, daß man von den aufzunehmenden Seminaristen ein jährliches Honorar für den ihnen ertheilten Unterricht fordere. Der Vorschlag schloß mit dem Desiderium: „die Synode möge den Herrn General-Superintendenten und den Herrn Oberschulrath um ihre Verwendung bei der Oberlandschulbehörde bitten, damit von dort aus dem Landtage ein Antrag auf Umgestaltung der Walkschen Küsterschule vorgelegt werden könne, der Art, daß künftighin alle Jahre Aufnahme von Zöglingen stattfinden möge, insbesondere, damit dadurch eine Seminar-Uebungsschule ermöglicht werde." In diesem Antrage waren jedoch zwei Punkte cumulirt, die nur getrennt discutirt werden konnten. Denn während der Nutzen einer mit dem Seminar zu verbindenden Uebungsschule außer aller Frage stand, wurden hinsichtlich der von Pastor Pfeil beantragten jährlichen Aufnahmen doch Stimmen laut, welche die Sache mindestens für unwesentlich ansahen, und sich namentlich durch

Rücksicht auf den Kostenpunkt bestimmen ließen, während andere, insbesondere der Präses selbst, vor einer übereilten Beschlußfassung warnten, da die Sache doch noch einer sehr gründlichen Prüfung bedürfe. Daher einigte sich die Synode dahin, den letzteren Punkt vorläufig zurückzustellen und zu eingehender Berathung an die Sprengelssynoden zu weisen. Wegen der Uebungsschule jedoch, deren Einrichtung auch schon früher von der Ober-Landschulbehörde angeregt und befürwortet, aber stets auf unüberwindliche Hindernisse gestoßen war, beschloß die Synode durch ihren Präses, die Oberlandschulbehörde mit der Bitte anzugehen, daß sie von der livländischen Ritterschaft die nöthigen Geldmittel erwirke zur Einrichtung jener Uebungsschule, wobei zugleich die etwaige Ausführbarkeit der von Pastor Pfeil beantragten Umänderung des Seminars aus einem einklassigen in ein dreiklassiges in Aussicht genommen werden möge.

Aber wenn auch die Bemühungen der Synode zur Hebung und Förderung des Volksschulwesens, wenn ihre dahin zielenden Berathungen vom besten Erfolge gekrönt sein sollten, so bliebe trotzdem ein keineswegs unbedeutendes Häuflein von lettischen und ehstnischen Kindern übrig, die ausgeschlossen von allen Segnungen der Schule, sich selbst überlassen, verkommen müßten in geistlicher Armuth und Stumpfheit. Wir meinen die armen taubstummen Kinder, die aus allen Kirchspielen Livlands gesammelt, eine ganz ansehnliche Kinderschaar bilden würden. Und doch haben diese taubstummen Kinder nicht minder begründete Ansprüche auf Unterricht, Erziehung und Bildung, als die mit gesunden Sinnen, und nur zu lange sind ihre berechtigten Ansprüche unbeachtet und unberücksichtigt geblieben. Als einen kleinen Anfang dieser großen Noth Abhülfe zu schaffen, begrüßte daher die diesjährige Synode mit wahrer Herzensfreude die Errichtung der ersten Taubstummenschule im Kirchspiel Fennern, die durch die Bemühungen des Pastors Sokolowski II. von Fennern ins Leben gerufen ist, und über die er der Synode einen ausführlichen Bericht vorlegte. Da Pastor Sokolowski die Absicht aussprach, seinen Bericht durch den Druck zu veröffentlichen, und dem-

nach das baldige Erscheinen desselben zu hoffen steht, so mögen hier nur die Hauptpunkte des Berichts hervorgehoben werden, nebst den sich anschließenden Propositionen zur weiteren Förderung der Taubstummenpflege. Am 11. December 1866 ist die Taubstummenschule in Fennern eingeweiht, und mit 1 Lehrer und 10 Zöglingen eröffnet worden. Sie führt den Namen Gotthards-Schule zur Erinnerung an Gotthard v. Krüdner, den Stifter des zur Errichtung einer Taubstummenschule bestimmten Legates von 1000 Rbl. S., welches bei Erbauung der Fennernschen Schule seine Verwendung gefunden hat. An freiwilligen Liebesgaben sind beigesteuert worden von den zunächst betheiligten ehstnischen Kreisen Livlands 1099 Rbl. 98 Kop., von den lettischen Kreisen 527 Rbl. 63¼ Kop. Doch waren durch diese Summen die Bau- und Einrichtungskosten noch keineswegs gedeckt, auch hatten die Beiträge aus den Gemeinden nicht die im vorigen Jahr in Aussicht genommene Höhe erreicht; daher beschloß die Synode, das noch Fehlende durch wiederholte Collecten herbeizuschaffen. Durch die bezüglichen Beschlüsse der livländischen Ritterschaft und der litterärisch-praktischen Bürgerverbindung in Riga ist die Gotthards-Schule dem Vorsteher der in Riga errichteten Musterschule, die zugleich als Ausbildungsschule für künftige Taubstummenlehrer dienen soll, untergeordnet, und dem zufolge im Juni dieses Jahres von demselben visitirt worden. Pastor Sokolowski wies hin auf den, seitens des Curatoriums der rigaschen Anstalt über die erfreulichen Ergebnisse dieser Visitation in Nr. 183 der rigaschen Zeitung veröffentlichen Bericht, und machte im Anschluß daran specielle Mittheilungen über die 4 aus Livland in der Schule befindlichen taubstummen Kinder. Mit herzlicher Freude nahm die Synode diesen Bericht entgegen und dankte dem Berichterstatter wie für seine ausführlichen und erfreulichen Mittheilungen, so insbesondere auch für seine in der Taubstummenangelegenheit von Anfang an bewiesene aufopfernde und unverdrossene Thätigkeit, die unter Gottes sichtbarem Segen ein gutes Werk in Gang gebracht hat. Auch der livländischen Ritterschaft gebührte der Dank der Synode, denn nur durch

ihre freigebig gewährte jährliche Unterstützung von 600 Rbl. S. war in Riga unter Leitung des dazu aus Basel berufenen Taubstummenlehrers Stünzi die Errichtung der Centralanstalt für Taubstumme möglich geworden, welche namentlich auch durch Ausbildung von Taubstummenlehrern die weitere Errichtung von Taubstummenschulen auf dem Lande ermöglichen wird. Daher schloß sich die Synode einstimmig dem Votum des Pastors Sokolowski an: „Der livländischen Ritterschaft unsern Dank abzustatten, die den ersten Schritt gethan, der uns dauerd von der ungeheuern Last der Seelenpflege Taubstummer befreien wird." Vor allen Dingen aber gebührte der freudigste Dank Gott dem Herrn, der noch heutiges Tages sein allmächtiges Hephata erschallen läßt, welches der Taubstummen Ohren aufthut, und löset das Band ihrer Zunge. Und wie sollte die Synode ihren Dank gegen Gott besser und lauter kund werden lassen, als durch die thatkräftigste Förderung des begonnenen segensreichen Werkes! Daher beschloß sie auf Antrag des Pastors Sokolowski, einerseits die Errichtung einer Taubstummenschule auch für lettische Kinder in Aussicht zu nehmen und auf den Sprengelssynoden des nächsten Jahres in eingehende Berathung zu ziehen, und andererseits die kurische und die öselsche Synode anzuregen und zu veranlassen, daß sie gemeinschaftlich mit der livländischen Synode die Arbeit an den Taubstummen sich angelegen sein lassen, und zunächst durch ihre Organe die betreffenden Ritterschaften ersuchen, mit einer Geldunterstützung der Stünzischen Musterschule in Riga zu Hülfe zu kommen.

Haben die bisherigen Verhandlungen es bewiesen, daß die Mahnung zur Verinnerlichung der pastoralen Arbeit von der Synode nicht unbeachtet gelassen war, so konnte unter den innern Nothständen, die Abhülfe fordernd sich der Synode als Berathungsgegenstände aufdrängten, das Verhältniß der lutherischen Kirche Livlands zu Herrnhut und umgekehrt, das schon zu so vielen Klagen, zu so schmerzlichen Kämpfen Veranlassung gegeben hat, nicht unbesprochen bleiben. Bereits auf der vorigjährigen Synode waren in Beziehung auf Herrnhut zwei Anträge gestellt worden. Propst Kählbrandt

von Neu-Pebalg hatte beantragt, die Synode möge an ihrem Theil dahin wirken, daß die zwischen Herrnhut und der lutherischen Kirche vorhandene innere Scheidung auch äußerlich vollzogen, und Herrnhut als besondere christliche Kirchengemeinschaft nicht in, sondern neben die lutherische Kirche gestellt werde. Diesem Vorschlage war Pastor Sokolowski von Ronneburg beigetreten, jedoch nur für den Fall, daß Herrnhut selbst erkläre, es wolle von seinem bisher eingehaltenen Wege nicht abtreten. Daher möge die Synode zuvor durch Delegirte mit den Herrnhutischen Diakonen in Verhandlungen treten, deren Zielpunkt der sein müsse, Herrnhut willig zu machen, daß es verzichtend auf seine exceptionelle Stellung innerhalb der lutherischen Kirche Livlands, sich in allen Beziehungen unter das lutherische Kirchenregiment stelle. Ueber beide Vorschläge war schon auf den diesjährigen Sprengelssynoden berathen worden. Die Majorität derselben hatte sich gegen beide Anträge ausgesprochen, weil dieselben zum Theil erfolglos, zum Theil nicht zeitgemäß seien. Nur in einem Sprengel hatte sich die Majorität unumwunden für den Antrag des Propstes Kählbrandt entschieden, während die Minorität, obgleich im Princip beistimmend, es für bedenklich hielt, daß die Synode die Initiative zur Ausscheidung Herrnhuts aus dem lutherischen Kirchenverbande ergreife. Conferenzen mit Herrnhut selber waren nach Ansicht der meisten Sprengel voraussichtlich erfolglos, da eine freiwillige Unterordnung Herrnhuts unter das lutherische Kirchenregiment durchaus nicht zu erwarten sei; es wurde namentlich hervorgehoben, daß selbst im Falle Herrnhut sich zu einem solchen Zugeständniß willig finden sollte, die Unterordnung doch nur eine scheinbare sein werde, durch welche wesentlich nichts geändert werde, und die nur den Erfolg haben könne, daß Herrnhut seine Stellung nun erst recht als eine kirchlich legalisirte und anerkannte zum Schaden der lutherischen Gemeinden auszunutzen bemüht sein werde. Ein Sprengel hielt vor allem eine umfassende, leidenschaftslose, gründliche Darlegung der gegenwärtigen Sachlage für wünschenswerth; ohne eine solche könne eine sachgemäße Entscheidung gar nicht getroffen werden. Aus einer

zusammenfassenden Darlegung der Sachlage müsse sich erst ergeben, in wie weit der Antrag des Propstes Kählbrandt zur Geltung kommen könne, einstweilen erscheine er verfrüht. Da Pastor Sokolowski seinen vorigjährigen Antrag mit der Behauptung begründet hatte, Herrnhut berge in sich Wahrheitsmomente, denen von Seiten der lutherischen Kirche Rechnung getragen werden müsse, es repräsentire namentlich die Innerlichkeit des Christenthums, so wurde von einem Sprengel das Desiderium gestellt, es möchten zur Begründung dieser Behauptung jene angeblich in Herrnhut verborgenen Wahrheitsmomente präcisirt und ausführlich dargelegt werden, ehe die Synode einen bestimmten Entschluß fasse. In Anknüpfung an diese, von den Sprengelssynoden verlautbarten Ansichten eröffnete der Präses die bezügliche Diskussion mit einer kurzen Darlegung über den gegenwärtigen Stand der herrnhutischen Angelegenheit, so weit derselbe zur Kenntniß des Consistoriums gekommen war. Die Meinung, daß Herrnhut todt sei, bezeichnete er entschieden als eine irrthümliche; die zahlreichen, sowohl von Seiten der deutschen herrnhutischen Arbeiter als auch von den Nationalen bei den kirchlichen und weltlichen Autoritäten aufs neue geltend gemachten Ansprüche seien hinreichender Beweis dafür, daß sie entschlossen seien, in geschickter Weise aus den Zeitverhältnissen für sich und ihr Institut Nutzen zu ziehen. Jedenfalls sei aller Grund dazu vorhanden, nach dieser Seite hin die Augen weit aufzuthun, und die alte Waffenrüstung wieder hervorzuholen. Während jedoch in der nun beginnenden Diskussion Einige das Wort Gottes als die einzige gegen Herrnhut anzuwendende Waffe bezeichneten, mit der es zu überwinden sei, wurde es von Anderen als Erfahrungssatz geltend gemacht, daß Herrnhut aus seiner einmal eingenommenen Stellung innerhalb der lutherischen Kirche mit geistlichen Waffen allein nicht verdrängt werden könne. Wenn Herrnhut an Einfluß verloren habe, so sei das zum großen Theil eine Wirkung des auch ins Volk gedrungenen Zeitgeistes, manche hätten sich von Herrnhut zurückgezogen, theils um den Conflict mit der Kirche zu vermeiden, theils aus Unzufriedenheit mit den Leitern des

Institutes. Nicht so sehr in der Lehre liege Herrnhuts Unrecht, denn es habe das Evangelium und halte an demselben fest, und das eben sei seine Stärke; wol aber liege in der privilegirten Stellung, die Herrnhut innerhalb der lutherischen Kirche hartnäckig beansprucht und behaupte, sein Unrecht, der eigentliche Differenzpunkt, um den es sich handele, und er könne nicht auf dem Wege geistlichen Kampfes, sondern nur auf dem Wege des Rechtes zum Austrag gebracht werden. Zu einer Einigung der verschiedenen Ansichten kam es nicht, und konnte nicht dazu kommen, weil der Synode eine einheitliche ursachliche, die ganze Situation im Gesammtbilde zusammenfassende, namentlich auch die kirchlichen und politischen Zeitverhältnisse berücksichtigende Darstellung als gemeinschaftliche Basis der Verhandlung nicht vorlag. Daher beschloß die Synode, um die Sache nicht zu übereilen, sie auf die nächste Synode zu vertagen, damit sie zuvor auf den Sprengelssynoden reiflich erwogen und besprochen werden könne, und forderte zugleich im Anschluß an das von einem Sprengel verlautbarte Desiderium den Pastor Sokolowski von Ronneburg auf, die von ihm betonten, in Herrnhut etwa vorhandenen Wahrheitsmomente in motivirten Thesen genauer zu präcisiren, und diese sodann durch die Pröpste rechtzeitig den betreffenden Sprengelssynoden zur Erwägung zuzusenden. Der Präses aber ersuchte seinerseits die Sprengelspröpste, daß sie von den einzelnen Pastoren genaue Auskünfte über den gegenwärtigen Stand der herrnhutischen Angelegenheit in den betreffenden Gemeinden beschaffen und ihm zusenden möchten, damit ein klares Gesammtbild der Sachlage gewonnen, und den Verhandlungen der nächsten Synode zu Grunde gelegt werden könne.

Mit Recht war schon in der so eben berichteten Diskussion der Satz geltend gemacht worden, daß die Vermehrung geistlicher Arbeitskräfte die beste Radicalkur wäre auch gegen alle herrnhutischen Schäden. Dieser Gedanke einer Vermehrung geistlicher Arbeitskräfte war noch besonders in einem darauf bezüglichen Desiderium eines Sprengels in den Antrag zusammengefaßt, die Synode möge die livländische

Ritterschaft auf geeignetem Wege um Mithülfe für die Pfarrvicarkasse angehen, wie denn eine derartige Betheiligung der Ritterschaft in Ehstland bereits stattfinde. Wenn auch die Synode einerseits nicht ohne weiteres auf diesen Antrag glaubte eingehen zu dürfen, so konnte sie andererseits das diesem Antrage zu Grunde liegende Bedürfniß nach einer Vermehrung der geistlichen Arbeitskräfte nur als ein vollkommen berechtigtes und allgemein empfundenes anerkennen, und wies daher das in Rede stehende Desiderium zur Berathung an die Sprengelssynoden, mit dem Hinzufügen, es möchten dadurch noch andere auf Vermehrung geistlicher Arbeitskräfte zielende Vorschläge angeregt und zur Berathung eingebracht werden. Zwei andern Desiderien gab die Synode in der Art Folge, daß sie ihren Präses ersuchte, dieselben bei Gelegenheit der nächsten Juridique des livländischen Consistoriums zur Sprache zu bringen und zu befürworten: das erste dahin lautend: „die Provinzial-Synode wolle, wo gehörig, erwirken, daß die früher üblich gewesenen Kirchencommissionen wieder ins Leben gerufen würden, da die pröpstlichen Visitationen nicht zureichende Macht haben, unberechtigten Eingriffen in Kirchengut zu wehren, noch auch restitutio in integrum herbeizuführen;“ das zweite Desiderium lautete dahin: „die Provinzial-Synode wolle ein Gesetz herbeiführen, welches die kirchliche Hingehörigkeit der Eisenbahnbeamten dahin normire, daß sie angewiesen würden, sich einem bestimmten Parochialverbande anzuschließen.“

Nachdem in dieser Weise alle der Synode vorliegenden Berathungsgegenstände erledigt waren, und auf die desfallsige Anfrage des Präses keiner der Synodalen weiter etwas anzubringen hatte, schloß Präses die Synode mit einem Rückblick auf die Verhandlungen derselben, indem er zugleich die Amtsbrüder zu ernster Vertiefung in Gottes Wort, und wissenschaftlichem Studium, so wie namentlich auch dazu mahnte, die Sache unserer theuern evangelisch-lutherischen Kirche dem zu befehlen, der in den Schwachen mächtig ist. Daran knüpfte er den Wunsch, Gott der Herr wolle die Pastoren wieder zu ihren Gemeinden leiten, und ihnen Kraft geben zu wirken, so lange

es Tag ist, und empfahl sich selbst der treulichen Fürbitte der Pastoren und Gemeinden. Noch einmal vereinigten sich alle Synodalen auf Aufforderung des Präses zu herzlichem Gebet, das mit dem Vaterunser schloß, und wurden alsdann mit dem aaronischen Segen vom Präses gesegnet und entlassen. Darauf wurde gesungen: „Laß mich dein sein und bleiben." Und wie der Präses die Synode gesegnet hatte, so segnete Propst Kählbrandt im Namen der Synode den Präses mit dem aaronischen Segen, ihm zugleich dankend für seine umsichtige und liebevolle Leitung der Synode.

Wir können unsern Synodalbericht nicht schließen, ohne zuvor auch des gesegneten, brüderlichen Beisammenseins der Synodalen außerhalb der regelmäßigen Sitzungen zu gedenken, das in erquicklicher Weise vielen eine reiche Entschädigung bot für den oft nur zu lange vermißten amtsbrüderlichen Verkehr und Umgang. Während die Mittagsstunde alle Synodalen zu gemeinschaftlicher Mahlzeit vereinigte, die belebt ward durch die ungezwungene Unterhaltung der einander zunächstbefindlichen Tischgenossen, von Tischreden einzelner, von Mittheilungen anderer aus dem Gebiet des Reiches Gottes, — boten die Abende reichlich Gelegenheit, in den verschiedensten sich zusammenfindenden Kreisen der Amtsbrüder die Wahrheit des Wortes zu erproben: „Wie lieblich ist es, wenn Brüder einträchtig bei einander wohnen." Besonders bildeten die gastlichen Häuser der beiden Ortspastore die stets zahlreich besuchten Sammelpunkte der pastoralen Abendvereinigungen. Zu besonderer Freude gereichte der Synode die Anwesenheit lieber Synodalgäste. Möchte namentlich die, auf früheren Synoden vermißte Anwesenheit kurischer Amtsbrüder das ihre dazu beitragen, ein inniges Band der Gemeinschaft zu knüpfen zwischen den Pastoren Livlands und Kurlands, und möchte das Bewußtsein dieser Gemeinschaft sich auch bethätigen durch den zahlreicheren gegenseitigen Besuch der Synoden. Sollte der in Anregung gebrachte Gedanke, für das nächste Jahr Riga zum Synodalort zu wählen, wirklich zur Ausführung kommen, so dürfte damit die Erfüllung dieses Wunsches wesentlich erleichtert und gefördert werden. Da an

dem, in die Synodalzeit fallenden Sonntage fast in allen Nachbargemeinden Walks Bibelfeste gefeiert wurden, zu denen viele Synodalen ihre Hülfe zugesagt hatten, so wurde um des willen die Nachmittagssitzung am Sonnabend ausgesetzt, und die dadurch gewonnene freie Zeit von dem übrigen Theil der in Walk zurückgebliebenen Synodalen zum Besuch des Walkschen Seminars benutzt. Schön und erbaulich war am Sonntage der Bibelfestgottesdienst in der Walkschen Stadtkirche, der noch gehoben wurde durch die Ordination zweier Predigtamtscandidaten, und die mit der Ordination verbundene Gemeindeabendmahlsfeier. Möge der Geist der Buße, des Glaubens und der die Gegensätze ausgleichenden und einenden brüderlichen Liebe, dessen Walten auf dieser Synode besonders spürbar war, auch die beiden jungen Brüder, welche geleitet von den Gebeten und Segenswünschen der Synode, sich dem Herrn zum Dienst in seinem Reiche stellten, erfüllen und sie tüchtig machen zu dem Amt, das die Versöhnung predigt; möge aber auch derselbe Geist, in welchem die diesjährige Synode ihre Berathungen geführt hat, mit den Kräften der Heiligung durchdringen die pastorale Arbeit, in welche die Synodalen wieder zurückgekehrt sind, auf daß die livländische lutherische Kirche sich auch in Leidenszeiten je mehr bewähren lerne als eine Gemeinde Jesu Christi, welche der Bewahrung von Seiten des Herrn gewiß ist, auf Grund des Verheißungswortes: „Der Gott aber aller Gnade, der euch berufen hat zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christo Jesu, derselbige wird euch, die ihr eine kleine Zeit leidet, vollbereiten, stärken, kräftigen, gründen. Demselben sei Ehre und Macht von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen!"

III.

Die Letten im Gouvernement Nowgorod.

Von

R. Hasenjäger.

Im Frühling des Jahres 1865 war St. Petersburg der Schauplatz herzzerreißenden Elendes. Schon im Winter 1864/65 hörte man, viele Letten aus Kurland wollten ins Gouvernement Nowgorod auswandern. Die ersten Züge aus ca. 300 Menschen bestehend, gingen theils über Pleskau nach Nowgorod, theils nahmen sie den Weg über St. Petersburg. Sie erregten keine Aufmerksamkeit in der Residenz; das geschäftige Treiben der Hauptstadt entzog sie den Blicken selbst Derjenigen, die diese Angelegenheit mit Interesse verfolgt hatten.

Plötzlich änderte sich aber die Lage der Dinge; eine unerwartete Störung trat ein. Neue Schaaren verließen die Heimath, von den zuerst Ausgewanderten aber machten sich viele, bitter enttäuscht, auf den Heimweg. Diese beiden Strömungen begegneten sich in kleinen Partien auf der Chaussee, die von Riga über Pleskau und Nowgorod nach Tichwin führt; in weit größerer Anzahl in Petersburg, wohin die Auswanderer, um billiger zu reisen, zu Wasser gekommen waren. Jene Bewegungen der Hoffnungsvollen und der Enttäuschten auf der Chaussee, die dadurch entstandene Unentschlossenheit der Muthigeren, die Verzweiflung der Verzagenden — das Alles übergehe ich, denn es verschwindet vor dem Elend, das sich in der Residenz zeigte.

In Petersburg trafen die Auswanderer in größerer Zahl mit den Zurückkehrenden zusammen. Alles gerieth in Stocken. Viele

Tage campirten die armen Letten unter freiem Himmel am Newaufer; Hunger und Noth aller Art stellte sich ein; das Wimmern der Kranken und Elenden wurde nur unterbrochen von den Klagen um die Hinsterbenden und hingestorbenen Kinder. Ganz mittellos oder doch nur ungenügend mit Geld versehen waren die Auswanderer hier angekommen; die russische Sprache verstanden nur wenige und auch diese konnten sich nur nothdürftig verständigen. Viele gaben sich dem thörichten Wahne hin, der Kaiser werde ihnen Land geben, für welches sie nichts zu zahlen hätten. Die Zurückkehrenden erzählten, noch ca. 150 Werst seien bis zu dem Ort, wo man sich niederlassen könne, daß man dort aber nicht fertig eingerichtete Häuser und Aecker, sondern noch nie cultivirtes Land vorfinde. Die Verzweiflung stieg mit jeder Stunde.

Man hatte einen Theil der Obdachlosen in ein Polizeiquartier untergebracht; es wurde hier zu eng. Auf Anordnung des Generalgouverneurs sollte ihnen eine Kaserne geräumt werden. Als ihnen das bekannt gemacht und sie aufgefordert wurden, ihre Sachen zu nehmen und überzusiedeln, überfiel sie die Angst, man wolle sie ins Gefängniß führen. Durch keine Ueberredung, keine Drohung waren sie zu bewegen das Polizeiquartier zu verlassen. Der Stadtheilsaufseher erschien in seiner Uniform und hoffte zu imponiren — vergeblich: die Weiber wohl wissend, daß man gegen sie nicht so leicht zu Gewaltmitteln greifen würde, standen, die kleinen Kinder auf dem Arm haltend, in erster Reihe. Als der Beamte seine Drohungen wiederholte und Soldaten vorrücken ließ, warfen die Weiber mit Steinen nach ihm und den Soldaten. Die Sache schien einen ernsten, ja traurigen Ausgang nehmen zu wollen, da erschien ein in der Nähe wohnender Bäcker, der, früher sein Geschäft in Mitau treibend, der lettischen Sprache mächtig war. Auf seine Vorstellungen schickte der Polizeibeamte nach dem lettischen Pastor, der in der Nähe wohnte. Nach kurzer Zeit erschien der Herr Generalsuperintendent, früher Pastor in Kurland. Einige Letten erkannten in ihm ihren Pastor, der sie confirmirt und getraut hatte. Es gelang ihm die Leute zu beruhi-

gen, in kurzer Zeit war er Herr der Situation. Den beleidigten Polizeibeamten vermochte er zu überzeugen, daß Mißverständnisse die Leute aufgeregt. Er stand von jeder ferneren Untersuchung und Bestrafung der Schuldigen ab, wenn sie sofort das Polizeiquartier räumten. Das geschah.

Aehnliche Scenen wiederholten sich noch in zwei Stadttheilen. Ueberall dasselbe Elend! Mehrere Wochen lagerten so die Letten hin und her. Einige zogen weiter, Einige kehrten in die Heimath zurück und immer kamen noch, wenngleich in geringerer Zahl, neue Auswanderer zugezogen. Viele russische Gutsbesitzer oder deren Geschäftsführer fanden sich ein, boten ihnen Land zu unglaublich billigen Preisen oder wollten sie unter scheinbar sehr vortheilhaften Bedingungen zu Arbeitern dingen. Ein kleiner Theil folgte diesen Aufforderungen und zerstreute sich hin und her in Kronstadt, Oranienbaum, Narwa; doch der größere Theil blieb in St. Petersburg und zog endlich zurück oder wurde heimgeschickt. Wer die Kosten dieses Transportes getragen, ist mir nicht bekannt. Die Enttäuschten erhoben laut klagend ihre Stimmen und ihre Klagen fanden bald ein Echo in den Blättern Riga's und Mitau's. Die Klagenden wurden dann von Behörden verhört und legten vor ihnen Zeugniß ab.

Das bisher Gesagte habe ich vorausgeschickt zur Orientirung für Diejenigen, denen diese ganze Angelegenheit mehr oder minder fremd ist. Die Zeit vom August 1865 bis zum März 1866 übergehe ich. Welche Ereignisse mich in dieser Zeit zu den Ausgewanderten hinausführten hier zu erzählten, würde zu weit führen.

Auf wiederholtes Bitten der Letten ihnen einen Pastor hinaus zu senden, wandte sich der Herr Generalsuperintendent von Richter an die Unterstützungscasse der evangelisch-lutherischen Gemeinden in Rußland und erhielt von ihr 200 Rbl. als Reisegelder für einen Pastor, der die Letten im Gouvernement Nowgorod bediente. Weil die der lettischen Sprache kundigen Pastore der Residenz selbst von Arbeiten so überbürdet sind, daß sie solchen Dienst nicht zu übernehmen vermögen, erhielt ich von dem St. Petersburger Consistorium

die Aufforderung in diese Arbeit einzutreten. Seit dem Jahre 1860 war ich Religionslehrer und Inspector des deutschen Privatgymnasiums in St. Petersburg. Die Weihnachts-, Oster- und Sommerferien, so wie die einzelnen Sonntage gaben mir genügende freie Zeit zu dieser Aufgabe und die Moskauer Eisenbahn führte mich in wenig Stunden in die Nähe der lettischen Ansiedelungen.

Den 28. März 1866 wurde ich in der Jesuskirche von dem Generalsuperintendenten von Richter unter Assistenz der Pastoren Bäckmann und Schilling ordinirt zum „Pastor Adjunkt zur Bedienung der Letten im Gouvernement Nowgorod." Die herzliche Ansprache des Generalsuperintendenten und die schönen Worte des Pastors Bäckmann, der wie ich, als Kind zuerst lettisch gesprochen und unter diesem Volke aufgewachsen war, werden stets wie Mahnrufe in meinem Herzen fortklingen!

Den 29. März wollte ich mich gleich aufmachen zu einer Rundreise auf etwa eine Woche; doch traf bald die Nachricht ein, daß man an einige Orte in dieser Jahreszeit gar nicht gelangen könnte. Die Colonie Derewa z. B. konnte ich nicht besuchen, weil die Flüsse ausgetreten waren. Endlich begab ich mich den 31. März auf eine Entdeckungsreise, um meine lieben Landsleute aufzusuchen. Aber schon den 1. April kehrte ich ziemlich unverrichteter Sache zurück; nur um die Erfahrung war ich reicher, daß man in dieser Jahreszeit nichts unternehmen könne, wenn man sich dabei von der Eisenbahn entfernen mußte. Ich hatte nur eine Colonie besucht [1]).

Kalomowka.

Ich verließ die Eisenbahn auf der Station Babino, 94 Werst von St. Petersburg. Die Station ist klein, kein Zug verweilt bei ihr länger als 5 Minuten; die Eilzüge gehen ohne Aufenthalt vorüber. Der Chef der Station, ein alter, würdiger Greis, höchst über-

1) Da ich alle Kolonien mehrere Male besucht habe, so beschreibe ich nicht meine Reisen einzeln, sondern die Niederlassungen der Reihe nach.

rascht, daß Jemand auf seiner Station ausstieg, der sich nicht als einfachster Arbeiter erwies, nahm mich freundlich auf. Als ich mich nach den in der Nähe wohnenden Letten erkundigte, erbot er sich mir ein Pferd zu verschaffen. Ich sollte bei ihm bleiben, Thee trinken u. s. w. Es ist ein eigenthümliches Leben auf einer kleinen Eisenbahnstation; man lebt an der Weltstraße und zugleich in der Einöde, wenn der Ort, wie die meisten kleinen Stationen, im Walde oder in, an, nahe bei einem Sumpfe gelegen ist. — Ich habe Kalomowka achtmal besucht und bin mit diesem Alten sehr befreundet geworden. Auch wenn ich vorüberfahre, eile ich an's Fenster, um ihn zu begrüßen. Etwas besorgt wurde ich, als er sich verwundert darüber äußerte, daß ich ohne Waffen reiste. Die Dörfer, sagte er, sind rundum von Leuten bewohnt, die einst als Fuhrleute ein reiches Auskommen hatten. Die Eisenbahn hat ihnen den bisherigen Erwerb unmöglich gemacht. Landbauer sind sie nicht geworden, sie scheuen schwere Arbeit. So wurde die Gegend unsicher durch Raub und Mord. Sicher ist es noch heute nicht; doch da ich das Pferd gemiethet habe, so werden Sie sicher ankommen; doch künftig rathe ich Ihnen, sich mit einem Revolver zu versehen. Seine Besorgniß schien mir übertrieben, doch habe ich, so oft ich Reisende getroffen, stets bemerkt, daß sie Pistolen bei sich führten.

Sieben Werst von der Station Babino liegt das Gut Kalomowka. Hier leben ca. 100 Letten. Es war ihre Zahl zuerst 112; am Typhus sind in wenigen Wochen an 20 gestorben. Doch sind wieder neun Züge aus Kurland angekommen. Die meisten Einwanderer sind aus Dondangen. Das Gut gehört einer Wittwe O., welche lange Zeit keine Revenüen von dem Besitz erhalten hatte und nun unter folgenden, höchst annehmbaren Bedingungen den Letten Land verkaufte, oder vielmehr übergeben hat. Jeder nimmt Land, soviel er meint bearbeiten zu können; für die Desätine (3 Loofstellen) zahlt er 20 Rubel. Das ist für diese Gegend sehr theuer. Kann der Käufer nicht gleich bezahlen, so behält er das Land zur Benutzung auf drei Jahre umsonst. Kann er nach drei Jahren nicht

bezahlen, so muß er jährlich eine Pacht zahlen von 2 Rubel für die Desätine. Das geht so das vierte, fünfte und sechste Jahr. Kann der Käufer dann noch nicht die Kaufsumme bezahlen, so hat er für die sechs folgenden Jahre 3 Rubel für die Desätine zu zahlen. Kann er am Ende des zwölften Jahres die Kaufsumme nicht auszahlen, so hat er für die folgenden 24 Jahre 3 Rubel 33 Kopeken Pacht zu zahlen und nach Ablauf dieser Zeit gehört das Land ihm. Bauholz zum Bauen der Häuser bekommen die Leute aus dem Walde des Besitzers. Holz zu verkaufen steht ihnen nur frei aus dem ihnen zugemessenen Stücke und zwar dürfen sie auch schon in den ersten drei Jahren, wo sie keinen Kopeken bezahlt haben, Holz aus ihrem Walde verkaufen. Man kann sich denken, wie traurig die Verhältnisse eines Gutsbesitzers und wie gering die Erträge seines Besitzes sein müssen, wenn er unter solchen Bedingungen verkauft. 23 Familien haben sich dort niedergelassen, noch ist Raum für etwa 30 und ich glaube, es werden bald so viele zugezogen sein. Im vergangenen und in diesem Jahre sind schon einige zugekommen. Die meisten der dort Lebenden sind erst nach Derewa gezogen, haben dort sogar eingezahlt, dann aber die Einzahlung dortgelassen und sind herüber gezogen nach Kalomowka. Ein unbewohntes Gasthaus hat man ihnen als Wohnung angewiesen. Es ist sehr geräumig, liegt an der Chaussee, und 2 Werst von der Eisenbahn. Für dieses Haus und seine Nebengebäude hat die ganze Kolonie noch außerdem 600 Rubel zu zahlen.

Den 31. März war ich zum ersten Mal dort. Es war das schönste Frühlingswetter. Ich trat in das große Gasthaus und grüßte einige dort arbeitende Weiber lettisch. Sie führten mich durch etwa 4—5 Zimmern in den „Saal". Wenn die Größe den Namen berechtigt, so hatte der Raum ihn offenbar verdient. Doch soviel Elend habe ich noch nie in keinem „Saale" gesehen, als hier. Er wurde von fünf Familien bewohnt; in ihm lebten 29 Personen, unter ihnen 11 bis 13 Kinder. Sie hielten mich für einen Mann, der Arbeiter dingen wollte und redeten mich „leels kungs" an. Ich

fragte, wie es ihnen ginge, wie sie lebten. Eine wahre Flut von Verwünschungen ertönte von allen Seiten über die Auswanderung. Das ungeheuer enge Zusammenwohnen, die schlechte Nahrung, die für den nordischn eWinter mangelhafte Kleidung, die Unreinlichkeit, welche in solcher Enge nie zu vermeiden ist, machte mich gleich um ihre Gesundheit besorgt. Ich fragte, ob sie alle gesund seien, ob einige schon gestorben. Man antwortete mir, daß bisher nur ein altes Weib gestorben, ein junger Mann seit vier Wochen krank liege, ein anderer seit sechs Tagen. Der schon einen Monat krank Liegende erhob sich von einem Lager an der Wand — durch traurige Erfahrungen im Kreise meiner Familie während des letzten Winters belehrt, erkannte ich gleich, daß der Kranke am Typhus daniederliege. Ich beobachtete den Anderen — auch bei ihm schien es dieselbe Krankheit werden zu wollen. Ein Grauen ergriff mich bei dem Gedanken, daß unter den so eng zusammen Gedrängten der Typhus um sich greifen könnte. Meine Besorgniß hat sich schrecklich bestätigt. Am 8. Mai war ich wieder in Kalomowka; ich fand die beiden Kranken gesund, eine alte Frau aber sehr leidend. Den 22. Mai war ich wieder dort. Der Typhus war so epidemisch ausgebrochen, daß er die Umgegend mit Schrecken erfüllte. Der Gouverneur von Nowgorod schickte dreimal wöchentlich einen Arzt aus Nowgorod hin (ca. 70 Werst). In dem genannten Hause hatte ich zehn Krankencommunionen. Eine alte Greisin hatte mich unter Zittern und Flehen erwartet; ich eilte zu ihr. Sie war bei Bewußtsein; doch waren die Füße und Hände schon kalt. Sie sprach noch und übergab mir einige Schuldverschreibungen, auf welche hin ihr Sohn aus Kurland noch Geld erhalten könne. Ich hätte gern ihren Tod abgewartet, allein Andere warteten, nicht minder schwer erkrankt. Im Juli hörte die Krankheit auf, doch sind viel tüchtige Arbeiter in's Grab gesunken, auch Waisen giebts und manche Familie hat ihren Ernährer verloren. Doch zurück zu meinem ersten Besuch in Kalomowka. Nachdem ich einige Fragen gethan, wurde mir von allen Seiten so viel geantwortet, daß ich kaum Alles hören konnte. Eine Frau wehklagte über

ihr kleines Kind, das schreiend an der welken Brust der Mutter lag. Sie hatte kaum das tägliche Brod durch den kargen Verdienst des Mannes. „Das Kind stirbt vor Hunger; es ist noch nicht getauft; wie die Heiden leben wir hier! Die Kinder sterben ungetauft, die Alten ohne Abendmahl. Keine Schule ist für die erwachsenen Kinder, kein Prediger segnet sie ein! Die Russen meinen, wir hätten keinen Gott, weil sie hier keine Bilder sehen. Einen Gott haben wir wohl, aber einen Seelenhirten („diwehsels gans") werden wir wohl nie zu sehen bekommen. Die Todten werden fortgeführt und wie die Hunde eingescharrt. Im Winter reiste einmal ein Lette hier durch, der hat mit uns gebetet (pahtarus skaitija); möchte der doch wieder einmal herkommen! Er wollte sich hier ankaufen; doch er ist fortgeblieben."

Ich bin nicht im Stande ihre Worte so herzergreifend niederzuschreiben, wie sie sie aussprach. Alle standen um mich her und weinten; ich konnte mich der Thränen nicht enthalten und es war mir unmöglich, ihnen gleich zu sagen, daß ich nun gekommen sei, ihren Hunger zu stillen. Als ich nach einiger Zeit, als die Redenden mich zu Wort kommen ließen, sagte, daß ich gekommen sei als Pastor sie zu bedienen; da entstand eine eigenthümliche Scene; kaum hatten sie das vernommen, als die Mütter ihre Kinder auf die Diele setzten und Alles auf mich zustürzte.

Von allen Seiten wurde ich gedrängt und gestoßen, gezupft und gezogen: sie wollten meine Hände küssen, meinen Rock, meine Füße. — Kaum ordinirt, fühlte ich das Köstlichste des Amtes, welches die Versöhnung predigt, und zugleich meine Unwürdigkeit solcher Huldigung gegenüber in einem Grade, wie vielleicht mancher ergraute Diener des Evangeliums das nicht erfahren hat. Die Freudenthränen der glücklichen Leute rührten mich so, daß ich einige Minuten nicht sprechen mochte um meine Rührung ihnen zu verbergen. Bald kamen die Männer nach Hause und die Freude wollte kein Ende nehmen. Dazwischen auch viel Noth und Kummer. An demselben Morgen war eine Mutter in einem nahen Dorfe gestorben und hatte ein

Kindchen hinterlassen, zwei Tage alt. Ich ging hin und taufte es. Es war erquickend anzusehen, wie diese armen Leute, trotz ihrer eigenen Noth, doch einander zu helfen nicht müde wurden. Alte Frauen kamen aus Kalomowka und nährten das Kindchen mit warmer Milch und Brod. Es soll nach einigen Tagen gestorben sein. Ich eilte nach Kalomowka zurück; hielt dort ein Abendgebet und reichte am folgenden Morgen den Kranken das Abendmahl, taufte die Kinder und versprach bald wiederzukommen, um dann ihnen das Abendmahl zu reichen.

Etwa 10 Werst von Kalomowka liegt ein Gut, auf welchem sich auch viele Letten angekauft haben, es heißt

Korpowka,

ist von St. Petersburg 119, von der Eisenbahnstation Tschudowo 8 Werst entfernt. Hier leben ca. 70 Letten. Die Zahl zu bestimmen ist mir bisher nicht möglich. Ich bin nur fünfmal dort gewesen; ich hatte im Mai 1866 53 Communicanten, doch waren viele aus Kalomowka herübergekommen. Auch haben sich Einige noch weiter angesiedelt, die aber Korpowka als ihren Versammlungsort ansehen. Wir haben hier einen schönen Gottesdienst gefeiert: der Gutsbesitzer hatte uns einen großen, geräumigen Saal dazu angewiesen. Ein aus Kurland miteingewanderter „Schulmeister" Sievers, hatte sogar die Responsorien alle eingeübt und so wurde der Gottesdienst vollständig nach der Agende abgehalten; ebenso die Communion. Der Saal war von dem russischen Besitzer sehr schön geschmückt. Die Letten haben hier theils Land gekauft, theils dienen sie als Knechte. Alle genießen eine allgemeine Achtung und erfreuen sich des besten Rufes. Die Kolonie ist schwer zu erreichen, denn die letzte Strecke des Weges — 4 Werst — ist in der Regenzeit nicht zu passiren. Ueber die Verhältnisse der Letten an diesem Orte kann ich nicht viel sagen; soviel ich bei meiner Anwesenheit erfuhr, sind sie im Ganzen wohlhabender, als die in Kalomowka.

Ganz neben der Eisenbahnstation Tschudowo leben noch drei

lettische Familien, denen es besser, als allen anderen geht. Sie sind freilich auch die wohlhabendsten.

Die bisher genannten Kolonien liegen alle südlich von der Petersburg-Moskauer Bahn; ihre Bewohner waren — fast alle — zuerst zu Herrn W. nach

Derewa

gegangen, haben aber dann wieder diesen Ort verlassen. Derewa liegt etwa 5 Meilen von der Eisenbahnstation Tschudowo. Derewa ist das gelobte Land, nach welchem Hunderte mit den kühnsten Hoffnungen pilgerten, dem Hunderte — wenigstens 200 — bitter enttäuscht unter Verwünschungen und in bitterer Noth den Rücken zugekehrt haben.

Nach Derewa führt die ersten 16 Werst die Chaussee von Tschudowo (nach Tichwin). Die andere Hälfte des Weges, rechts ab von genannter Chaussee, ist durch mehrere Wochen der schlechten Jahreszeit absolut nicht fahrbar. Der schlechte Weg und die inselartige Abgeschlossenheit wird das Aufblühen dieser Kolonie hemmen und hindern und dieses Hinderniß muß gehoben werden, wenn aus den Letten in Derewa was werden soll. Das scheint auch die Meinung der aus Derewa Abgezogenen gewesen zu sein; denn Alle haben sich niedergelassen an der Eisenbahn oder den Chausseen. Wege bauen, ist dem russischen Landmann so fremd wie der Dampfpflug.

Die Anzahl der Letten in Derewa ist über 200 in mehr als 50 Familien; die Zahl schwankt, indem Einige fortgehen, Andere an die Stelle treten. Im Allgemeinen ist die Zahl beständig im Zunehmen begriffen; auch in diesem Frühling sind neue Einwanderer dort eingezogen. Die Leute sind alle Grundbesitzer, die einen größeren oder geringeren Theil ihrer Kaufsumme schon eingezahlt haben. Ueber das Land, welches nach Aussagen verschiedener Zurückgekehrten so entsetzlich elend sein soll, kann ich nach wiederholter eigner Anschauung und Befragung der neuen Besitzer einigermaßen urtheilen. Die Aussagen Immars und Vieler, die wie er geredet haben, sind falsch.

Die Letten, welche dort geblieben, sind zufrieden — was das Land betrifft, völlig zufrieden. Die Hauptursache lag (nach meiner Anschauung) darin, daß die Letten keinen Begriff hatten von dem, was Auswanderer zu erwarten haben: sie hofften Landbesitzer zu werden, bedachten aber nicht, daß zwischen einem Landstück, das unter Wald liegt, und einem Bauerngut mit schönen Wohngebäuden, Feldern u. s. w. eine Zeit schwerer Arbeit, unsäglicher Mühe und vieler Kosten liegt. — Ich habe es selbst angehört, als ein Knecht zu Herrn W. kam und ihm 10 Rbl. einzahlen wollte, um ein Landstück zu kaufen. Dieser Mann wollte Grundbesitzer werden. Und doch wäre ihm nach Einzahlung jener 10 Rubel kein Kopeken übrig geblieben. Der Umstand, daß Viele eine geringe Einzahlung gemacht, das Land gesehen und da erst bemerkt, daß sie vielmehr Geld brauchten, als sie besaßen; daß sie nun die Einzahlung fallen ließen und fortgegangen sind, ohne noch definitiv ihre Ansprüche aufzugeben; daß Herr W. auf ihre fernere Einzahlung rechnend, meinte in Terminen die Kaufsumme abtragen zu können, daß nun diese Hoffnung und Berechnung sich als irrig erwiesen: das, fürchte ich, wird einst noch eine traurige Katastrophe über diese Kolonie herbeiführen.

Derewa ist jedenfalls der Hauptort der lettischen Einwanderung. Ich habe dort gegen 90 Communicanten gehabt und 6 Knaben und 6 Mädchen confirmirt. Die Leute leben zerstreut in einzelnen Häusern, die in drei, mehr als 10 Werst auseinander liegende Gruppen vertheilt sind. In der Umgegend sind hin und her auch Letten, die zu dem Gottesdienst nach Derewo kommen. Diese sind Arbeiter auf Gütern, wo Knechtswirthschaft eingeführt ist.

Hier habe ich das Anbauen der Kolonisten recht beobachten können. Hat der Eingewanderte sich im Walde die Stelle ausgesucht, wo sein Haus stehen soll, so baut er sich zuerst einen Ofen, einen provisorischen oder einen bleibenden aus Ziegeln. Diesen Ofen umkleidet er mit Stangen und Laub und das ist nun seine Ruhestätte. Nun geht er an das Fällen und Behauen der Balken. Das Haus wird zusammengestellt an irgend einem nahen Orte. Nun

wird um den Ofen ein Fundament gemacht, das zusammengesetzte Haus auseinander genommen, auf dem Fundament wieder zusammengesetzt. Dann folgt der innere Bau, Schornstein, Boden, Diele u. s. w. Die meisten Häuser haben ein und dieselbe Gestalt.

Auch aus dieser Kolonie könnte ich viel Schönes erzählen und manche herrliche Erinnerung wird in mir wach, wenn ich des ersten Abendmahls in Derewa gedenke, eines Gottesdienstes, zu dem eine Menge Russen herbeigekommen, eine Scene freudigster Rührung, als ich einen Brief des Pastors Gläser aus Dondangen vorlas mit vielen Grüssen an mehrere namentlich Genannte unter der Versammlung und dergleichen [1]).

Die am weitesten nach Osten ins Nowgorod'sche Gouvernement Ausgewanderten leben in

Nebiliza,

von der Stadt Waldai 25 Werst, von der Eisenbahnstation Waldaika 63 Werst, von Petersburg 328 Werst entfernt. Sie leben auf einem Gute der Wittwe von W. Auch hierher ist eine größere Zahl gekommen, aber Viele sind zurückgegangen.

In Nebiliza bin ich nur dreimal gewesen. Das erste Mal kam ich am 22. Juni 1866 an und fuhr den 24. Juni, am Johannistage, nach dem Gottesdienste ab. Die Letten dienen hier als Knechte auf dem Gute; nur wenige haben sich „angekauft". Es sind 15 Familien und ca. 80 Personen. Zum Johannisfeste waren sämmtliche zum Gottesdienst gekommen, den wir in einem höchst festlich geschmückten Zimmer des Gutsgebäudes in Gegenwart der Besitzerin und ihrer Kinder abhielten. Seit einem Jahr hatten die Leute keinen Pastor gesehen. Ihre Freude war groß; ihre glücklichen Gesichter, als ich im Ornat ins Zimmer trat, war für mich rührend und erbauend. Wir haben einen schönen Gottesdienst von 2½

1) Auch im Kostroma'schen Gouvernement leben recht viele Letten. Sie sind im Jahre 1863 aus Livland ausgewandert. Mit ihnen habe ich nichts zu thun.

Stunden gehalten. Herr G. spielte zum Gesang die Melodie auf einem Klavir. Er versammelt am Sonntag die Gemeinde, liest ihnen eine Predigt vor und spielt zum Gesang einen Choral. Es waren an 50 Communicanten. In der Predigt sprach ich über 1 Pet. 5, 6—11: „Alle eure Sorge werfet auf ihn; denn er sorget für euch", indem ich den auch von Sorgen Bedrückten zeigte, daß ein solches Abwerfen der Sorgen nur möglich ist, wenn wir uns a) demüthigen unter die gewaltige Hand Gottes, b) nüchtern und wachsam seiend dem Wiedersacher im Glauben widerstehen und c) festes Vertrauen haben zu ihm dem Gott aller Gnaden, der uns berufen hat zur Herrlichkeit, nachdem wir hier eine kleine Zeit leiden. In der Beichtrede über 1 Joh. 4, 16—21: „Gott ist die Liebe" ermahnte ich sie, unter einem fremden Volke lebend, das oft meint, wir hätten keinen Gott, seien keine Christen, zu zeigen, daß wir wirklich Jünger Christi seien, zu erkennen als solche an der Liebe, die wir unter einander haben.

Wenn die Hungrigen und die Durstigen sich an mir und durch mich so erbaut haben, wie ich an ihnen, dann gehört dieser Tag zu den schönsten meines Lebens; unvergeßlich wird er mir immer bleiben. Nachdem ein Kind getauft und die Väter der kleinen Gemeinde ermahnt wurden, streng zu achten, daß drei lettische Waisen, welche durch Unterstützung der Gutsverwaltung erzogen werden, liebevoll von ihrem Pflegevater behandelt werden, ging es ans Abschiednehmen. Das wurde trotz der kurzen Bekanntschaft recht schwer. Die Gespräche mit der ernsten, würdigen und liebevollen Frau v. W. hatten die Ueberzeugung erweckt, daß griechische und lutherische Christen einen festen, gemeinschaftlichen Grund der Hoffnung haben. Die Liebe der würdigen Frau stimmte mich dankbar und nur zu gern unterzog ich mich dem Auftrag der Gemeinde, den Dank derselben aufs wärmste auszusprechen sowohl gegen die Besitzerin des Gutes wie gegen Herrn G. Von der Familie der Herrschaft begleitet, ging ich zu Fuß durch den Garten, um meinen Heimweg anzutreten. Im Garten hatte sich wieder die ganze Gemeinde versammelt. Aus Johannis-

kränzen und Guirlanden waren Pforten über den Weg gebaut. Einer trat vor und dankte mir für meinen Besuch im Namen der Gemeinde. „Grüßen Sie alle Letten, zu denen Sie hinkommen und sagen Sie ihnen, man hat uns hier mit viel Liebe aufgenommen. Grüßen Sie unsern Pastor in Kurland und den lieben alten Baron, kommen Sie bald wieder!" So schallte es von Rechts und Links. Mehrere Russen hatten sich versammelt. Als ich einstieg, wurde ich von Kränzen und Blumen überschüttet; ein Hurrahrufen, Grüßen, Tücher- und Mützenschwingen, Flintenschießen — und fort gings den Berg hinunter, daß der Staub aufwirbelte, der den lieben Leuten, die zu beiden Seiten standen, meine Rührung verbarg, deren ich mich nicht erwehren konnte.

Fort gings den Nachmittag, den Abend, die Nacht hindurch; um 10 Uhr des folgenden Morgens hatte ich zu Pferde, mit der Eisenbahn und wieder zu Pferde 204 Werst zurückgelegt. Die Nachtfahrt gab Ruhe nach einem so schönen und aufregenden Tageswerke und auch Zeit zur Vorbereitung, denn ich fand schon versammelt vor die kleine Gemeinde der lettischen Auswanderer in

Luban,

wie diese Kolonie nach der 78 Werst von St. Petersburg belegenen Eisenbahnstation gewöhnlich genannt wird. Eigentlich sind es drei Niederlassungen: Grushdin (8 Werst), Tigoda (14 Werst) und Smerdina (18 Werst von der Station Luban). Hier leben in ca. 30 Familien über 100 Letten. Sie sind die zuerst (schon 1864) Eingewanderten. In Luban — so werden mit einem gemeinschaftlichen Namen gewöhnlich alle drei Kolonien von den Letten genannt — wohnen die Aristocraten meiner Gemeinde in der Zerstreuung. Den Meisten geht es schon recht gut, sie haben sich Häuser und Nebengebäude aufgebaut. Pferde und Anspann verrathen einiges Wohlergehen. So oft ich dort war, kam es mir vor, ich sei auf dem Rittergute eines Eingepfarrten gegenüber der Noth, die mir sonst gewöhnlich entgegentritt. Im Juli des Jahres 1866 traf ein schweres

Unglück die Kolonie: die sibirische Pest zeigte sich in schrecklicher Weise an Thieren und Menschen. Viele Letten haben alle Pferde und Kühe verloren.

Außer den genannten Orten habe ich noch gegen zehn andere besucht, an denen nur einzelne Letten leben. Sonst wohnen noch zerstreut einige Familien bei Nowaja Ladoga, Nowgorod, Staraja-Rußj, Jamburg u. s. w.; ebenso an der Eisenbahn nach Warschau bei den Stationen Luga und Belaja. Die Letten, welche sich im Pleskauschen niedergelassen haben, werden von Livland und Pleskau aus bedient. Von ihnen weiß ich nichts.

Nachdem ich in den Sommerferien des Jahres 1866 sämmtliche Kolonien besucht und mich längere Zeit auf jeder aufgehalten hatte, machte ich mich im August von Derewa auf, um mich südlich von Nowgorod umzusehen nach den Letten, die dorthin gezogen sein sollten. Bei der Gelegenheit wollte ich mich dem Pastor zu Nowgorod vorstellen, in dessen Territorium meine Wirksamkeit hineingriff. Da erreichte mich auf dem Dampfboot die schmerzliche Nachricht, der Direktor des Privatgymnasiums, an dem ich seit dem Jahre 1860 gearbeitet, sei in wenigen Stunden einem heftigen Choleraanfall erlegen. Die Verhältnisse überantworteten mir mit unabweislicher Nothwendigkeit das Direktorat. Die Anstalt mit 200 Zöglingen nimmt meine Kraft vollständig in Anspruch. Nach einer Besprechung mit dem Generalsuperintendenten entschloß ich mich dennoch, meine Arbeit unter den Zerstreuten fortzusetzen, da sonst Niemand das eben begonnene Werk fortführen konnte. Es ist mir das unendlich schwer geworden. Müde gehetzt von Arbeiten und Sorgen der Woche, begebe ich mich eiligst auf die Eisenbahn; nur während der Fahrt kann ich mich sammeln und vorbereiten. Das Gefühl, so ungenügend das Werk zu betreiben, bringt mich jedes Mal zu dem Vorsatz: „du fährst heute zum letzten Mal.“ Und sehe ich dann die Hungernden, die mir jedes Wort von den Lippen ablauschen, mich so freundlich und glücklich empfangen, so dankbar begleiten; dann nehme ich mir stets vor, sobald als möglich wieder zu ihnen zu kommen. Doch

auf die Dauer darf es so nicht bleiben, die Ausgewanderten müssen besser bedient werden. Könnte nicht einer der Candidaten, die der lettischen Sprache mächtig sind, nach Petersburg kommen, um hier sein Probejahr zu halten? Er müßte dann gleich ordinirt werden, um den Dienst übernehmen zu können.

Die Sommerferien dieses Jahres habe ich dazu benutzt, bei längerem Aufenthalt in jeder Kolonie ein Personalbuch zusammenzustellen und so meinem Nachfolger eine Erleichterung zu schaffen. Für viel Herzlichkeit und Freundlichkeit, die mir während des längeren Aufenthalts auf dem Lande, namentlich in Nebiliza erwiesen worden ist, habe ich zu danken. Freundlichkeiten von Seiten der Angehörigen einer andern Confession prägen sich um so tiefer ein, je mehr man es zur Zeit darauf anzulegen scheint, nationale und confessionelle Verschiedenheiten zur Erregung von Haß und Zwietracht auszunutzen.

Bisher ist es den armen Ausgewanderten sehr schwer geworden sich einzuleben. Der Typhus hat viel kräftige Arbeiter dahingerafft. Drei Jahre nach einander hat die sibirische Pferdepest und die Rinderseuche im Gouvernement Nowgorod gewüthet. (Während sie von 1851 bis 1860 nicht einmal vorkam, erscheint sie nun mit jedem Sommer). Hierzu kommt das rauhe Wetter in den Sommermonaten im ganzen Norden während der letzten drei Jahre, welches gleichmäßig die Bevölkerung von Schweden, Finnland und Nord-Rußland mit Hungersnoth bedroht.

Nachdem im Juni 1865 einige Hundert der Ausgewanderten enttäuscht zurückgezogen waren, gerieth die Auswanderung ins Stocken. Im Sommer 1866 kamen nur ca. 30 Letten herüber. In diesem Sommer betrug die Zahl schon mehr als das Doppelte.

IV.

Bericht über die ehstländische Prediger-Synode v. J. 1867 (14.—20. Juni).

Vom

Pastor vicar. N. v. Stackelberg.

Unsere diesjährige Provinzial-Synode wurde am 14. Juni in üblicher Weise durch Gottesdienst in der Domkirche eröffnet. Die Predigt, welche General-Superintendent W. Schultz über den Text Luc. 12, 3—9 hielt, mahnte uns an die heilige Pflicht des Bekennens, welche vor allen anderen Christen in ausgezeichnetem Maße den Pastoren obliegt.

Von den auf der Synode selbst stattgehabten Verhandlungen werde ich das sachlich Zusammengehörige auch räumlich nebeneinander stellen, wenngleich die Besprechungen verwandter Gegenstände im Verlaufe der Synode auch oft durch Berathungen über andersartige Fragen unterbrochen wurden.

I.

Unserer diesjährigen Provinzial-Synode waren vom General-Consistorio namentlich 2 Gegenstände zur Berathnng und Bearbeitung überwiesen worden. Es sollte berathschlagt werden, durch welche Mittel eine regere Betheiligung an den Bestrebungen der Unterstützungskasse in unserem Lande erzielt werden könnte, und es sollten Vorarbeiten für eine künftige General-Synode geliefert werden. Den ersten Punkt anlangend, ward ganz allgemein

die große Bedeutung dieses, wenngleich nur äußerlichen Gemeinschaftsbandes anerkannt, durch welches die räumlich so weit auseinander liegenden evangelisch-lutherischen Gemeinden des großen Reiches durch das Werk des barmherzigen Gebens und des dankbaren Empfangens zusammengeschlossen wurden; um so betrübender war uns daher die Beobachtung des im Ganzen so sehr geringen Interesses für diese Sache in den deutschen wie den ehstnischen Gemeinden unseres Landes. Ein Hauptgrund dafür schien uns darin zu liegen, daß die ganze Sache in einer zu wenig concreten Gestalt an die Gemeinden und die Einzelnen herantrete. Es wäre daher gewiß sehr zweckdienlich, wenn Männer, welche persönlich die kirchliche Noth unserer Glaubensgenossen in der Diaspora kennen gelernt haben, durch lebendige Mittheilung das Interesse der hiesigen Lutheraner für die vereinsamten Glaubensgenossen drüben erwecken würden. Von verschiedenen Seiten wurde darauf hingewiesen, wie zweckdienlich die Anstellung von Reisepredigern sein würde. Das lebendige Wort solcher Augenzeugen und ihre Bitte um Abhülfe selbsterfahrener oder doch selbstgeschauter Noth würde eine ganz andere Wirkung haben als das geschriebene Wort eines summarischen Berichtes, der zudem von so Wenigen gelesen wird. In der Regel ist die Betheiligung bei Privat-Collecten für Einzelgemeinden eine viel regere, als bei den Sammlungen für die Unterstützungskasse. Wie in der römischen Kirche, die in Sachen der Organisation und der Administration ein hervorragendes Charisma besitzt, müssen auch wir das Institut der Reiseprediger einführen und pflegen. Dadurch würde die Sache wesentlich gefördert werden. Natürlicher Weise müßten diese Reiseprediger nicht nur, wie schon angedeutet, durch persönliche Kenntnißnahme sich mit den Nothständen der Diaspora bekannt gemacht haben, sondern sie müßten auch Männer sein, welche die Gabe lebendiger Schilderung, Erzählung und Ansprache besitzen, und die vor Allem selbst durch Gottes Gnade ein Herz für die Noth der Brüder in der Ferne haben. Ist es an sich schon natürlich, daß das Wort eines fremden Predigers um der Neuheit willen mit mehr Aufmerksamkeit gehört wird als

die Rede des eigenen Pastors, dessen Zeugniß, wenn es auch lebendig ist, der Gemeinde doch so leicht zu einer unbeachteten Gewohnheit wird, so dürfte dies um so mehr von der Ansprache eines begabten, durch eigene Anschauung wohl unterrichteten und für die Sache begeisterten Reisepredigers gelten.

So zweckdienlich das Institut der Reiseprediger für die Sache der Unterstützungskasse sein dürfte, so konnte man sich doch nicht verhehlen, daß die Ausführung desselben gegenwärtig mit unüberwindlichen Schwierigkeiten verbunden sei. Ein theilweiser Ersatz könne aber in der Einrichtung eines jährlich wiederkehrenden Festes der Unterstützungskasse gefunden werden, welches in der Weise der Bibelfeste mit Predigt und Bericht über den Gang und die Fortschritte des Unterstützungswerkes begangen werden sollte. Da würde sich die Gelegenheit bieten, die Gemeinden mit den vorhandenen Nothständen und den Anfängen der Abhülfe derselben bekannt zu machen, und sie auf diesem Wege für die Sache zu interessiren. Als besonders geeigneter Tag für dieses Fest, wurde das Reformationsfest bezeichnet, da sollten denn auch kurze ehstnische Berichte, die jedoch mit den Holzschnitten der ausführlichen deutschen Berichte geziert sein müßten, zum Besten der Unterstützungskasse an die ehstnischen Gemeindeglieder verkauft werden. Diese Vorschläge wurden denn auch zum Beschluß erhoben, und im Zusammenhang damit an die Verwaltung der Unterstützungskasse die Bitte gerichtet, die Redaction solcher kurzer ehstnischer Berichte zu veranstalten, und es zu ermöglichen, daß sowohl die deutschen wie die ehstnischen Berichte rechtzeitig vor dem Reformationsfeste ausgegeben, und in genügender Anzahl dem Consistorium zugestellt würden.

II.

Was das zweite Comissum des General-Consistoriums anbetrifft, so bezogen sich darauf die eingehenden Berathungen über die Emendation des Kirchengesetzes von 1832, welche von einer zukünftigen General-Synode zu bewerkstelligen sein möchte. Die wichtigsten

Besprechungen, welche sich zunächst auf die gesetzlichen Bestimmungen über die Lehre und die Verwaltung der Sacramente bezogen, waren etwa folgende:

1. Nach § 17 des Kirchengesetzes sind in den Privat-Andachtsversammlungen, welche nicht von dem Pastor geleitet werden, die freie Rede ja sogar das freie Gebet verboten. Der Referent über den vorliegenden Abschnitt des Kirchengesetzes, Pastor Eberhardt von Goldenbeck, hatte proponirt das freie Gebet den Stundenhaltern zu gestatten, das Recht der freien Rede jedoch nur denen zuzuerkennen, die nach dem Urtheil des Pastors und des Consistoriums dazu befähigt seien. Das absolute Verbot der freien Rede in den durch Laien geleiteten Privat-Versammlungen, welche die Grenzen der Familien-Andacht überschreiten, erschien als in directem Widerspruch stehend mit der Mahnung des Apostels: den Geist dämpfet nicht. War doch auch dieses Verbot des Kirchengesetzes bisher stets übertreten worden, indem sowohl die herrenhutischen Vorbeter als die lutherischen Schulmeister schier überall durch freie Vorträge und Bibelerklärungen oder durch freies Gebet in denen von ihnen geleiteten gottesdienstlichen Versammlungen, thätig gewesen waren. Ja es hat wohl grade die herrenhutische Bewegung jeden nachdenkenden Pastor darauf hingewiesen, daß Herrenhut seine Erfolge zum großen Theil dadurch erlangt hat, daß es dem Verlangen unserer ehstnischen Gemeindeglieder nachkam, ihnen die Verkündigung des Wortes und die Uebung des freien Gebetes in mannigfaltiger Weise und durch Vermittelung ihrer eigenen nationalen Laienbrüder, zukommen zu lassen. Bei unseren monströs großen Landgemeinden wäre eine Vermehrung der pastoralen Lehrkräfte ums Doppelte und Dreifache sehr wünschenswerth, da aber solches zur Zeit unausführbar ist, so ist der nicht ganz unbedeutende Ersatz pastoraler Laiengehülfen, welche die Gabe der Lehrhaftigkeit besitzen und an verschiedenen Orten des weiten Kirchspiels Andachts-Versammlungen halten, in welchen sie durch freie Schriftauslegung und Gebet die Gemeinde-Glieder erbauen, um so weniger von der Hand zu weisen, sondern

mit dem größten Eifer zu erstreben. Wenn wir mit allem Recht eine Vermehrung pastoraler Kräfte perhorresciren, welche Zwiespalt in die Kirche bringen und unlautere und Gefahr bringende Bahnen einschlagen, wie das zum Theil durch die herrenhutischen Diakonen-Gehülfen geschehen ist, so haben wir jedenfalls nur dann ein Recht Herrenhut zurückzuweisen, wenn wir selbst dem Bedürfniß entgegenkommen, welches Herrenhut in seiner Weise zu befriedigen strebte. Diese und verwandte Gründe waren es, welche die Synode bestimmten, die Gestattung der freien Rede und des freien Gebetes in den Privat-Andachtsversammlungen als ein dringendes Desiderium hinzustellen. Es handelte sich nur darum, auf welche Weise diese zu gestattende und gegenwärtig schon factisch geübte Redefreiheit am zweckmäßigsten geregelt und controlirt werden könnte. Während die Einen als Bedingung der Gestattung der freien Rede eine Prüfung vor dem Consistorium und eine dadurch motivirte Concession desselben hinstellten, neigte die Majorität sich dahin, diese Controle ganz in die Hände des Pastors zu legen, der als Augen- und Ohrenzeuge auch ohne besonderes Examen ein viel richtigeres Urtheil sowohl über die Schriftkenntniß und Lehrgabe als auch über die Bekenntnißtreue und sittliche Lauterkeit der betreffenden Persönlichkeit gewinnen könne, als das Consistorium durch ein kurzes Examen. Eine förmliche Bestätigung und Feststellung der Stundenhalter durch das Consistorium, würde zudem den Dünkel dieser Leute sehr steigern. Was dagegen das Bedenken anbetrifft, daß das Urtheil des einzelnen Pastors in manchen Fällen subjectiv und irrig ausfallen könnte, so würde sich das dadurch erledigen, daß gegen die Verweigerung der Redeberechtigung von Seiten des Pastors jedesmal das allgemeine Apellationsrecht an das Consistorium frei stände. Es einigte sich daher die Synode zu der Formulirung: Wo Privat-Andachtsversammlungen existiren, stehen sie unter der Controle des Orts-Predigers, der darauf zu sehen hat, daß durch dieselbe keine der christlichen Gemeinde anstößige Spaltungen oder irgend welche Verletzung der kirchlichen oder bürgerlichen Ordnung veranlaßt werden.

2. Eine andere gesetzliche Bestimmung betraf die Taufe der hebräischen Kinder in dem Falle, daß nicht beide Eltern, sondern blos der Vater oder blos die Mutter den christlichen Glauben angenommen hätten. Nach der Bestimmung des Kirchengesetzes § 26 sollen in solchem Falle die Söhne der Religion des Vaters, die Töchter der Religion der Mutter folgend, bis zum 7. Lebensjahr, ohne vorhergehenden Unterricht zu empfangen, getauft werden. Pastor Eberhardt hatte dagegen vorgeschlagen, daß hebräische Kinder nur in dem Falle zu taufen seien, wenn beide Eltern, so sie am Leben sind, den christlichen Glauben angenommen hätten. Hiergegen erhob sich nun zunächst von verschiedenen Seiten entschiedener Widerspruch. Es wurde hervorgehoben, daß wenn solchen hebräischen Kindern, deren Eltern nicht beide den christlichen Glauben angenommen hätten, die Taufe verweigert würde, ihnen doch der Segen dieses Gnadenmittels entzogen und der Eingang in das Reich Gottes versperrt werden würde, es sei im Gegentheil wünschenswerth, daß in einem christlichen Staate die christliche Religion auch in dem Sinne den Vorrang vor der jüdischen habe, daß alle Kinder der Religion des christlich gewordenen Theiles der Eltern folgen müßten. Hiergegen wurde jedoch überzeugend geltend gemacht, daß in Sachen des Reiches Gottes jedes staatliche Vorrecht ungehörig sei, daß eine durch zwingende äußere Gesetze bewerkstelligte Zugehörigkeit zur christlichen Religion eine Gewissensknechtung sei, und daß nach dem Taufbefehl des Herrn die Taufe nie isolirt dastehen dürfe, sondern von der christlichen Erziehung und dem christlichen Unterricht begleitet sein müsse; es habe also die Kirche kein Recht und keine Verheißung des Segens, wenn sie die Taufe als opus operatum denen zuwende, bei welchen durchaus keine genügende Garantie nachfolgender christlicher Erziehung vorhanden sei. Schließlich einigte sich die überwiegende Majorität der Synode dahin, daß solche hebräische Kinder nur in dem Falle getauft werden sollten, wenn der nichtchristliche Theil zur Taufe des Kindes seine Einwilligung gäbe, und sich thatsächlich, etwa durch Separation von dem getauften Kinde, allem

Einflusse auf dasselbe entziehe. Nur eine kleine Minorität gab ihre entgegengesetzte Meinung in einem Separatvotum zu Protocoll.

3. Wir erwähnen ferner die Verhandlungen über die Confirmation und Communion der Taubstummen und Blödsinnigen. Im § 34 des Kirchengesetzes sind über diesen Punkt gar keine Vorschriften enthalten, und Pastor Eberhardt hatte das Petitum gestellt, es möchten diese so häufig vorkommenden Fälle durch eine gesetzliche Vorschrift normirt werden. Darin waren alle Amtsbrüder einig, so ohne Weiteres könne dem oft sehr dringenden Verlangen der Angehörigen der Taubstummen und Blöden, sie zu confirmiren, nicht willfahrt werden, denn dieses Verlangen gründe sich auf die falsche Vorstellung, als würden diese armen Gebundenen schon durch die äußerliche Theilnahme am Sacrament zu vollgültigen und vollberechtigten Gliedern der kirchlichen Gemeinden. Die Kirche dürfe das Sacrament nicht reichen, ohne sich überzeugt zu haben, ob die vom Apostel verlangte Unterscheidung des Leibes und Blutes des Herrn vorhanden oder überhaupt nur möglich sei. Diese Ueberzeugung sei allerdings eine subjective Sache des Seelsorgers, ein äußerlicher Beweis könne nicht gefordert werden; man könne aber als Minimum für die Zulassung zum Sacrament die Forderung hinstellen, daß eine Erkenntniß des Heiles in Christo vorhanden sei. Im Zusammenhang hiermit wurde auf die große Bedeutung der Taubstummen- und Blöden-Anstalten, namentlich der ehstnischen Taubstummen-Anstalt in Fennern hingewiesen, in welchen nicht blos eine allgemeine Erkenntniß des Heiles in Christo, sondern auch verhältnißmäßig klare Erkenntniß der Bedeutung des Sacraments den Taubstummen und Blöden mitgetheilt wird, während durch die sporadische geistliche Einwirkung des Pastors oder eines christlichen Gemeinde- oder Familiengliedes, nach den bisherigen Erfahrungen höchstens Symptome der Sündenerkenntniß und des Verlangens nach Sündenvergebung erzielt worden waren. Eine Regelung der Praxis in Betreff der Confirmation dieser Unglücklichen erschien der Synode so wichtig, daß sie beschloß, durch den Generalsuperintendenten dem

Consistorium die Bitte vorzulegen, schon vorläufig eine hierauf sich beziehende Verordnung zu erlassen, wonach das eine gesetzliche Requisit der Confirmation, — das Lesenkönnen, — bei Taubstummen und Blöden wegfallen könne, eine Erkenntniß des Heiles in Christo aber als überall unerläßliche Bedingung der Confirmation festgestellt wurde.

Im Anschluß an diesen Zusatz zu § 34 des Kirchengesetzes war von der Jerwenschen Kreis-Synode noch ein Zusatz von der größten Wichtigkeit proponirt worden; es solle nämlich die Confirmation denen verweigert werden, welche entweder durch ihr Wort oder ihren Lebenswandel es bezeugen, daß sie nicht an den Herrn Jesum, als an den Sohn Gottes glauben und nach Seinen Worten leben wollen, über welche Verweigerung der Confirmation der Pastor dem Consistorium zu berichten hätte. Die Synode erkannte einstimmig die große Wichtigkeit einer derartigen gesetzlichen Bestimmung an.

Die Verhandlungen über die Confirmation wurden noch ergänzt durch einen Vortrag des Pastor Eberhardt über die sehr dringend wünschenswerthe Emendation des Confirmations-Formulars unserer Agende. Es wurde in diesem Vortrage darauf hingewiesen, wie in diesem Formular der Confirmation auf Kosten der Taufe eine ungebührliche Bedeutung beigelegt werde. Der für die Confirmation vorgeschriebene Segenswunsch: „Nehmet hin den heiligen Geist" u. s. w., noch mehr aber die Erklärung: „Ich nehme Euch an zur Gemeinschaft Gottes" u. s. w., ebenso der Passus im Confirmations-Gebete: „Errette sie aus der Gewalt der Finsterniß" u. s. w. legen gradezu der Confirmation eine Wirkung bei, welche nach Schrift und Kirchenlehre durchaus der Taufe eignet. Pastor Eberhardt wies darauf hin, wie diese Bedeutung der Taufe als des Initiationssacramentes einer Ergänzung so wenig bedürfen könne, als einer Wiederholung. Soll die Wiedergeburt in der Confirmation oder sonst wie erfolgen, so ist sie eben in der Taufe nicht erfolgt. Die Confirmation werde auch nicht passend bezeichnet als Erneuerung des Taufbundes; denn ein Bund sei allemal die That beider Bundschließenden, und so müsse auch unter der Erneuerung eines Bundes

eine That beider Bundschließenden verstanden werden. Von Gottes Seite finde aber keine Erneuerung des Taufbundes statt, weil derselbe von dieser Seite her nie gebrochen worden war. Blos von Seiten des Menschen werde der Taufbund gebrochen und sei daher zu erneuern, aber nicht blos in der einmaligen Confirmation, sondern täglich. Als Hauptbedeutung der Confirmation bezeichnete Pastor Eberhardt das öffentliche Bekenntniß des Confirmanden zu dem Evangelium des Gottes, in dessen Namen er als Unmündiger getauft worden, und zu dem Bekenntniß der Kirche als deren mündiges Glied er nun angesehen werden wolle. In dieser Beziehung würde sich die Confirmation von jedem früheren oder späteren bußfertigen Bekenntniß und subjectiver Erneuerung des Taufbundes hauptsächlich nur durch die besondere Feierlichkeit und Oeffentlichkeit unterscheiden. Dieser sacrificiellen Seite der Confirmation entspräche dann die sacramentale Zusicherung und Application der Taufgnade zusammt der amtlichen und kirchlichen Fürbitte um Stärkung und Förderung durch die Gabe des heiligen Geistes, deren der Christ höchst bedürftig ist in dem geistlichen Kampfe, in welchen er seit seiner Taufe eingetreten ist, und der nun an der Grenze des Jünglings-Alters besonders gefährlich zu werden droht. Hierbei würde aber jene Zusicherung und Application keine neuen Gaben darreichen, sondern sie ständen zu den bereits in der Taufe angeeigneten Gaben etwa in demselben Verhältniß wie die tägliche Absolution zu der in dem Tode und Blute Jesu geschehenen Versöhnung, in deren Gemeinschaft der Täufling durch seine Taufe versetzt worden ist; und nicht um eine einmalige außerordentliche Ausgießung und Kräftigung des heiligen Geistes handele es sich in der Confirmations-Fürbitte, sondern um eine fortgehende ordentliche Firmung des mit den gewaltigsten Mächten der Finsterniß im Kampfe stehenden aus der Taufe geborenen neuen Menschen.

Es schloß sich an diesen Vortrag keine besondere Discussion an, es wurde aber dieser Aufsatz als Vorlage für die General-Synode angenommen, und dieser Gegenstand weiterer Bearbeitung überwiesen.

4. Nächst den kirchengesetzlichen Bestimmungen über die Confirmation, kamen die Verordnungen über Beichte und Absolution zur Verhandlung. Pastor Eberhardt hatte an dem § 37 die Ausstellung gemacht, daß in demselben das Beichtgebet des Predigers durch den zu äußerlichen Ausdruck „Formel" bezeichnet werde, und daß sodann blos von einem „innerlichen" d. h. stillschweigenden Bekenntniß der Beichtenden die Rede sei, während doch diese „innerliche" Aneignung des Beichtgebetes des Pastors auch durch das ausgesprochene „Ja" des Beichtenden nach außen hervortrete. Demgemäß hatte Eberhardt proponirt, der § 37 möge etwa so lauten: In der allgemeinen Beichte eignen sich alle Personen, die daran Theil nehmen, das vom Prediger in ihrem Namen gesprochene Sündenbekenntniß durch ausdrückliche Bejahung an, und empfangen darauf hin durch ihn die Absolution. Die Synode erklärte sich ihrer überwiegenden Majorität nach dafür, daß diese Emendation der alten Fassung vorzuziehen sei.

Im Anschluß hieran kamen nun noch weitergehende Ausstellungen an der bisherigen, gesetzlich normirten Praxis in Betreff der Beichte und Absolution, namentlich hinsichtlich ihrer obligatorischen Verbindung mit der Communion zur Sprache. Schon seit mehreren Jahren ist diese Frage namentlich von den ehstländischen Pastoren Hörschelmann zu Röttel, Haller zu Keinis und Eberhardt zu Goldenbeck sowohl auf Pastoralconferenzen und Synoden, als auch in eingehenden Aufsätzen, die in vorliegende Zeitschrift Aufnahme gefunden hatten, erörtert worden. Pastor Haller stellte auf der diesjährigen Synode mit Verweisung auf seine Abhandlungen in der Dorpater Zeitschrift 1865 S. 519 ff. und 1866 S. 500 ff., den Antrag: 1) das Institut der allgemeinen Beichte und der allgemeinen Absolution nach dem bisherigen Gebrauch, solle ganz wegfallen, und an deren Stelle solle ein Beichtgottesdienst treten, in welchem die Gemeinde überhaupt zur Buße vermahnt würde, und für diejenigen, welche das Bedürfniß und Verlangen hätten, ihre erkannte und bereute Sünde auch zu bekennen, solle dabei die Gelegenheit der

Privatbeichte vor dem Pastor gegeben werden, auf welche ausdrückliche Beichte dann auch ausdrückliche Absolution folgen solle; während denen, die nicht privatim beichten wollen, blos die allgemeine Bußvermahnung gelte, in Folge deren sie ihre Sünden Gott bekennen, und sich der in aller Verkündigung des Evangeliums dargereichten allgemeinen Vergebung der Sünden im Blute Jesu getrösten sollen. 2) Weder die Privatbeichte mit der Absolution noch die Theilnahme am Beichtgottesdienst soll die obligatorische Bedingung für die Zulassung zum Sacramente des Altars sein; damit aber denjenigen, welche aus eigenem Bedürfniß vor dem Empfang der Communion die Beichte und Absolution begehren, solches möglich sei, soll vor jedem Communions-Gottesdienste am vorhergehenden Sonnabende Beichtgottesdienst stattfinden, der aber auch häufiger gehalten werden könne und solle. 3) Der Communion soll eine Abendmahls-Vermahnung vorhergehen, in welcher sowohl die Bedeutung des Sacramentes den Communicanten vor die Seele gestellt werde, als auch eine Ermahnung zur Buße an sie gerichtet werde. — Die allgemeine Absolution zusammt der allgemeinen, durch das Jawort der Beichtenden von ihnen anzueignenden Beichte des Pastors, verwarf Haller hauptsächlich deshalb, weil solche Beichte kein rechtes Sündenbekenntniß sei, sondern blos gewohnheitsmäßige Bejahung und dadurch sehr mangelhaft vermittelte Aneignung der Confession des Pastors; bei solcher Beichte sei es unstatthaft, ja unmöglich, auch nur relativ bedingungslos zu absolviren, zumal wenn solche Absolution dem Einzelnen durch Handauflegung in Sonderheit zugeeignet werden solle; es könne der absolvirende Pastor ja nicht einmal wissen, ob der Einzelne, den er absolvirt, auch nur das „Ja" wirklich ausgesprochen habe. Eine rechte Confession könne daher nur in der Privatbeichte geschehen, wo auf ausdrückliches Bekenntniß, sei es besonderer Sünde oder auch des gesammten sündlichen Verderbens hin auch ausdrückliche und bestimmte Absolution den Einzelnen zugesprochen werden könne, wenngleich auch nur mit der relativen Bedingungslosigkeit, die aller Absolution durch menschliche Amtsträger eignet. — Was

dagegen die obligatorische Verbindung von Beichte und Abendmahl betrifft, so verwarf sie Pastor Haller einmal deshalb, weil die Absolution, welche bei der Beichte doch der eigentliche Zielpunkt ist, auch im Abendmahl gespendet werde, und die unbedingte Forderung, nur ein Absolvirter dürfe zum Sacrament zugelassen werden, dem Irrthum Vorschub leiste, als sei das Abendmahl nur für die Reinen, nicht aber für die Sünder, daß sie ihrer Sünde los würden. Sodann aber sei die Beichte auch, abgesehen von der Absolution, nicht obligatorisch mit der Communion zu verbinden, denn wenngleich das Sacrament als unerläßliche Bedingung segensreichen Genusses, die Buße fordere, so sei eben Buße und Beichte nicht ein und dasselbe; die geforderte Buße werde dem Communikanten nahegelegt in der Abendmahls-Vermahnung; ihn aber auch zu äußerem Bekenntniß der Sünde zu veranlassen, sei kein Grund und Recht vorhanden, da das Gebot des Herrn nicht dahin laute. Es solle daher die wesentliche und wirkliche Bedeutung der Confession und Absolution dadurch geehrt und fruchtbar gemacht werden, daß besondere und selbstständige Beichtgottesdienste eingerichtet werden, wo die Gemeinde dazu heranzuziehen ist, freiwillig zu bekennen in specie und genere, um alsdann specielle und generelle Absolution in Sonderheit zu empfangen, wobei jedoch dafür gesorgt werden müsse, daß namentlich diejenigen, welche das freie Bedürfniß haben, vor der Feier des Sacramentes ihre Sünden vor dem Amtsträger zu bekennen und die Absolution dafür zu empfangen, dazu eine passende und sie einladende Gelegenheit hätten, welche im Beichtgottesdienste am Sonnabend wohl geboten werde, aber nicht vorhanden sei bei der gegenwärtigen Praxis.

Gegenüber dieser hohen Werthschätzung der Privatbeichte, die in den Vorschlägen des Pastors Haller sich aussprach, verlas Pastor Nerling von Matthäi eine Arbeit über die Bedeutung der Privatbeichte und Privatabsolution. Nerling hob hervor, wie die Privatabsolution im Verhältniß zur allgemeinen Absolution in aller Predigt des Evangeliums nicht in dem Verhältnisse der Verleihung der Sündenvergebung zu dem bloßen Anbieten derselben stehe; auch

in aller Predigt des Evangeliums werde thatsächlich Sündenvergebung denen mitgetheilt und verliehen, die das Evangelium in bußfertigem Glauben erfassen. Auch sei die private Absolution kein Sacrament, nicht nur deshalb nicht, weil das elementum visibile fehle, sondern auch weil die Vergebung der Sünden, welche sie ertheile, auch auf anderem Wege erlangt werden könne. Die Bedeutung der Privatbeichte bestehe namentlich darin, daß sie ein Mittel besonderer Seelsorge für die außerordentlichen Gemüthszustände der Anfechtung sei; in dieser Beziehung sei sie segensreich und müsse ein leichterer Zugang zu derselben den Angefochtenen geboten werden. Als allgemeines Institut aber, welches mit der Communion, wenngleich in freier, so doch gewohnheitsmäßiger Weise verbunden sei, dürfe sie nicht angestrebt werden. Ein solcher gewohnheitsmäßiger Gebrauch der Privatbeichte sei gefährlich wie für die erweckten und gläubigen, so auch für die unbußfertigen und weltlich gesinnten Gemeindeglieder, indem die Beichte und Absolution nur zu leicht als opus operatum angesehen werde, und dem Pastor dadurch nicht blos eine Marterbank für sein Fleisch bereitet werde, sondern auch für die geistliche Amtsverwaltung, indem er nur zu oft die Pein leiden müßte, mit zweifelndem Gewissen den privatim Beichtenden die Absolution zu ertheilen.

Bei der Discussion, die sich an diese Vorträge knüpfte, wurde zwar von mehreren Amtsbrüdern das Institut der Sonnabends-Beichte und der durch dieselbe anzubahnenden Privatbeichte als ein wenig fruchtbares und für unsere localen Verhältnisse nicht passendes bezeichnet, diejenigen jedoch unter den Pastoren, welche in ihren Gemeinden bereits die Sonnabends-Beichte eingeführt und Anfänge der Privatbeichte erzielt hatten, sprachen sich fast ohne Ausnahmen sehr entschieden für den großen Segen derselben aus. Es hatte sich practisch herausgestellt, daß die großen Dimensionen der Kirchspiele nicht in dem Maße dem Besuche der Sonnabends-Beichte hinderlich gewesen waren, daß meist doch recht zahlreiche Versammlungen statt fanden, namentlich aber berichtete Pastor Knüpffer, daß die Sonnabends-

Beichte für viele eine segensreiche Brücke zur Privatbeichte geworden sei; daß er bei der allerdings noch nicht allzu großen Frequenz der Privatbeichte in seiner Gemeinde die verderblichen Folgen noch nicht wahrgenommen habe, welche Pastor Nerling als mit der usuell gewordenen Privatbeichte so nahe zusammenhängend, dargestellt habe. Wohl aber wußte Pastor Knüpffer von dem großen Segen zu reden, welchen die Privatbeichte zunächst schon auf ihn, den Prediger, selbst ausgeübt habe, indem er Gelegenheit erhalten habe, in die Sündenschäden der Gemeinde hineinzublicken, und Sündentiefen und Sündengräuel kennen zu lernen, die er den Gliedern seiner Gemeinde vorher gar nicht zugetraut hatte, und daß hierdurch seine Predigt bei weitem concreter, lebendiger und ernster geworden sei, weil sie aus tiefernster Erkenntniß der Gemeinde hervorgewachsen sei. Sodann aber sei auch sehr wohl wahrzunehmen, wie die Beichtenden durch die Beichte selbst es lernen, ihre Sünden in Beugung vor Gott und Menschen zu bekennen, es lernen durch solches Bekennen des Mundes auch innerlich von der Sünde zu scheiden.

Es erfolgte auf der Synode keine Abstimmung über Annahme oder Verwerfung der Hallerschen Anträge, sondern es wurde diese Sache um ihrer großen Wichtigkeit willen einer besonderen Berathung auf den Kreis-Synoden überwiesen; es war aber nicht zu verkennen, daß jedenfalls eine sehr große Zahl der Synodalen in der Hauptsache von der Wahrheit der Hallerschen Vorschläge sich hatte überzeugen lassen. Schließlich forderte der General-Superintendent die Amtsbrüder auf, bei aller Wahrung der Freiheit und Berücksichtigung der localen Verhältnisse, doch durch eigene Erfahrung und Erprobung sich mit dem Werthe der Sonnabends-Beichte und der damit verbundenen Privatbeichte, bekannt zu machen.

5. Als letzte Emendation des 3. Capitels des Kirchengesetzes hatte Pastor Eberhardt proponirt den § 62 dahin zu verändern, daß dem evangelischen Prediger nicht zugemuthet werden solle, die Leichen der Selbstmörder, auf Grundlage der von der Civilobrigkeit für jeden besonderen Fall zu ertheilenden Vorschrift, beerdigen zu

müssen, sondern daß als Grundsatz anerkannt werden solle, daß der Leiche eines Selbstmörders, der in zurechnungsfähigem Zustande sich das Leben genommen, keine kirchliche Beerdigung zu gewähren sei, und daß die Kirche hierin von keiner weltlichen Obrigkeit beeinflußt werden dürfe. Die Majorität der Synode stimmte dieser Proposition bei, wobei jedoch noch hervorgehoben wurde, daß wenn auch bei der Beerdigung der Leiche eines Selbstmörders nicht nur alle besonderen kirchlichen Ehren, sondern namentlich die Einsegnung fehlen müsse, es dem Pastor doch unbenommen bleiben solle, ein ernstes Wort der Mahnung zu sprechen.

Der Frage nach der Zulässigkeit der kirchlichen Beerdigung der Selbstmörder analog war die Frage, welche schon auf den diesjährigen Kreissynoden discutirt worden war, ob todtgeborene Kinder und vor der Taufe gestorbene Kinder kirchlich zu beerdigen seien. Bei der erneuerten Erörterung dieser Frage auf der Provinzialsynode wurde einerseits die Zulässigkeit der kirchlichen Beerdigung vertheidigt, weil nach der gegenwärtig so weit verbreiteten Anschauung, daß der liturgische Segen bei der Beerdigung sich nicht auf die Leiche, sondern auf die Umstehenden beziehe, ein solcher Segen auch dann durchaus am Orte sei, wenn das todtgeborene oder nicht getaufte Kind auch nicht als Glied der Kirche angesehen werden könne; andererseits wurde die Einsegnung solcher Kinderleichen beanstandet, weil dieser Segen nur der Leiche eines christlichen Kindes zugeeignet werden könne. Bei der Behandlung dieser Frage konnte keine bestimmte Einigung erzielt werden, und es wurde beschlossen, bei der in verschiedenen Gegenden verschiedenen Praxis einstweilen zu bleiben.

III.

Die Emendations-Vorschläge in Betreff des 4. Capitels des Kirchengesetzes „Ueber die Ehe", waren vom Consistorial-Assessor Pastor Knüpffer ausgearbeitet worden. Es handelte sich hier vornehmlich um die Gesetzgebung in Betreff der Ehescheidung. Pastor Knüpffer hatte das Princip, von welchem er bei seinen Emendations-

Vorschlägen ausgegangen, dahin ausgesprochen: „Es sei der Unterschied zwischen dem Ziel, das das kirchliche Ehegesetz anzustreben habe, und einem Gesetze, welches die Gemeinden in ihrer jetzigen Beschaffenheit zu verstehen und zu tragen im Stande wären, wohl ins Auge zu fassen. Es seien so große Schäden da, zur Kirche gehörten so viele Glieder, die von einem Gehorsam des Glaubens nichts wüßten, daß man sie unmöglich unter eine Ordnung stellen könne, die diesen Glauben zur Voraussetzung habe. Es könne daher bei einer gegenwärtigen Emendation des Ehegesetzes nicht auf vollständige Errichtung des Matth. 5, 19 gesteckten Zieles ankommen, sondern nur darauf, daß die ersten dringenden Schritte gethan würden, welche uns demselben näher führten." Diesen Grundsätzen entsprachen denn auch die einzelnen Emendations-Vorschläge: Bei Scheidungsklage auf Grund böswilliger Verlassung solle die Scheidung nicht früher erfolgen, als 2 Jahr nach der eigenwilligen Entfernung des beklagten Theiles. Unheilbare, ansteckende, Ekel erregende Krankheiten oder Wahnsinn solle blos in dem Falle Scheidungsgrund sein dürfen, falls sie schon vor Schließung der Ehe dagewesen, aber verheimlicht worden waren. Lasterhafter Lebenswandel, grausame Behandlung, Beschimpfung und geflissentliche Verläumdung, solle nicht sofort als Scheidungsgrund anerkannt werden, sondern in solchen Fällen solle zunächst blos eine separatio a toro et mensa erfolgen, und blos falls der schuldige Theil im Verlauf von 2 Jahren seinen Lebenswandel nicht ändere, könne auf sämmtliche Scheidung erkannt werden. In allen den bisher genannten Fällen solle dem schuldigen Theil die Erlaubniß der Wiederverehelichung bis auf weiteres untersagt werden, wobei nicht eine bestimmte Frist dieses Verbotes eintreten solle, sondern dem Consistorium neben der juridischen auch eine mehr pastorale (?) Behandlung der Ehesachen ermöglicht werde möge. Nur in einzelnen Fällen, wie z. B. bei der Scheidung wegen Verweigerung der ehelichen Pflicht oder Unvermögen der Kindererzeugung, in welchen das Kirchengesetz die Wiederverehelichung des schuldigen Theils bedingungsweise gestattet, solle sie ihm ganz untersagt werden.

Bei der Discussion über diese Emendations-Vorschläge ward zwar allgemein anerkannt, daß in ihnen der Ernst und die Bedeutung der Ehe mehr gewürdigt werde, als in den bisherigen gesetzlichen Bestimmungen. Dennoch aber konnte ein großer Theil der anwesenden Amtsbrüder in den Knüpfferschen Principien und Vorschlägen nicht den entsprechenden Ausdruck Ihrer Meinung erkennen, und sahen sich gedrungen entschieden Protest dagegen einzulegen. Es ward von dieser Seite der Grundsatz aufgestellt, daß in der evangelischen Kirche nur ein solches Ehegesetz festgestellt werden dürfe, welches mit der Bestimmung des Herrn Matth. 5, 19 im Einklang stände, und daß es unevangelisch sei, bei aller Hervorhebung dieser Bestimmung des Herrn, als des schließlich zu erstrebenden Zieles, einstweilen der ungöttlichen Weltgestalt der historischen Massenkirche in der Weise Rechnung zu tragen, daß das Wort des Herrn im Ehegesetz der Kirche um sein unbedingt normatives Ansehen gebracht werde. Wenngleich kirchengesetzliche Bestimmungen allerdings nicht die Macht haben könnten, den Unglauben, die Weltförmigkeit und die Gottlosigkeit aus der historischen Kirche in heilskräftiger Weise zu verbannen, so dürfte doch niemals ein Kirchengesetz durch Concessionen an die ungehörige Emancipation vom Worte Gottes, dieser Emancipation in der Kirche selber ein gesetzliches Recht einräumen; denn wenn aller Unglaube und Ungehorsam gegen Gottes Wort, also auch in Ehesachen von dem unwandelbaren geistlichen Gesetz des Reiches Gottes, der unsichtbaren Kirche, unbedingt gerichtet wird, so dürfe das Gesetz der sichtbaren Kirche dem Gesetz der unsichtbaren Kirche nicht in der Weise widersprechen, daß es den Ungläubigen und Ungehorsamen das Bleiben und Verharren in der Kirche auch ohne Buße zu thun dadurch ermögliche, daß es dem Unglauben und Ungehorsam durch Concessionen und Exemptionen Rechnung trage. Im alten Bunde habe nach göttlicher Oekonomie in Ehesachen eine Berücksichtigung der Herzenshärtigkeit des Volkes Israel stattgefunden, welche Berücksichtigung in der äußerlichen Gestalt der alttestamentlichen Kirche, im äußerlichen Volksthum Israels seine Erklärung findet, im neuen Bunde finde anerkannter Maßen eine solche gottgeordnete, von dem Herrn und seinen Aposteln zugestandene Berücksichtigung der Herzenshärtigkeit in Ehesachen nicht statt; so hätte also auch die kirchliche Gesetzgebung nicht das Recht auf eigene Hand hin die Kirche des neuen Testamentes auf den Standpunkt des alten Testamentes herabzudrücken d. h. die historisch bestehende Gestalt der Volks- und Massenkirche als die entsprechende Gestalt der evangelischen Kirche zu sanctioniren.

Diesem strengeren und unbedingt neutestamentlichen Standpunkt gegenüber hoben die beiden Hauptvertreter der milderen und concedirenden Richtung, General-Superintendent Schultz und Consistorial-Assessor Knüpffer namentlich auch den Umstand hervor, daß sie selbst früher durchaus auf dem strengeren Standpunkt gestanden hätten, daß aber die mannigfachen Erfahrungen, welche sie als Glieder des Consistoriums in Angelegenheiten der Ehescheidungen gemacht, sie dazu geführt hätten, den thatsächlichen Verhältnissen der Kirche Rechnung zu tragen; es sei daher ihre gegenwärtig mildere Anschauung der Sache als eine aus der Praxis hervorgegangene anzusehen, gegenüber der strengeren Principienstellung, die der praktischen Handhabung des Ehegesetzes ferner stünde. Hiergegen ward jedoch von Seiten der strengeren Richtung darauf hingewiesen, daß ja der Pastor in seiner Gemeinde, leider Gottes, auch Gelegenheit genug habe, das Elend unglücklicher Ehen aus nächster Nähe kennen zu lernen, und daß im Consistorium durchaus nicht neue evangelisch-pastorale Gesichtspunkte für die rechte Würdigung der Ehe und Ehescheidung sich eröffneten, sondern blos neue staatlich-juridische, die allerdings dem Pastor ferner liegen, aber eine rein evangelische Beurtheilung der Sache nicht förderten, sondern nur erschwerten.

Diese Discussion über die Emendation des Ehegesetzes wurde mit viel Lebhaftigkeit und Interesse geführt. Dennoch war es wohl ersichtlich, daß gegenwärtig noch keine Einigung zu erzielen sein werde, da es sich nicht um Anwendung eines gemeinsamen Principes, sondern um die Feststellung dieses Principes selbst handelte. Es ward

daher beschlossen, diese Materie nochmals der eingehenden Berathung der Kreissynoden zu überweisen, und zu diesem Zwecke neben Pastor Knüpffer als Repräsentanten der milderen Richtung, noch einen zweiten Bearbeiter dieser Frage von den Vertretern der strengeren Richtung zu wählen, welche beide die Frage über Ehescheidung und Wiederverehelichung Geschiedener eingehend erörtern sollten und ihre dahin zielenden Arbeiten rechtzeitig den Kreissynoden mittheilen sollten. Zum zweiten Bearbeiter dieser Materie ward darauf Referent dieses gewählt.

IV.

Als dritter Hauptabschnitt des Kirchengesetzes, der behufs Vorlage für die Generalsynode einer Revision unterworfen werden sollte, lag das 10. Capitel des Kirchengesetzes über die Verwaltung des Kirchen-Vermögens vor. Bearbeiter dieses Abschnittes war Propst Meyer von Jewe. Er hatte namentlich das Institut des Oberkirchenvorsteheramtes einer Kritik unterzogen, nnd proponirte an Stelle desselben den vor 1832 in Ehstland zu Recht bestandenen Gemeinde-Kirchenrath des einzelnen Kirchspiels zu setzen, welcher alle Befugnisse des Oberkircheavorsteheramtes, die nicht durchaus Interna beträfen, d. h. also das äußere Kirchenwesen für das betreffende Kirchspiel auszuüben hätte, und dem Consistorio unterstellt sein würde.

Es wurde der Mehrzahl der Synodalen klar, daß die Verwaltung des Kirchenvermögens ganz sachgemäß einer vom Consistorium verschiedenen Repräsentativ-Behörde übertragen werden müßte, und daß die Gipfelung dieser Behörden für die einzelnen Kirchspiele (Gemeinde-Kirchenrath) ganz sachgemäß in einem Landes-Oberkirchenvorsteheramte gegeben sei, welches als eine ständische Institution werth zu achten sei. Wünschenswerth erschien es nur, daß die Competenz des Consistoriums und des Oberkirchenvorsteheramtes genau geschieden würde, daß dagegen in solchen Sachen, wo die externa ecclesiae sich von den internis nicht genau scheiden ließen, eine Mitcompetenz des Consistoriums einträte, und daß das Oberkirchenvorsteheramt

durchaus dem General-Consistorium, als der obersten Kirchenbehörde für das ganze Reich, unterstellt würde, und endlich, daß das Oberkirchenvorsteheramt bestimmte, regelmäßig wiederkehrende Sitzungen hielte, damit der Gang der Geschäfte nicht so sehr verzögert würde, wie es gegenwärtig vielfach der Fall sei. Es wurde beschlossen, die Sache nochmals der Berathung der Kreissynoden zu überweisen, zu welchem Zweck, bei Abwesenheit des Herrn Propstes Meyer, der Herr Oberconsistorialrath Grohman aufgefordert wurde, diese Materie zu bearbeiten und seine Vorlagen den Kreis-Synoden des nächsten Jahres zukommen zu lassen. Ein Vortrag des Pastor Spindler zu Matthiae über die Zusammensetzung des Kirchen-Convents und Errichtung von Kirchen-Gerichten, ward ebenfalls der Berathung der Kreissynoden überwiesen.

V.

Die Berathungen unserer Synode, welche die Revision des Kirchengesetzes betrafen, bewegten sich auf einem Gebiete von allgemeinem Interesse; es kamen aber auch mehrere Gegenstände zur Besprechung, von mehr localer Bedeutung, die sich auf die eigenthümlichen Zustände unserer Provinz bezogen.

1. Wir erwähnen hier zunächst den Vortrag des Pastor adj. Fick von Kegeln über die 21. Synodalfrage: „Wie könne die durch die neue Landgemeinde-Ordnung hervorgerufene Bewegung der Geister und die durch sie begründeten Institutionen dem Reiche Gottes dienstbar gemacht werden?“ Wenngleich Pastor Fick im Allgemeinen auch zugab, daß die neuen socialen und rechtlichen Verhältnisse des Landes, wenn sie in rechter Weise den Zwecken des Reiches Gottes dienstbar gemacht worden wären, auch positiv der Kirche zu gut kommen könnten, so ruhte doch der Schwerpunkt seines Vortrages in der Aufweisung der sehr mißlichen und der Kirche gefährlichen Schattenseiten der neuen Ordnung der Dinge und in der Erwägung auf welche Weise diese Gefahren am ehesten abgewendet werden könnten.

Pastor Fick gestand zu, daß die neue Landgemeinde-Ordnung unmittelbar weder die interna noch die externa der Kirche antaste; mittelbar aber sei doch der ganze Grund, auf welchem unsere Landeskirche ihrer äußeren Erscheinung nach ruhe, ein anderer geworden. Die sociale und rechtliche Emancipation des Landvolkes, welche, wenn auch früher schon angebahnt, durch die neueste Promulgation der Landgemeinde-Ordnung erst recht ins Leben getreten sei, habe selbstverständlich eine gewaltige Bewegung der Geister hervorgerufen, die durchaus nicht überall den wohlthuenden Charakter organischen Fortschrittes an sich trage, sondern vielfach in der Gestalt der Zuchtlosigkeit, der ungebundenen Rohheit, der offenen Anfeindung und Verwerfung ehrwürdiger und heilsamer Institutionen sich äußere, und dazu noch in so Manchen Unzufriedenheit und revolutionäres Gelüste nähre. Die veränderte Gestalt der Volks-Physiognomie sei für die Kirche namentlich in so fern von Bedeutung, als die früher allgemein anerkannte Autorität der Kirche auch auf dem socialen Gebiete und den Verhältnissen des bürgerlichen Lebens, wie namentlich die wichtige Stellung der Kirche als eines Schutzpatrones des Landvolkes in rechtlicher Beziehung [1]), vielfach erschüttert sei oder sich gegenwärtig als überflüssig dargestellt habe. Weil aber bei einem auf so niederer Culturstufe stehenden Volke die verschiedenen Gebiete des religiös kirchlichen und des socialen und rechtlichen Lebens, noch so eng mit einander verflochten sind, sei es sehr naheliegend, daß diese Emancipation vom schützenden Patronat und der Autorität der Kirche in bürgerlichen und rechtlichen Angelegenheiten auch vielfach eine Emancipation in unmittelbar religiösen und kirchlichen Dingen nach sich ziehe. Pastor Fick gab zu, daß diese Einbuße sich im Grunde auf einen, der Kirche nicht wesentlich zustehenden Einfluß beziehe, und daß die Kirche also gegenwärtig wo diese fremde Krücke ihr entzogen worden, um so mehr Veranlassung habe sich auf dem ihr

1) Wo hat die Kirche, resp. ihr Amtsträger solch eine Mission von dem Herrn erhalten? Etwa Luc. 12, 24 oder 1 Petr. 4, 14? A. d. Red.

eigenthümlichen Grunde mit erneuerter Treue, Glauben und Liebe zu gründen, damit es ihr gelinge, ihre frühere social kirchliche Stellung zum Volke zu einer rein kirchlich pastoralen umzugestalten. Hierzu sei vor Allem eine richtige Verwendung der pastoralen Arbeitskraft erforderlich, die namentlich auf eine gegenseitige Annäherung der Stände hinzuwirken habe; äußere Institutionen dagegen würden wenig fruchten; sodann müsse aber auch die Kirche auf Alles bedacht sein, was ihre Autorität äußerlich heben könnte und allen Ausschreitungen und Uebergriffen einer falsch aufgefaßten Volksfreiheit mit Nachdruck entgegen treten.

Der Gegenstand, den Pastor Fick in seinem Vortrage behandelte, ist gewiß von der größten praktischen Bedeutung und es muß daher ganz besonders bedauert werden, daß diese Materie auf der Synode keiner eingehenden Discussion unterworfen wurde, denn obgleich wir um der sachlichen Ordnung willen hier schon über diesen Vortrag referiren, fand er selber erst in der letzten Synodal-Sitzung statt und es konnte aus Zeitmangel gar nicht mehr auf die Beurtheilung und Besprechung dieser Sache eingegangen werden; solches wäre aber um so mehr wünschenswerth gewesen, als Fick's Vortrag sich vorwiegend nur auf dem Gebiete allgemeiner Grundsätze bewegte, und die specielle Durchführung in der Praxis wenig beleuchtet wurde, wofür das Urtheil älterer und erfahrenerer Amtsbrüder von großem Interesse und Nutzen gewesen wäre. Es wurde in dieser Beziehung nur noch darauf hingewiesen, daß es bei den gegenwärtigen socialen Verhältnissen von Wichtigkeit sei, die Gemeindebeamten, die neben ihrer Autorität auf dem socialen Gebiete auch einen sehr naheliegenden Einfluß auf das religiöse und sittliche Volksleben ausüben würden, möglichst heranzuziehen, um sowohl sie selber für das Reich Gottes zu gewinnen, als auch um ihnen Belehrung zu ertheilen, wie sie die Verwaltung ihres Gemeindeamtes den Zwecken des Reiches Gottes dienstbar machen könnten, ohne doch dabei Kirchliches und Sociales oder Rechtliches zu vermischen.

2. Einer mehr eingehenden Berathung erfreute sich eine zweite

Frage, die ebenfalls für unser Land von der größten Wichtigkeit ist. Wir meinen die Emendation des ehstnischen Gesangbuches. Das gegenwärtig in unseren ehstnischen Gemeinden gebrauchte Gesangbuch leidet an sehr wesentlichen Mängeln, die allgemein anerkannt sind. Abgesehen von einzelnen Liedern, welche schon ihrem Inhalte nach keinen Anspruch hätten in ein kirchliches Gesangbuch aufgenommen zu werden, ist bei fast allen die Sprache eine sehr ungelenke, harte und grammatisch falsche, so daß durch die mangelhafte Form in vielen Liedern der Sinn selbst durchaus unklar gemacht oder doch bedeutend abgeschwächt wird. Trotz dieser auch vom Volk vielfach anerkannten Mängel, hängt es doch mit vieler Liebe an diesem alten Gesangbuch, in welches es sich viel mehr hineingelebt hat als in die Schrift, und eine Emendation des Gesangbuches hätte also um dieser Anhänglichkeit des Volkes willen mit vieler Schonung zu verfahren. Schon vor etwa 10 Jahren wurden die ersten Schritte zur Herstellung eines emendirten Gesangbuches gethan, und ward gemeinsam von der livländischen und ehstländischen Synode ein Gesangbuchs-Comité gewählt, welchem die Aufgabe gestellt war, sowohl die alten Lieder zu emendiren, als auch eine Zugabe von neuen Liedern zu sammeln. Die Hauptarbeit in dieser Sache war von Pastor Maurach in Oberpahlen geleistet worden, und es hatte nun schließlich das Gesangbuchs-Comité einem seiner Mitglieder, dem Propst Grohman von Turgel, eine letzte Revision der von Maurach revidirten Lieder aufgetragen, während Propst Gebhardt die neugesammelten Lieder einer letzten Feile unterziehen sollte. Hierbei war zwar Gebhardt völlig freie Hand gelassen, sowohl neue Lieder, die von Maurach noch nicht aufgenommen waren, hinzuzufügen, wie bereits ausgewählte zu verwerfen, als auch vorhandene Lieder völlig umzuarbeiten; Grohman hingegen sollte bei der schließlichen Redaction der alten Lieder die größtmöglichste Schonung beobachten und nur die gröbsten Sprachfehler, durch welche der Sinn des Liedes selbst entstellt würde, ausmerzen, damit die alten Lieder, soviel irgend möglich, vom Volk als die alten wiedererkannt werden könnten. Diese

Arbeit war von Propst Grohman unter Mitwerkung des Akademikers Wiedemann vollendet, desgleichen war auch der prosaische Theil des Gesangbuches von Pastor Knüpffer theils umgearbeitet, wie die Leidens- und Herrlichkeitsgeschichte, theils bedeutend vermehrt werde; durch eine Uebersetzung mehrerer Gebete aus Löhes „Samenkörnern" auch „Rauchopfer". Propst Gebhardt hatte dagegen die Ueberarbeitung der neuen Lieder noch nicht vollendet. Das Gesangbuchs-Comité stellte nun den Antrag an die Synode, die schließliche Redaction des Gesangbuches, wie sie durch Grohmann und Knüpffer bewerkstelligt worden, anzunehmen, damit, nachdem auch Gebhardt seine Arbeit vollendet haben würde, der Druck beginnen könnte, und das neue Gesangbuch als eine vermehrte und verbesserte Auflage des alten, dem Volk in die Hand gegeben werden könnte. Gegen diesen Antrag des Comité opponirten namentlich Pastor Malm und Pastor Kentmann, indem sie das Princip, von welchem die durch Propst Grohmann durchgeführte Emendation des Gesangbuches ausgeht, verwarfen. Sie behaupteten, daß auch in den von Grohmann emendirten Liedern nicht blos sprachliche Härten, sondern auch sehr viele sinnentstellende Fehler geblieben seien, daß überhaupt diesem formellen Mangel des Gesangbuches durch sporadische Wort-Emendation nicht abgeholfen werden könne, und daß, um dem Volk ein gutes Gesangbuch zu geben, eine völlige und radicale Umarbeitung, beziehungsweise ganz neue Bearbeitung einzelner Lieder erforderlich sei. Als Probe, wie die Lieder ihrer Meinung nach emendirt werden müßten, hatten sie eine kleine Sammlung von ihnen radical umgearbeiteter Lieder unter dem Titel: „Prowi laulud" zusammengestellt und drucken lassen. Diese „Prowi laulud" fanden nun unter den Synodalen allgemeine Anerkennung, und es stimmten wohl alle darin überein, daß diese neuen Lieder der alten Form derselben, sowohl im alten Gesangbuch als in der Grohmannschen Redaction desselben, an sich weit vorzuziehen seien; dennoch konnte sich die Synode nicht bewogen fühlen, auf den Vorschlag der Pastore Kentmann und Malm einzugehen, das Gesangbuch in dieser radicalen Weise umzu-

arbeiten, um es dann als ein wesentlich neues Gesangbuch an die Stelle des alten zu setzen. Bestimmend war hierbei die Rücksichtnahme auf die Gemeinde, von der man voraussetzte, daß sie sich das alte Gesangbuch nicht werde nehmen lassen wollen, damit ihr ein durchaus neues aufgezwungen würde. So wurde denn beschlossen, das von Grohmann redigirte alte Gesangbuch, wie die von Pastor Knüpffer bewerkstelligte Bearbeitung des prosaischen Theiles zu acceptiren und dieses Gesangbuch mit Beibehaltung der alten Numeration und sachlichen Anordnung drucken zu lassen, wobei die von Gebhardt redigirten neuen Lieder, etwa 150 an der Zahl, als Anhang, mit eigener sachlicher Ordnung hinzugefügt werden sollten. Hierbei verhehlte es sich die Synode durchaus nicht, daß diesem Beschlusse zu Folge die neue verbesserte und vermehrte Auflage des Gesangbuches ein gar buntscheckiges Aussehen haben würde, indem ihm eine einheitliche sachliche Anordnung der Lieder fehlen würde. Denn schon das alte Gesangbuch besteht eigentlich aus zwei Gesangbüchern, indem der ursprünglichen Liedersammlung ein nicht unbedeutender Anhang neu hinzugekommener Lieder mit eigener sachlicher Ordnung beigefügt worden war. Durch die jetzt aufzunehmenden neuen Gebhardtschen Lieder käme also noch ein drittes Gesangbuch zu den beiden früheren, jedes mit eigener sachlicher Anordnung, so daß zum Beispiel die Weihnachtslieder an drei verschiedenen Stellen des vereinigten Gesangbuches zu suchen wären. Das Bedenken, welches aus dieser einheitslosen Zusammenstellung von Gesangbuchs-Partikeln erwachsen konnte, wurde aber überwogen durch die Rücksichtnahme auf das praktische und faktisch vorhandene Bedürfniß des Volkes. Die Synode meinte es dem Volk nicht zumuthen zu dürfen, daß es in Folge der neuen verbesserten und vermehrten Auflage des Gesangbuchs, seine alten Gesangbücher, als für den Gebrauch in der Kirche nicht taugliche, verwerfen, und sich durchgängig das neue anschaffen sollte, was bei einer neuen, sachlich einheitlichen Numeration, unvermeidlich sein würde. Käme dann dem Volk im Verlauf der Zeit der sprachliche und formelle Vorzug der Lieder des neuen Anhangs zum Bewußtsein, so wäre es dann an der Zeit auch die alten Lieder einer radicalen Umarbeitung zu unterwerfen wie sie von Kentman und Malm versucht worden ist, um dann erst dem Volk ein wirklich neues Gesangbuch aus einem Guß zu geben.

3. Von eigenthümlichem Interesse für die Kenntnißnahme der besonderen Verhältnisse in den verschiedenen Gemeinden Ehstlands war der Bericht des General-Superintendenten über den Stand der Schulsache. Hier war vor allem der große Unterschied auffallend, der zwischen den beiden östlichen Kreisen Wierland und Jerwen im Vergleich zu Harrien und Wiek besteht. Während nämlich erstere verhältnißmäßig reichlich mit Schulen versehen sind, etwa in demselben Maße als im ehstnischen Livland, sind Harrien und Wiek schier ganz ohne Schulen. Auf vier Schulen in Wierland und Jerwen kommt noch kaum eine in Harrien und Wiek. Hier liegt für den bei weitem größten Theil der zu bildenden Jugend alle Gelegenheit des Lernens in dem häuslichen Unterrichte der Mutter. Und wo Schulen bestehen, sind sie zum großen Theil solche, in welchen blos einen Tag in der Woche Unterricht ertheilt wird. Dagegen sind eine nicht unbedeutende Zahl von Schullehrern angestellt, die keine eigene Schule haben, sondern deren Amt es ist, von Dorf zu Dorf, von Haus zu Haus zu wandern, um den häuslichen Unterricht zu controliren oder Anleitung zu demselben zu ertheilen. Bemerkenswerth ist nun aber das Resultat, daß nach den genauen Schultabellen, die jährlich von allen Predigern dem Consistorium eingesandt werden, der Bildungsstand des Volkes, die Fertigkeit im Lesen, Schreiben, Rechnen, Gesang, in der biblische Geschichte und dem Katechismus in diesen beiden Theilen Ehstlands, die in Ansehung der Versorgung mit Schulen so ungleich sind, kein so gar sehr verschiedener ist. Was folgt hieraus? Sind etwa die Schulen überflüssig oder doch entbehrlich? Dieser Schluß wäre zu voreilig; wenngleich es wohl richtig ist, daß unsere Landschulen bei der für den Schulbesuch so sehr ungünstigen localen Zerstreuung der Familien, lange nicht das leisten können, was sie unter anderen Verhältnissen leisten würden.

Jedenfalls aber ersehen wir hieraus die große Bedeutung, welche eine tüchtige wohlgeleitete Bildung der weiblichen Jugend für unser Landvolk hat; denn es wird zugestanden werden müssen, daß der Unterricht einer tüchtigen Mutter allenfalls die Schule ersetzen kann, nimmermehr aber die Schule, zumal solche Schulen, wie wir sie auf dem Lande allein haben können, den Einfluß einer braven, verhältnißmäßig gebildeten Mutter. Es wird in der Regel beim Volks-Unterricht das Hauptgewicht auf die Bildung der Knaben gelegt, für die gedeihliche und nachhaltige Einpflanzung gesunder Volksbildung aber, dürfte die Bildung der Mädchen von noch größerer Bedeutung sein. — Das Gedeihen der alten Schulen und die Gründung neuer Schulen hat zwar mit manchen Hindernissen zu kämpfen: durch die neue Gemeindeordnung ist die Unterhaltung der Schulen vielfach von der Willkür der Gemeinden abhängig gemacht worden; diesen geht aber noch sogar sehr der Sinn und das Verständniß für diese wichtige Sache ab, so daß sie oft nicht blos Gleichgültigkeit, sondern auch Widerstand gegen die Schule gezeigt haben. So haben viele Gemeinden aus falsch angelegter Sparsamkeit den Schullehrern auch das Amt des Gemeindeschreibers aufgeladen, wodurch seine der Schule zu widmende Kraft und Zeit ungebührlich in Anspruch genommen wird. Eine Förderung der Schulsache ist nun aber von der bald zu erwartenden neuen Schulordnung zu hoffen, namentlich auch ein Schutz der Schulen gegenüber den Eingriffen und Gewaltmaßregeln, die von Seiten eines unverständigen und gleichgültigen Gemeinde-Vorstandes gegen die Schulen ausgeübt werden könnten. Ein großes Hinderniß für das Gedeihen der Schulen ist auch vielfach der Mangel an passenden Locales für die Schule. An vielen Orten wird die Schule in der Privatwohnung eines Bauern oder in der Riege gehalten; sodann ist die Gage der Schullehrer in sehr vielen Gemeinden so gering, daß tüchtige Kräfte zu einem längeren Wirken nicht zu erlangen sind. Trotz aller dieser Hindernisse geht aber die Sache doch vorwärts. Im Ganzen hat die Zahl der Schulen im verflossenen Jahr zugenommen, es sind zwölf neue Schulen gegründet

worden und für 54 Schulen ist die Gründung in Aussicht gestellt. Für ganz Ehstland hat der Schulbesuch im verflossenen Jahr um 2279 Kinder zugenommen.

Im Anschluß an den Schulbericht theilte der General-Superintendent noch mit, daß die Collecte von den Gemeinden und Predigern für die Pfarrvermehrungs-Kasse im verflossenen Halbjahr 1239 Rbl. 60 Kop. eingetragen habe, wobei der Beitrag von drei Gemeinden noch fehle. So geht auch diese heilsame Sache gesegnet vorwärts. Bisher sind zwei neue Pfarren, die eine in Emmast auf Dagö, die andere in Isak in Wierland gegründet worden.

4. An den Bericht über den Stand der Volksschule, schließt sich sachlich an der Bericht des Propst Grohman über die Taubstummen-Anstalt, die von Pastor Sokolowsky zu Fennern in Livland gegründet worden ist. Im Anschluß an das eigene Referat, verlas Propst Grohman auch einen Bericht des Pastors Sokolowsky, der der Synode Mittheilung machte über die Geschichte der Anstalt im verflossenen Jahr, ihre ökonomischen Verhältnisse und namentlich über die Erfolge, welche durch die Anstalt an 6 ehstländischen Bauern-Kindern erzielt worden waren. Im December vorigen Jahres war das einfache für 12 Zöglinge eingerichtete Haus zum Zweck der Anstalt eingerichtet, im Verlauf des December und Januar traten die Zöglinge ein, und bereits nach einem halben Jahre sind sichtliche und handgreifliche Erfolge an schier allen diesen Zöglingen erreicht worden, an den begabteren unter ihnen Erfolge, die gewiß alle Erwartungen überschritten haben. Wir machen zunächst auf das Zeichnen aufmerksam, zu welcher Kunstfertigkeit Taubstumme gewöhnlich mehr Anlage haben, da bei ihnen der Anschauungssinn in dem Grade geschärft zu sein pflegt, als sie den Gehörsinn entbehren. Da waren von Pastor Sokolowsky der Synode verschiedene Zeichnungen zugesandt worden, die in aufsteigender Progression die Umrisse einfacher Gegenstände darstellten und bis zur fein und sauber ausgeführten Zeichnung von Landschaften aufstiegen; und diese netten Bilderchen waren, freilich nach Vorzeichnungen, von

plumpen ehstnischen Bauernkindern ausgeführt, die vor einem halben Jahr jedenfalls noch keinen Bleistift zwischen den Fingern gehabt hatten. Von ungleich größerer Bedeutung ist aber die Kenntniß der Sprache und der Begriffe, das Verstehen der Rede wenigstens des Lehrers aus der genauen Beobachtung der Bewegungen seiner Lippen, und das deutliche und laute Sprechen, wovon der Sprechende selbst nichts hört. Mit unsäglicher Mühe und unermüdlicher Ausdauer waren diesen taubstummen Kindern, zuerst einzelne Laute und Buchstaben und darauf die ersten Worte unter Anschauung der bezeichneten Gegenstände gelehrt worden, und gegenwärtig können die meisten unter ihnen nach dem Dictat des Lehrers zusammenhängende Liederverse des Gesangbuches und Bibelsprüche niederschreiben; es ist ihnen die Thür zur Erkenntniß geistiger und geistlicher Dinge geöffnet, während früher ihr geschlossenes Ohr alle Functionen des Geistes nicht in geringerem Maße gebunden hatte, als es nur bei einem Blödsinnigen der Fall sein kann. Ja fürwahr diese Arbeit an den armen taubstummen Ehsten-Kindern ist eine gesegnete gewesen, eine Wohlthat ist ihnen erwiesen, die mehr werth ist als Gold und viel feines Gold, sie sind aus einem grausamen Kerker hinausgeführt und es ist ihnen die Thür geöffnet zu den Heiligthümern und Segensstätten des Evangeliums. Der Herr wolle mit Seinem reichsten Segen auch fernerhin krönen diese Anstalt der liebevollsten Barmherzigkeit, die schon in so kurzer Zeit, mit Aufwendung so geringer Mittel, so Großes geleistet hat.

5. Wie die Mittheilung über die Taubstummen-Anstalt in Fennern unseren Blick auf das benachbarte Livland richtete, so lenkte eine Ansprache des Pastors Knüpffer das Interesse der Synode auf die pastorale Stellung unserer Landgeistlichen zu ihren deutschen Eingepfarrten. Pastor Knüpffer hob es mit Dank gegen Gott hervor, daß die Stellung der Pastore zu den adeligen Grundbesitzern in geselliger Beziehung eine im Ganzen recht gute sei, und daß in dieser Beziehung die Pastoren Ehstlands im Allgemeinen eine viel mehr geachtete und anerkannte Stellung einnehmen, als die meisten Landgeistlichen z. B. in Deutschland; doch dieses blos in geselliger Beziehung statthabende gute Einvernehmen genüge nicht, es sei blos von Wichtigkeit als günstige Voraussetzung für die richtige pastorale Stellung, da der Pastor nicht als Nachbar, Gast und Gesellschafter seinen deutschen Eingepfarrten gegenüber stehe, sondern vielmehr als Diener Gottes, Haushalter über Seine Geheimnisse und als Hirt und Seelsorger. In dieser Beziehung fehle es aber noch am Meisten, daß man die Stellung der Pastoren Ehstlands zu ihren deutschen Eingepfarrten eine gute nennen könne. Die Pastore klagen oft über den Mangel an geistlichem Hunger und Durst nach dem Worte und Sacrament bei ihren deutschen Eingepfarrten, über die Gleichgültigkeit derselben für die mannigfachen Interessen des Reiches Gottes, und sogar über die Feindschaft gegen den Herrn und Seine Kirche, als über die reife Frucht des Unglaubens und materiellen Sinnes unseres Zeitalters. Diese Klage ist nur zu gut begründet, aber auch die Klagen über die Pastoren, welche von der anderen Seite laut werden, entsprechen leider einem nicht zu leugnenden Thatbestande. Die Pastoren sehen die deutschen Eingepfarrten, deren Zahl im Vergleich zu den Ehsten freilich verschwindend klein ist, nicht im Ernste als ihre Gemeinde an, welche zu weiden ihnen vom Herrn befohlen ist. Die Klage über den gänzlichen Mangel deutscher Gottesdienste, oder die geringe Zahl derselben sei ganz gerechtfertigt; es sei aber auch ferner die Pflicht des Pastors außer dem Gottesdienste in geistlicher Weise auf die Erkenntniß und das Interesse für das Reich Gottes, bei seinen deutschen Gemeindegliedern einzuwirken durch Bibelstunden und Missionsstunden oder eine ähnliche in mehr geselliger Form zu übende Lehrthätigkeit. Hier werden gar manche Samenkörner ausgestreut, die auch bei dem anfangs Widersprechenden ein Interesse und schließlich wohl auch Liebe und Verlangen nach Gott und Seinem Heile wirken; sodann geschehe auch, was die specielle Seelsorge anbetrifft, namentlich an den Kranken und anderweitig Heimgesuchten viel zu wenig, und doch sei die pastorale Behandlung hier von so großer Wichtigkeit nicht blos

für den vorhandenen Augenblick und die gegenwärtige Noth, sondern namentlich auch für die ganze seelsorgerliche Stellung des Pastors zu seinen Eingepfarrten überhaupt. Wo der Pastor mit den einzelnen Gliedern seiner Gemeinde in Stunden schwerer Trübsal und Anfechtung gemeinsam auf den Knien gelegen vor dem allmächtigen Gott, wo er die Verirrten gerufen und ernstlich gemahnt, die Angefochtenen getröstet habe, da werde sich dann auch eine ganz andere Stellung anbahnen, die allein die richtige und zu erstrebende sei, weil der Pastor zu seinen Gemeindegliedern vor Allem eine pastorale Stellung haben müsse. Hierzu gehöre sich freilich ausdauernde Liebe, ein freudiger Muth, der aus der Furcht Gottes geboren sei, eine Weisheit, die uns natürlicher Weise vielfach mangelt, die aber der Herr denen giebt, die Ihn darum bitten.

6. Von den Besprechungen der pastoralen Verhältnisse der eigenen Gemeinden wurde die Theilnahme der Synode in angemessener Weise auf das weite Gebiet der Mission hingelenkt. General-Superintendent Schultz referirte zuerst über die Erfolge der Judenmission. Die Bestrebungen auf diesem Missionsgebiete sind in Ehstland erst seit nicht langer Zeit hervorgetreten. Anfangs waren es nur einzelne private Kreise, namentlich weiblicher deutscher Gemeindeglieder, die sich zur Feier von Missionsstunden zusammenthaten, die dem Werk der Bekehrung Israels dienen sollten; später gewann dieses Streben weiteren Boden auch in den Gemeinden, namentlich seitdem ein bestimmteres Ziel ins Auge gefaßt werden konnte. Ein bekehrter und getaufter Israelite, Johannes Adler, der sich früher schon manche talmudische Kenntnisse angeeignet hatte, befindet sich gegenwärtig als Katechet in Bauske (Kurland), wo er dem Pastor Seiler als Gehülfe unterstellt ist. Es wurden zwei Berichte von General-Superintendent Lamberg in Mitau und von Pastor Seiler verlesen, die sich beide recht anerkennend über den Eifer und die Treue desselben aussprachen. Zwar wird hier auch hervorgehoben, daß es Adler noch gar sehr an der wünschenswerthen wissenschaftlichen Durchbildung fehle; dennoch sei seine Wirksamkeit

nicht ohne Segen und Erfolg, denn die Freudigkeit und der Frieden, den er nach langem Suchen endlich in dem wahrhaftigen Messias Israels gefunden, habe ihm Kraft und Muth gegeben unter den schwersten Anfeindungen und Verfolgungen seiner Volksgenossen mit treuer Hingebung seinem Berufe zu leben. Seit Anfang dieses Jahres ist er in Bauske und bereits ist es ihm gelungen 2 Juden so weit für den Herrn Jesum zu gewinnen, daß sie gegenwärtig bei Pastor Seiler den erforderlichen Tauf-Unterricht erhalten können. Im verflossenen Jahr sind für die Judenmission eingegangen 399 Rbl. 59 Kop., zur Unterhaltung Adler's verausgabt 382 Rbl. 23 Kop., in Kassa 17 Rbl. 26 Kopeken.

Ueber die Betheiligung der Gemeinden Ehstlands an der Heidenmission referirte Pastor Hasselblatt. Im Ganzen ist das Interesse sich gleich geblieben, wenigstens wenn man dasselbe nach den eingeflossenen Gaben beurtheilt. Ein reges und lebendiges kann man dieses Interesse wohl nicht nennen, geistlichen Schwung hat es wohl kaum in die Gemeinde gebracht, es nimmt nur seinen bescheidenen Platz ein neben und hinter manchen anderen Interessen für das Reich Gottes, die vielfach mehr im Vordergrunde stehen. Von den in Ehstland bestehenden Gemeinden sind nur in 20 Gemeinden Missionsstunden gehalten. Außer für die Leipziger Mission, an welche Ehstland sich hauptsächlich angeschlossen hat, sind noch Gaben eingegangen von 8 Gemeinden für Basel, von 3 Gemeinden für den Missionar Tiismann, der unter den Gallas in Afrika thätig ist, von einer Gemeinde für Hermannsburg, von einer Gemeinde für die Mission unter den Kohls in Indien. Für Leipzig sind in Summa eingegangen 919 Rbl. 87 Kop., diese Summe ist im Vergleich zur Collecte des vorigen Jahres um 31 Rbl. 9 Kop. geringer. — Hasselblatt trug sodann bei der Synode darauf an, daß ihm, dem Bevollmächtigten der Synode in Sachen der Leipziger Mission, noch ein Missionsbeirath von 2 Pastoren zur Seite gestellt werden möchte, damit er in wichtigen Fragen an dem Rath und Urtheil dieser Brüder einen Rückhalt habe; in Folge dessen wurde General-

Superintendent Schultz und Pastor Nerling zu Gliedern des Missions-Beirathes gewählt. Endlich überbrachte Hasselblatt der Synode noch den Gruß seines Bruders, der als Candidat des ehstländischen Ministeriums in die Hermannsburger Missions-Anstalt eingetreten war, und gegenwärtig die Synode um ihre Fürbitte angehe, da er in den nächsten Tagen zum Missionar in Afrika ordinirt werden solle; die Synode ersuchte darauf Pastor Hasselblatt seinem Bruder den herzlichen Segenswunsch der ehstländischen Synode zu übersenden.

VI.

Am Schlusse unseres Referates verweisen wir noch auf zwei Vorträge, deren Inhalt sich der bisher eingehaltenen sachlichen Anordnung nicht wohl einfügen ließ. Der eine von diesen Vorträgen war eine streng wissenschaftliche dogmenhistorische und exegetische Abhandlung über den Logosbegriff im Prooemium des Evangeliums Johannis. Der Verfasser dieses Aufsatzes Pastor Lais verwies zuerst darauf, wie der Begriff des im neutestamentlichen Sprachschatze dem Johannes eigenthümlich zukommenden Wortes λόγος sich aus der grammatisch lexicalischen Bedeutung desselben nicht genügend nachweisen lasse, und ließ hierauf eine sehr eingehende Erörterung über die verwandten Begriffe „des Wortes Jehovahs und der Weisheit" in den Büchern der Genesis, Hiob und Proverbia folgen, ging hierauf auf eine Darstellung und Kritik des Logosbegriffes bei Philo ein, und berücksichtigte die Logoslehre der zur Zeit des Johannes herrschenden falschen Gnosis, worauf er auf Grund einer wissenschaftlichen Exegese von Joh. 1, 1—14 die specifisch christliche Bedeutung des Logsobegriffes bei Johannes feststellte. Als Resultat stellte sich ferner heraus, daß Johannes zwar die Erkenntnisse der früheren außerchristlichen und innerchristlichen Gnosis berücksichtigt, den Logasbegriff jedoch inhaltlich vollkommen umgeprägt habe.

Der zweite Vortrag, welcher gleichfalls in der letzten Synodalsitzung mitgetheilt wurde, hatte eine mehr praktische Bedeutung. Propst Rinne von Roiks suchte die Frage zu beantworten oder vielmehr zu begründen, warum die Fußwaschung Joh. 13 in der Kirche nicht als Sacrament gelte. Die Hauptbedeutung der Fußwaschung erkennt Rinne in dem Ausspruch des Herrn: „Werde ich dich nicht waschen, so hast du keinen Theil mit mir," im Zusammenschluß mit dem andern: „Wer gewaschen ist, bedarf nicht denn die Füße waschen, sondern er ist ganz rein; und ihr seid rein, aber nicht alle." Darnach sei es also durchaus ein donum coeleste, welches in der Fußwaschung mitgetheilt werde, nämlich die durch tägliche Sündenvergebung bedingte Bewahrung der Gemeinschaft mit Jesu; auch das elementum terrestre fehle nicht; dazu habe der Herr diese Handlung selbst eingesetzt und angeordnet, da er sprach: „Ein Beispiel habe ich euch gegeben, daß ihr thut, wie ich euch gethan habe." Es seien also alle Merkmale eines Sacramentes nach dem lutherischen Begriff desselben bei der Fußwaschung vorhanden; woher denn die merkwürdige Erscheinung, daß mit Ausnahme vielleicht der allerersten Kirchenzeit, über welche uns klare und unzweideutige Nachrichten fehlen, die Kirche in allen folgenden Zeiten die Fußwaschung nicht als Sacrament angesehen und gebraucht habe? Blos in einigen Secten finden sich Anklänge einer sacramentlichen Würdigung derselben. Der Verfasser wies wiederholt darauf hin, daß er zu einer eingehenden und gründlichen Beantwortung dieser Frage, für welche er keine genügende Antwort wisse, durch seinen Vortrag die Anregung habe geben wollen.

Auch diese, Antwort suchende Frage konnte leider aus Zeitmangel nicht eingehend beleuchtet und erörtert werden, und dürfte vielleicht noch Gegenstand einer späteren Synodalbesprechung werden.

Wir schließen hiermit unser Referat. Mit Dank gegen Gott müssen wir es bekennen, daß unsere diesjährige Synode in mancherlei Weise eine reiche und gesegnete gewesen ist. Reich und gesegnet

durch geistige Anregung und kräftige Erweckung zu erneuerter Treue im befohlenen Amte, reich und gesegnet auch durch die brüderliche Gemeinschaft, deren wir uns haben erfreuen dürfen. So möge denn auch der fernere Segen nicht fehlen, der im reichlicheren Werke des Amtes sich erweise zur Ehre Jesu Christi, unseres Herrn und zum Heil Seiner theuer erlösten Gemeinde.