

Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche.

1870.

Zwölfter Band.

J a h r g a n g 1870.

I. Heft.

Dorpat.

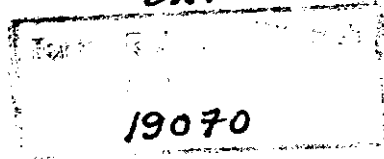
W. Gläfers Verlag.

1870.

Zusendungen für die Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche
sind zu adressiren:

An die theologische Facultät der Kaiserlichen Universität Dorpat.

Ex. A



Im Namen der Universität zum Druck befördert.
Dorpat, den 27. April 1870.

Prof. Dr. v. Engelhardt,
d. 3 Decan der theologischen Facultät.

I.

Der geschichtliche Charakter

der biblischen Theologie neuen Testaments, mit besonderer
Rücksicht auf die neuesten Arbeiten.

Von

Prof. Al. v. Oettingen.

Selten ist wohl ein Name ungeschickter erfunden worden, als derjenige, den die besondere Disciplin der „biblischen Theologie“ seit einem Jahrhundert — man weiß nicht soll man sagen: sich hat gefallen lassen müssen, oder: sich anzumaßen für gut befunden hat. Denn was ursprünglich bei einem Büsching und Zachariä, einem Gabler und Lorenz Bauer als „biblische Theologie“ dem gangbaren kirchlichen Lehrsystem sich entgegenstellte, war nicht geeignet, ein günstiges Vorurtheil für dieses Arbeitsfeld zu erwecken. Es erscheint wie eine Degradirung der wahrhaft evangelischen Theologie, daß sie erst in ihrer Loslösung vom kirchlich-traditionellem Boden, daß sie erst in der rationalistischen Werkstatt zu einer „biblischen“ geworden sein soll! — Und auf der anderen Seite klingt es wie eine Annäherung, daß in der Gesamttheologie, die namentlich als eine protestantische durchgehends, in ihrem Anfange wie in ihrem Ende, in ihrem theoretischen wie in ihrem praktischen Theile auf biblischer Grundlage zu ruhen, also biblische Wissenschaft zu sein sich bewußt ist, ein einzelnes Fach sich jenen Ehrennamen zu usurpiren das Recht haben sollte.

Allein dieses Recht ist nun einmal als ein geschichtlich gewordenes zunächst einfach anzuerkennen, unangesehen die Tendenz der Begründer. Wenn Büsching im Jahre 1758 seine „Gedanken von der Beschaffenheit und dem Vorzug der biblisch dogmatischen Theologie vor der scholastischen“ veröffentlichte; wenn Zachariä in seiner „biblischen Theologie oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren“ (1772) das „Vergessen, des dogmatischen Systems“ wenigstens auf eine Zeit lang forderte, um so „mit voller Unparteilichkeit das wahre biblische Christenthum zu entwickeln“; wenn Gabler in seiner Schrift „de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae“ (1787) die thatsächliche Ermittlung der in den biblischen Schriften enthaltenen Religionsbegriffe in ihrer successiven Entwicklung als Hauptaufgabe hinstellte; wenn endlich ein Lorenz Bauer zum ersten Mal die „biblische Theologie neuen Testaments“ (4 Bände 1800—1802) selbstständig behandelte, um „ein unparteiisches Urtheil über die Wahrheit und Göttlichkeit der Lehre Jesu durch geschichtliche Untersuchung zu ermöglichen“; — so waren diese Versuche zwar nicht frei von dogmatifirenden Vorurtheilen in ihrer Art, aber weckten doch das Verständniß für den geschichtlichen Charakter der biblischen Offenbarungsurkunde.

Und das that wahrlich Noth gegenüber dem bisherigen Dogmatismus, der das Verständniß für die geschichtliche Continuität der Offenbarungswahrheit gänzlich eingebüßt hatte. Freilich müssen wir gegen die rationalistische Auffassung des geschichtlichen Charakters biblischer Offenbarung protestiren, sofern hier Geschichtlichkeit so viel heißt wie Natürlichkeit, sofern der Rationalist mit der Betonung des Historischen das Uebernatürliche und unmittelbar Göttliche leugnet oder doch factisch untergräbt. Allein aus Extremen und scharfen Einseitigkeiten bildet sich nun einmal in der Menschheitsgeschichte die Ueberzeugung der Wahrheit heraus. Der Kampf der historisch-kritischen Schule gegen die kirchliche Tradition hat uns historisch denken, hat uns auch das Offenbarungsgebiet als Object geschichtlicher

Forschung und kritischer Geistesarbeit ins Auge fassen gelehrt. Es gilt nur durch Abwägung und richtige Beurtheilung beider Einseitigkeiten sich ebensowohl davor zu bewahren, daß die Schriftoffenbarung als ein von Anfang an fertiger Lehrcodez erscheine, den man für sein System auszubeuten habe, als andererseits sich davor in Acht zu nehmen, Alles in den Fluß natürlichen Werdens sich auflösen zu lassen und namentlich auf neutestamentlichem Offenbarungsgebiete lediglich ein Ergebniß verschiedener geistiger Strömungen der apostolischen oder nachapostolischen Zeitgeschichte zu erblicken.

In diesem Sinne möchte ich genauer untersuchen, worin der „historische Charakter der biblischen Theologie“, namentlich der neutestamentlichen bestehe und wie derselbe sich präcisiren lasse. Veranlaßt bin ich dazu nicht bloß durch meine eigenen neutestamentlichen Studien, sondern namentlich durch die Art und Weise, wie neuerdings B. Weiß in seinen monographischen Arbeiten über den petrinischen und johanneischen Lehrbegriff, besonders aber in seinem eben erschienenen „Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T.“ (1869) dieses wichtige Feld beachtet hat. Mir scheint, wenn man die neutestamentliche biblische Theologie in dieser Art „historisirt“, den Baur'schen Konsequenzen gegenüber der Damm untergraben und weggerissen zu werden. Man wird an das principis obsta gemahnt und möchte doch nicht der „systematisirenden“ Einseitigkeit sich in die Arme werfen, die bei den älteren Kirchenlehrern offenbar vorwaltete. Wo findet sich die goldene Mitte? —

Im sechszehnten und siebenzehnten Jahrhundert hatte man keine Ahnung von „biblischer Theologie“ in unserem Sinne. Man wußte nur von einem collegium biblicum, in quo dicta veteris et novi Testamenti juxta seriem locorum communium theologiarum explicantur; (so Seb. Schmidt, 1671, Hülfemann, 1679).

In der Zeit des zunehmenden Orthodogismus (1680—1715), nach dem Erscheinen von Calov's Biblia illustrata (Nov. Test. Francof. Vol. II. 1676) tritt sogar das collegium biblicum zurück. Es erscheint erst im Jahr 1716 wieder von Baier eine *analysis et vindicatio illustrium scripturae sacrae dictorum*. Und wie bei Calov, so sind auch bei Baier die sogenannten loci classici durch nichts Anderes mit einander in sachliche Verbindung gebracht, als durch die *analogia scripturae sacrae* und die systematischen Gesichtspunkte.

Daß die älteren protestantischen Kirchenlehrer, bis auf die Reformatoren zurück, für die biblische Theologie in dem heute gangbaren Sinne kein Verständniß und daher auch keinen „Beruf für wissenschaftliche Darstellung der letzteren“ gehabt haben, ist unleugbar; nur ist der Grund dafür nicht, wie Weiß behauptet, darin zu suchen, daß die kirchliche Theologie sich „in naiver Weise ihrer Einheit mit der biblischen bewusst gewesen sei.“ Denn die vorwaltende Polemik, die sich sogar in die exegetischen Studien hineinmischte, beweist nur zu gut, daß es mit jener Naivetät nichts, ja daß sie gar nicht vorhanden war, nicht vorhanden sein konnte. Besonders Rom gegenüber lag es nahe und ward zur Gewissensnöthigung, die ganze Lehre, das evangelische Gesamtdogma als ein biblisch berechtigtes zu erweisen. Die protestantische Theologie wollte biblische Theologie sein und mußte als solche sich im Kampfe bewähren.

„Naiv“ aber war sie allerdings darin, daß sie die heilige Schrift A. wie N. Testaments als einen derartigen gottgegebenen Glaubenskanon ansah, welcher von Anfang an die vollendete Glaubenswahrheit in sich trug. Wenn schon der Unterschied zwischen A. und N. T. vermischt wurde und man es selbstverständlich fand, daß die paulinische Rechtfertigungs- und die johanneische Präexistenzlehre, daß der Glaube an die göttliche Natur Christi und an das Wesen des Sacramentes, daß die stellvertretende Genugthuung wie die objective Versöhnungslehre bereits im Pentateuch klar enthalten seien, so war es selbstverständlich, daß auf dem Gebiete des neuen

Testamentes dem geschichtlich menschlichen Factor noch weniger Rechnung werde getragen werden. —

Ich meinerseits vermag jenen geschichtlichen Charakter der Offenbarungsurkunde, welchen anzuerkennen ein fast selbstverständliches wissenschaftliches Postulat oder Axiom der Neuzeit genannt werden kann, kaum als das besondere Kennzeichen menschlicher Eigenthümlichkeit des Schriftwortes zu bezeichnen, wenn unter „menschlich“ in diesem Zusammenhange etwas dem Wesen des Göttlichen Entgegengesetztes verstanden oder gedacht werden soll. Gott selbst ist, weil in Zeit und Raum, weil im Fleisch geoffenbart, ein Gott der Geschichte und der heilige Geist als neugebärendes Lebensprincip auch ein Geist des allmäligen Wachsens und Werdens.

Warum fehlte denn den Alten bei ihrer biblischen Untersuchung, näher bei der urkundlichen Erforschung des Lehrgehalts der heiligen Schrift — dieser eigentlichen Domäne der „biblischen Theologie“ — jener freie geschichtliche Sinn, der die Wahrheitschöpfungen des Geistes Gottes bis in die keimartigen Anfänge und bis in die Brutstätten heilsgeschichtlicher Entwicklung zu verfolgen weiß?

Man beruft sich zur Erklärung dieser charakteristischen Thatsache meist auf den Inspirationsbegriff der Alten. Derselbe sei so mechanisch oder mechanistisch formulirt gewesen, daß dem menschlichen Factor in der geoffenbarten Lehre kein Raum blieb. Hofmann und Rothe, Weiß und Dörner stimmen darin überein, daß hier der Fehler stecke. Wie soll das „in calamus dictatum“ von den „amanuensos spiritus sancti“ anders als von vorn herein fix und fertig, vollkommen und ganz der heilsbedürftigen Welt und allen heilsbedürftigen Seelen geboten worden sein?

Allein weder ist der Inspirationsbegriff der Alten ein in dem Maße mechanistischer, noch auch erklärt er uns die Ungeschichtlichkeit biblisch-theologischer Anschauung, sondern hat vielmehr mit der letzteren eine und dieselbe Quelle. Der Grund dafür ist hauptsächlich der, wenn ich so sagen darf, abstract und einseitig objectivistische oder

intellectualistische Wahrheitsbegriff; was ich darunter verstehe, wird aus dem Folgenden klar werden.

Nie haben die alten Dogmatiker den Inspirationsbegriff so gefaßt, daß sie die persönliche Freiheit und Eigenthümlichkeit des Heilsträgers geradezu aufgehoben sein und eine Art Zwang eintreten ließen. Und selbst wenn das der Fall gewesen wäre, so wird doch dadurch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß Gott in weiser Deconomie und Sparsamkeit nicht von vorn herein und zu jeder Zeit Alles hat offenbaren wollen, Alles was zur vollkommenen Erkenntniß des Heilsweges noth thut.

Allein hier steckt der eigenthümlich wunde Punkt in der Anschauung der Alten verborgen. Nicht der Inspirationsbegriff ist die Wurzel ihrer unhistorischen Auffassung der Offenbarung, sondern jene unrichtige Voraussetzung, daß ein bestimmter sachlich ungrenzbarer und artikulierter Lehr- und Glaubensgehalt die nothwendige Bedingung ewiger Seligkeit sei. Daher auch das Wesen der Offenbarung lediglich als übernatürliche Mittheilung der Wahrheiten aufgefaßt wurde, welche für das Heil der Seele zu wissen und zu glauben unumgänglich seien. Sollte Abraham in seinem Glauben gerecht und selig gewesen sein, wie Paulus Röm. 4 von ihm rühmt, so mußte er auch die Rechtfertigungslehre gekannt und an Christi Gottheit und stellvertretende Genugthuung, ja im Grunde bereits an die *communicatio idiomatum* geglaubt haben, da auch dieser Artikel zu den *scitu et creditu ad salutem necessaria* gehörten, welche unter den Begriff der *articuli fundamentales* befaßt wurden. Bei der Feststellung und Formulirung der Fundamental-Artikel ist nach altdogmatischer Anschauung keineswegs der heilige Geist durch unmittelbare Inspiration thätig gewesen, und dennoch soll in ihnen das für die Gläubigen aller Zeiten und aller Kirchen schlechthin Heilsnothwendige fixirt worden sein! Warum? Weil die in ihnen enthaltene Glaubenswahrheit mit dem Schriftinhalt, mit der *analogia fidei* stimme, nach der absoluten *norma normans* festgestellt worden sei.

Nicht also der Inspirationsbegriff ist bei den Alten der Grund für ihr mangelndes Verständniß eines geschichtlichen Fortschritts der Offenbarungswahrheit, sondern ihre ungeschichtliche Auffassung der Heilsoffenbarung, sofern sie einen bestimmten göttlichen, ein für allemal fixirten Glaubens- und Wahrheitsgehalt für heilsnothwendig hielten, ist der Grund für ihren abstracten Inspirationsbegriff.

Ungeschichtlich ist bereits ihre Auffassung der *articuli fundamentales*, sofern sie weder dem individuellen, noch dem gemein-kirchlichen Entwicklungsstadium in Betreff des christlichen Glaubensgehaltes Rechnung tragen.

Sie verkennen, daß zunächst das einzelne Individuum eine lebensvolle, von innen heraus fortschreitende Entwicklung durchmachen muß, so daß je nach dem Maaß geistlicher Erkenntniß und Erfahrung auch ein Mehr oder Weniger, selbst in Betreff des sachlich artikulirten Bekenntnisses, für dasselbe heilsnothwendig sein kann. Der Schwächer am Kreuz wurde mit einem „Herr gedenke mein“ und der Zöllner, der von ferne stand, mit einem „Gott sei mir Sünder gnädig“ gerechtfertigt und selig. Und noch heut zu Tage ist für den einen Sünder, der auf dem Sterbebette in unaussprechlichen Seufzern mit seinem Gotte ringt, der kindliche Aufblick auf Jesum als seinen einigen Helfer ausreichend, um gerettet zu werden; und für den anderen, dem ein reicheres Maß geistlicher und theologischer Erkenntniß zu Theil ward, kann die Lehre von der *manducatio oralis infidelium* bei dem Abendmahlsgenuß ein solcher Fundamental-Artikel geworden sein, welchen er in *casu mortis* nicht ohne Schädigung seines Gewissens, also nicht ohne Gefahr für seine Seele leugnen oder ignoriren kann.

Ebenso kommt bei Feststellung des Heilsnothwendigen für die gesammte Kirche, für die Gemeinde der Gläubigen auf das jeweilige Stadium der Entwicklung und bewußten Fixirung ihres Lehrbegriffs sehr viel an. Eine gewisse grundlegende Glaubenssubstanz: die Gewißheit, daß Jesus der Christ sei; daß in ihm, dem gottmenschlichen Versöhner und Heilande allein Gnade und Rettung für die

Seele des armen, verlorenen Sünders im Glauben geboten sei; — wird ja allerdings durch alle Zeiten kirchlicher Dogmenentwicklung als der einige rothe Faden sich hindurchziehen, der festgehalten wird von allen testes veritatis. Aber kein formulirtes Dogma, sei es in Betreff der Trinität oder der beiden Naturen in Christo, sei es in Hinsicht der Versöhnungslehre oder des Sacramentsbegriffs, läßt sich gleichmäßig für alle Zeiten kirchlicher Lehrentwicklung als Glaubenspostulat, als *conditio sine qua non* der wahren Orthodoxyie hinstellen. So läßt sich beispielsweise die nicänische Homousie für die Kirchenväter des dritten Jahrhunderts, die mit dem Monarchianismus zu kämpfen hatten und daher zu einem milden Subordinatianismus neigten, nicht als fundamental im gangbaren Sinne bezeichnen, während die Leugnung derselben oder bereits die leise Neigung zum Subordinatianismus bei einem theologischen Lehrer der Neuzeit, wie etwa Beyerlag, bedenklich, ja bei einem lutherischen Dogmatiker unserer Zeit, wie Kahnis, verhängnißvoll erscheinen kann; so darf ferner die Christologie des Symbolum Quicumque und des Chalcedonense nicht für die antiochenische Schule des vierten Jahrhunderts als Kriterium ihrer Kirchlichkeit gebraucht werden, während die Orthodoxyie der Nestorianer des fünften und der folgenden Jahrhunderte allerdings mit jenem Maßstabe gemessen werden kann; so darf die realistische Abendmahllehre der lutherischen Kirche für Augustin nicht als „fundamental“ gelten, während wir einen Melancthon und Bict. Striegel auf Grund derselben mit Recht einer gefährlichen Abirrung von der *regula fidei* zeihen könnten.

Was in dieser Hinsicht für die kirchliche Lehrentwicklung gilt, wird — *mutatis mutandis* — auch von dem Gebiete heiliger Geschichte, sowie von deren urkundlicher Fixirung in heiliger Schrift gesagt werden dürfen, ja müssen. Auch der Lehrgehalt der Offenbarung ist ein organisch und allmählig fortschreitender, weil in derselben Gott das Heil für die Menschheit und die Menschheit für das Heil bereitet, erzieht. Ja, sogar die Selbstdarstellung und Selbstbezeugung Gottes schließt den Proceß des Werdens und die Spar-

sanktheit (ὁκνομα) nicht aus, mit welcher Jehova als Bundesgott mit seinem Volk den Weg der Geschichte wandelt, sich innergeschichtlich offenbart, um grade in seinem Heilswerk und seinen Heilsgedanken als ein Gott der Ordnung sich zu documentiren. Sowohl Wunder als Weissagung, sollen sie anders dem Vorwurf des Magischen — des *Deus ex machina* — entgehen, müssen sich so in die reale Geschichtswelt hineinbauen, daß sich dem forschenden und heilshungrigen Geiste in ihnen eine zusammenhängende Welt neuen geistigen Lebens darstellt, welche nur deshalb und insofern eine Wunderwelt ist, als sie in eine von Sünde und Tod zerfressene Menschheit das Heil bringt, dieselbe neuschöpferisch regenerirt. Also eine Heilsordnung, ein höheres Gesetz des Geistes — des πνεῦμα ζωοποιοῦν — senkt sich hinein in das dürre Erdreich des empirischen und sündlichen Naturlebens, in die Wüstenwelt des Todes, und deshalb ist die Heilsgeschichte nothwendig eine wunderbare Geschichte, weil lebensschaffende Selbstoffenbarung göttlichen Heilswillens inner der Menschheit und für dieselbe.

Insbefondere aber erscheint mir die Weissagung als ein Document des organisch und öconomisch schaffenden Offenbarungsgeistes, als ein Zeugniß der Geschichtlichkeit in dem Offenbarungswort. Nicht das Mirakulose inspirirter Erschauung des Zukünftigen, nicht eine innerklärliche und dann gewiß auch unfruchtbare Wahrsagerei ist, wie heut zu Tage jeder tiefere Kenner der Prophetie zugestehet, das Wesen der die Heilsgeschichte als Gottesoffenbarung documentirenden Weissagung. Die älteren Kirchenlehrer neigten bei ihrer Verkennung des Weissagungsfortschritts allerdings dazu, die *vaticinia* in ihrer wunderbaren, vollendeten Göttlichkeit als etwas rein übernatürliches und daher auch rein übergeschichtliches anzusehen. Aber ein wenn auch nur flüchtiger Blick in die Geschichte der Prophetie belehrt uns bereits, daß die Weissagung vielmehr als eine aus der historischen Erfahrung der jeweiligen Gegenwart sich herausgestaltende geistliche Anticipation des Zukünftigen, des Vollendeten in That und Wort bezeichnet werden kann. So enthält jede Phase heiliger Geschichte keimartig den

Prototyp für die folgenden Zeiten und jeder Heilsgedanke anticipt die vollendete Wahrheit verhüllt oder eingehüllt in die Gestalt der Gegenwart.¹⁾ Daher bleibt auch inmitten der zeitlichen Offenbarungsgeschichte der Wille Gottes stets noch ein *μυστήριον*, weil die prophetische Hülle erst bei der Vollendung wird gänzlich weggethan sein; weil auch die Jünger der Offenbarung hier durch einen Spiegel in dunklem Wort (*ἐν αἰνύματι*), also auch nur *ἐκ μέρους* die Wahrheit erkennen und erfassen, bis die Zeit der vollendeten Gnosis, des Schauens von Angesicht zu Angesicht kommt (1. Cor. 13, 12; 2. Cor. 3, 18). Was Paulus eine Metamorphose von einer Klarheit zur anderen (*μεταμορφωμένα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*) nennt (vergl. 2. Cor. 5, 7) das gilt auch von dem Fortschritt der Prophetie und der biblischen Lehroffenbarung, welche als Rundgebung gottseligen Geheimnisses bis zur *οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν* sich zu entfalten die Aufgabe hat. Es ist also stete Samenbildung mit wachsthumartiger Ausgestaltung bis zur schließlichen Reife. Daher liebt es auch der Herr sein Reich und seine Reichsgeschichte unter den Naturbildern der Ausfaat und des Reisens darzustellen. Darum ist der Begriff des Samens vom Protevangelium bis auf Abraham, von Abraham bis auf David, von David bis auf Maria, die Gottesgebärerin in Bethlehern, ein ächt biblischer Ausdruck für die innere historische Continuität der Weissagung und Erfüllung (Gal. 4, 4; 3, 16). Wir könnten das den spermatischen Charakter der Weissagung und Offenbarungsgeschichte nennen.

So ist es denn der lebendige Gott, der Gott des Heils und der Liebe welcher sich als: „Ich bin der ich sein werde“ (Exod. 3, 15) d. h. als der in Wechsel der Zeiten sich selbst treue Bundesherr, als Jehova Sidkenu, als unser Erbarmender und Heiland mit dadurch er-

1) Vergl. Diestel, die kirchliche Anschauung vom A. T. — Jahrb. für deutsche Theol. 1869 S. 245: Ein bloßes Vorauszählen des künftigen in seiner concreten Außerlichkeit ist Wahrsagung, die Weissagung aber sollte eine wirksame Potenz in jedweder Gegenwart bilden zc.

weist, daß er innergeschichtlich in pädagogischer Weise als ein Gott weiser Sparsamkeit wirkt und sich selber kundgiebt. Die Sonne in der Mittagshöhe würde das im Finstern tappende Menschheitsauge blenden; die im Zwielicht mit dem Dunkel ringende Heiligkeit weis-sagt die Morgenröthe des Heils, welche alle Menschen erleuchtet, die sich aufwecken lassen wollen vom Schlaf der Sünde. Das ist unser Gott des Heils, der nicht in unnahbarer Majestät und Unveränderlichkeit sich vornehm von uns Sündern abwendet, sondern für uns Menschen und mit uns Menschen menschlich sein will und kann, ohne sich selbst zu leugnen, ohne seine Absolutheit zu verlieren. Es ist der Gott des Erbarmens ein Gott der Geschichte, — das war es, was meiner Ueberzeugung nach die Alten zu wenig erkannten oder betonten. „Sie setzten, wie Diestel (a. a. O. S. 244 f.) mit Recht behauptet, eine Identität des Offenbarungsinhaltes voraus und diese Voraussetzung wird gestützt auf einen abstracten intellectualistischen, nicht aber auf einen öconomischen, der Heilsgeschichte selbst entnommenen Offenbarungsbegriff.“ Ihr Gottesbegriff war in seiner dogmatischen Fassung und bei der Betonung der absoluten Unveränderlichkeit Gottes ein zu abstracter und deshalb auch ihr Begriff der Heils- und Glaubenswahrheit ein zu theoretisch umgränzter. Wo Gott der heilige Geist als der Redende erschien, da sollte auch die ganze Wahrheit niedergelegt sein in allen Stadien der Entwicklung, die somit aufhörten Stadien zu sein; denn es war ja Alles von Anfang an fertig. Die objective Heilswahrheit sollte die ganze Wahrheit umschließen, das Protevangelium so zu sagen die Fülle der $\delta\omega\kappa\alpha\sigma\omicron\upsilon\nu\eta$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ $\epsilon\kappa$ $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ für die gläubigen Hörer involviren. Die erziehende Thätigkeit Gottes beschränkte sich lediglich auf den pädagogischen Ufuss des Gesetzes; aber sonst hatte das N. T. nach altdogmatischer Anschauung nicht bloß die ganze Glaubenslehre des neuen bereits in sich, sondern es fehlten ihm auch nicht die neutestamentlichen Sacramente und die volle Realität der Wiedergeburt. Wie einst bei den Alexandrinern, so schlug auch hier „die Vergeistigung des N. Testaments in eine Verflüchtigung der Historicität um“

(Diestel, a. a. O. S. 220). Auch daß die Taufe Johannis eo ipso als identisch gefaßt wurde mit der christlichen, ist ein Zeugniß jenes ungeschichtlichen Sinnes, der in majorum Dei gloriam das Peroma göttlicher Selbstbezeugung auch schon den Patriarchen gesichert sehen wollte.

Allerdings verkannten unsere Dogmatiker nicht, daß im Alten Bunde die signa semantica sich nicht absolut deckten mit den Heilsrealitäten des neuen; dort war Schatten hier Licht; dort Bild hier Wirklichkeit; dort *οἰα τῶν μελλόντων*, hier *ὄψια*. Selbst in Betreff der Heilslehren erkannte ein Luther mit klarem Blick, daß das alte Testament die Wahrheiten noch verhüllt gäbe. „Das Erz ist noch in der Gruben.“ Aber dennoch dachten weder er noch seine dogmatischen Nachfolger daran, den Gang der geschichtlichen Entwicklung des Lehrgehalts der Schrift in verschiedenen Epochen ihrer Entstehung darzulegen oder näher zu untersuchen¹⁾.

Daran mußte die Kirche durch den gegnerischen Versuch: Alles in der Schrift zu einem natürlichen Entwicklungsproceß zu machen, gemahnt werden. In unserer Zeit hat sie sich auf diesen ihren Beruf besonnen: den Schacht der Offenbarungswahrheit bis in seine dunkelsten Tiefen zu erforschen, um den inneren Zusammenhang in dem lebensvollen Gedankenfortschritt wissenschaftlich zu erfassen. „Wir behaupten fest, sagt Dehler (Prolegomena zur Theologie des N. T. S. 66), daß es auch nicht eine biblische Lehre gebe, welche im alten Testamente schon in ihrer ganze Fülle erschlossen gewesen und somit, als in sich fertig, ohne weitere Entwicklung in's neue Testament hinübergekommen wäre.“

Während nun auf alttestamentlichem Gebiete es schlechterdings keinem gläubigen Forscher zweifelhaft sein kann, daß es sich hier um

1) Vgl. über die Stellung der protestantischen Kirchenlehrer zum N. T. die zwar einseitige, aber doch im höchsten Grade lehrreiche Darstellung von Diestel, Jahrb. f. deutsche Theol. Bd. VII, S. 713 ff. und dasselbe n. Geschichte des N. T.'s in der christlichen Kirche. Jena. 1869. besonders S. 278 ff.

einen durch Jahrhunderte sich bewegenden Fortschritt der Offenbarungs-
 klarheit und Wahrheit handele, daß also auch die alttestamentliche
 biblische Theologie in der That keine Art Dogmengeschichte auf dem
 Offenbarungsboden, d. h. eine genetische Entwicklung von dem Lehr-
 gehalt der heiligen Schriften alten Bundes quellenmäßig, auf Grund
 exegetischer und kritischer Forschung zu geben habe, so ist das auf neu-
 testamentlichem Boden keineswegs ebenso klar, noch auch kann man
 unter dem „geschichtlichen Charakter der neutestamentlichen biblischen
 Theologie“ dasselbe verstehen, ihn in derselben Art auffassen und
 beschreiben, wie in der Sphäre des A. T. Das ist aus zwei
 Gründen nicht möglich, erstens weil nach historisch berechtigter
 kirchlicher Annahme die neutestamentlichen Schriften nicht einer län-
 geren Zeitperiode angehören, sondern einer und derselben Generation;
 d. h. sie sind in kaum einem Menschenalter und zum Theil ganz
 unabhängig von einander als Gelegenheitschriften zu Tage geför-
 dert worden, so daß einfach schon der für einen epochemachenden
 Lehrfortschritt nothwendige Zeitraum, wie er etwa in der Dogmen-
 geschichte der folgenden Jahrhunderte vorliegt, fehlt. Zu diesem so zu
 sagen chronologischen Gegengrunde kommt aber ein noch wichtigerer sach-
 licher. Während in der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte
 Alles hingielt und hinarbeitet auf den, in welchem die Fülle der
 Weisheit und Wahrheit erscheinen sollte, geht die neutestamentliche
 Lehroffenbarung aus nicht bloß von der Thatsache der Erscheinung
 Jesu Christi, sondern von seinem Selbstzeugniß, welches als
 solches selbstverständlich den Höhepunkt aller neutesta-
 mentlichen Offenbarungswahrheit bildet. Wenn das Wort
 des Herrn die Fülle der Wahrheit umschließt, weil in ihm selbst, in
 seiner Person das πληρωμα θεότητος (Col. 2. 9) leibhaftig wohnte,
 wem der geschichtliche Christus der Weg, die Wahrheit und das
 Leben ist (Joh. 14, 6), das Licht, das alle Menschen erleuchtet
 (Joh. 1, 11), die einzige Offenbarungsquelle: — der kann auch nim-
 mermehr über Jesu Wort hinaus eine demselben coordinirte und
 graduell fortschreitende Entwicklung sich denken, geschweige denn in

den neutestamentlichen Schriften nachweisen wollen, ohne die einzigartige Würde Jesu zu verletzen.

Wie Johannes bezeugt, daß wir Alle von seiner Fülle empfangen haben (ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν Joh. 1, 16), so stellt Paulus es für sich wie für uns alle als Ziel unseres Wachstums in der Heilserkenntniß hin: zu dem Maasß des Alters der Fülle Christi (εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ Eph. 4, 13) zu gelangen. Freilich liegen die Schätze der Weisheit und Erkenntniß in Christo verborgen (ἀπόκρυφοί Col. 2, 3), so daß sie gehoben und zu Tage gefördert sein wollen durch jenen Geist der Pfingsten, der die Sünner fort und fort erinnern sollte an das vom Herrn ihnen Gesagte, der es von dem „Seinen“ (ἐκ τοῦ ἐμοῦ Joh. 16, 14) nehmen sollte, um Jesum stets von Neuem in ihnen zu verklären. Aber dennoch ist und bleibt Jesus der Grundstein und Ecksteiner auch aller apostolischen Lehre, außer welchem niemand einen andern Grund legen darf und soll (1. Cor. 3, 11 f.). Und was Paulus als sein Evangelium den Galatern predigt, das will er von Niemandem denn von Jesu empfangen haben (Gal. 1, 12). Ebenso ist dem Verfasser des Ebräerbriefes nach der mannigfaltigen Art (πολυτρόπως), wie Gott vor Zeiten geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, am letzten in diesen Tagen (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων Ebr. 1, 2) die Rede durch den Sohn der schließliche Höhepunkt aller Offenbarung, weil in ihm der Abglanz göttlicher Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens sich darstellte, weil er der Schöpfungsmittler und Erhalter des Alles ist durch sein allmächtiges Wort (τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ Ebr. 1, 3). Daher auch sein Wort göttlichen Geist und ewiges Leben athmet. Ja, Erd' und Himmel überdauern wird jenes Wort der Wahrheit (λόγος ἀληθείας), durch welches wir Christen sowohl als alle Apostel nach Jacobus (1, 18) vom Vater neu geboren worden sind. Ebenso weiß auch Petrus von keinem andern Geiste, als dem des Herrn Jesu Christi, welcher wie in den alttestamentlichen Propheten, so in den Aposteln wirkte zur Begründung des Evangeliums, des Wortes, das unter

ihnen verkündigt ward (1. Petr. 1, 11. 25). Wollen doch die Apostel nur als solche, welche Augen- und Ohrenzeugen seiner Herrlichkeit gewesen (ἐπόπται γεννηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος, 2. Petr. 1, 16), ihr Wort als ein göttlich verbürgtes anerkannt sehen.

Am klarsten tritt diese Abhängigkeit apostolischen Zeugnisse, oder vielmehr die freiwillig kindliche Unterordnung desselben unter Wort und Lehre Jesu zu Tage bei dem Apostel, den „Jesus lieb hatte,“ der an seiner Brust liegend die Tiefen seines göttlichen Wesens und Wortes zu durchschauen, als der persönliche Freund Jesu ein besonderes Charisma besaß. „Das da von Anfang war“, — so bezeugt er selbst (1. Joh. 1, 1. 3), — „das wir gehört haben, das wir gesehen haben mit unseren Augen, das wir beschauet haben und unsere Hände betastet haben in Beziehung auf das Wort des Lebens, was wir gesehen und gehört haben, verkündigen wir euch, auf daß auch ihr Gemeinschaft habt mit uns.“

So ist also der Sohn nicht bloß der persönliche Offenbarungsmittler für alle neutestamentliche Lehrweisheit, für alle Erkenntniß des Vaters (Matth. 11, 26. 27), sondern in seinem Selbstzeugniß culminirt auch die gesammte Heilsverkündigung. Jesu Wort ist der historische Angelpunkt, um welchen sich die biblische Theologie des N. T. d. h. die wissenschaftliche und quellenmäßige Darstellung des neutestamentlichen Lehrgehaltes bewegt.

Von dieser Auffassung können im Grunde nur Diejenigen wesentlich abweichen, welche erstens Jesum als den absolut göttlichen Offenbarungsmittler leugnen, und welche zweitens die neutestamentlichen Urkunden als ein Product längerer, fast zweihundertjähriger Entwicklung ansehen.

In diesem Sinne faßte bereits die rationalistische Periode seit Semlers „freier Untersuchung des Canons“ die biblischen Lehrschriften auf. So soll nach Lorenz Bauer (a. a. O. S. 6) „die biblische Theologie eine rein und von allen fremdartigen Vorstellungen gesäuberte Entwicklung der Religionstheorien der Juden vor Christo und Jesu und seiner Apostel nach den verschiedenen Zeitaltern

und Ansichten der heiligen Schriftsteller aus ihren Schriften selbst herleiten.“ So suchte Kaiser (1813) die biblische Theologie „nach einer freimüthigen Stellung in die kritisch vergleichende Universalgeschichte der Religionen“ zu behandeln und das Christenthum als Resultat der Kämpfe zwischen Judenthum und Heidenthum zu begreifen, so daß ihm schließlich auch auf dem neutestamentlichen Offenbarungsboden Alles „national, particular, temporell und individuell“ gefärbt erschien, und die christliche Lehre auf dem Wege der Destillation und Filtrirung durch das Sieb des Nationalismus zu einer rein „natürlichen Religion“ wurde.

Wenn nun in der Folgezeit die zum Theil etwas mehr supranaturalistisch gefärbten biblisch theologischen Arbeiten eines de Wette, Schirmer, Cramer, Baumgarten-Erasmus und Daniel von Kölln die Einzigartigkeit und die Vollendung der Lehre Jesu gegenüber aller apostolischen Tradition betonten, so suchten sie dennoch durch eine „geschichtliche Periodisirung“ der neutestamentliche Lehrbegriffe das Urchristenthum als einen natürlichen Proceß aufzufassen und in seinen „palästinenfischen“ und „alexandrinischen“ Formen als Resultat der judaisirenden und ethnistrenden Einflüsse zu begreifen.

Consequent läßt sich diese „historische“ Auffassung neutestamentlicher Theologie nur dann durchführen, wenn man auf dem Wege angeblich „historischer Kritik“, im Grunde aber nach gewissen aprioristischen Constructionen und dogmatischen Vorurtheilen gegen Alles, was Wunder und übernatürliche Offenbarung heißt, die durch solide Zeugnisse verbürgten Geschichtsurkunden neutestamentlicher Lehre für unmacht erklärt und dieselben zu secundären Quellen der urchristlichen Dogmengeschichte der ersten zwei Jahrhunderte stempelt. Strauß hat bekanntlich in den dreißiger Jahren mit seinem „Leben Jesu“ das Werk der Untermirung von Grund aus begonnen. Er untergrub nicht bloß die Glaubwürdigkeit der biblischen Quellen durch Darlegung der vorhandenen „Selbstwidersprüche“ in den Evangelien, sondern machte es auch unmöglich, aus dem übrig bleibenden Schutt die Goldkörner der „Lehre Jesu“ ausfindig zu machen. Aus nebu-

loser Mythenbildung und „absichtslos dichtender Sage“ sollte in einer Zeit, da die gesammte Kulturentwicklung bereits historischen Charakter trug, das Christenthum mit seiner weltüberwindenden Wahrheit und seinen massiven Realitäten entstanden sein! Bei dieser Mühen steigenden und Kameele verschluckenden Kritik erschien als Resultat scharfsinnigster Forschung ein gesteigertes Problem, ein unentwirrbares Chaos, ein geschichtlich unfassbares Dunkel, ein hiatus, gegen welchen schon in Folge des horror vacui der natürliche gesunde Menschenverstand protestiren mußte. Denn nie und nimmermehr kann das geschichtliche Dasein und die welterneuende Macht des Christenthums, so lange noch der Satz, daß die Wirkungen den Ursachen proportional sein müssen, als logisches Axiom gilt, aus den hirnlosen Phantasien hysterischer Weiber und von einer Auferstehung Jesu träumender Männer hergeleitet werden. Dann müßte man es überhaupt aufgeben, den geschichtlichen Charakter Jesu und seiner Lehre zu fassen; wir wüßten dann eben nichts von ihm und verlören wie Blinde, die am Mittag an der Wand tappen, das Interesse und den Muth, das Christenthum als historische Erscheinung zu begreifen.

In das durch Strauß'sche Kritik hervorgerufene Dunkel suchte Ferd. Baur mit seiner „geschichtlichen Auffassung des Urchristenthums“ Licht zu bringen. Während Strauß das, was wir biblische Theologie nennen, vollkommen bei Seite liegen ließ oder durch Untergrabung des evangelischen Fundamentes gänzlich zerstörte, können wir Baur als den eigentlichen modernen Begründer und Vertreter der historisirenden Darlegung neutestamentlicher Lehrbegriffe bezeichnen. Denn nicht das Leben Jesu, sondern das Urchristenthum, d. h. die Anschauung vom Leben und von der Lehre Jesu in den ersten beiden Jahrhunderten suchte er in seiner neutestamentlichen Theologie quellengemäß darzustellen, d. h. nach seinen Principien historischer Kritik zu reproduciren. Nachdem er 1845 in seinem „Paulus“ das Fundament gelegt und den Plan für das Ganze hat durchschimmern lassen; nachdem er sodann in seinen

kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien (1847) und in seiner Schrift: „das Christenthum und die christliche Kirche der ersten drei Jahrhunderte“ (1853, 2. Aufl. 1860) sich den geschichtlichen Boden zurecht gelegt und planirt hatte, erscheint in den nach seinem Tode herausgegebenen „Vorlesungen über neutestamentliche Theologie“ (1864) das jetzt allbekannte und vielbewunderte phantastische Lehrgebäude aufgeführt.

So glaube ich das lehrhafte Resultat Baur'scher Kritik der neutestamentlichen Quellen bezeichnen zu müssen, weil ihm alle historischen Zeugnisse gar zu leicht in die Wagschale fallen oder ganz zu nichte werden, gegenüber dem eingebildeten Gewicht seiner aprioristischen Geschichtsconstruction und seiner speculativen Prämissen. Er will im Grunde nicht die geschichtliche Person Jesu, sondern die Pseudoevangelisten als die Begründer, und eigentlich den nach Baur'scher Schablone zugestupften Apostel Paulus und den Pseudojohannes — den großen Unbekannten, die mythische, aus tendenziös dichtender „Sage der Neuzeit“ herausgebornene Persönlichkeit! — zu Erzeugern des wahren Christenthums machen. Die Schriften der sogenannten Synoptiker sind ihm nur Quelle für die annoch judaisirend gefärbte urchristliche Anschauung; die paulinische Theologie der bekannten vier ächten Briefe tritt jener ebjonitisch gefärbten, namentlich auch in der ächt johanneischen Apokalypse verkörperten Lehrtradition scharf entgegen; der Hebräerbrief, die kleineren paulinischen, sowie die Petribriefe und der Jacobusbrief sind zum Theil jüdisch reactionäre, zum Theil gnostisirende Documente der Uebergangszeit und endlich zeigt sich theils in den Pastoralbriefen, theils in den pseudojohanneischen Schriften eine unter gnostisirendem Einfluß stehende vermittelnde und conciliatorische Tendenz.

So werden ihm die Schriften des neutestamentlichen Canons „zu Urkunden der Entwicklungsgeschichte des Christenthums“ (a. a. O. S. 24). Er will „den abstracten Formalismus“, welcher der biblischen Theologie von der Dogmatik her anhaftete, schlechterdings abgestreift sehen. Denn jener diene nur dazu, dieser eine Gleichförmig-

keit aufzuzwingen, die ihr „gänzlich fremd sei“ (S. 29). Vielmehr käme es darauf an, die „Schärfe der Gegensätze“ zu finden und zu betonen. Um so inhaltreicher werde dann die ganze Entwicklung. Die neutestamentliche Theologie werde zum „lebendigen Organismus.“ Mit einem Wort: es ist nach Baur (S. 33) „die neutestamentliche Theologie selbst schon Dogmengeschichte, die christliche Dogmengeschichte in ihrem Verlauf während der Periode, in welcher die neutestamentlichen Schriften entstanden sind.“

So sehr wir es anerkennen müssen, daß die Baur'sche Schule für die „historische Behandlung der biblischen Theologie“ in hohem Maße anregend gewirkt hat, so wenig sind wir im Stande, jenen Standpunkt als einen solchen zu rühmen, welcher den Grundbedingungen ächter Historicität: objective Treue gegen die Quellen und Verständniß für die geschichtlichen Persönlichkeiten, — gerecht wird. Die apostolischen Charaktere treten hier gänzlich zurück hinter die gegensätzlichen Ideen, — Judenthum und Heidenthum, — welche unter der Einwirkung des christlichen Fermentes um die Herrschaft ringen. Fortschritt und Bewegung innerhalb des biblischen Lehrstoffes wird lediglich zu Gunsten jener gespannten Gegensätze und auf Kosten aller persönlichen Vermittelungen hervorgebracht. So wird z. B. die Person Pauli nur zum Namen für die Antithese des Judenthums; alle Schriften, welche den Namen Pauli tragen, ohne jene Antithese im Baur'schen Sinn zu illustriren, sind unächt, gehören einer späteren Zeit der Vertuschung der Gegensätze an. 1)

Es liegt auf der Hand, daß jene ganze geistvoll combinirte Geschichtsconstruction zu Schanden werden, in Nichts zerrinnen muß, sobald die Voraussetzungen Baur'scher Kritik in Bezug auf die Entstehungszeit unserer biblischen Quellschriften sich als unhaltbar erweisen. Denn Baur selbst gesteht zu und ist darin vollkommen consequent:

1) So äußert sich neuerdings auch Sieffert, in seinen „Bemerkungen zum paulinischen Lehrbegriff“, Jahrb. f. deutsche Theol. 1869, S. 251 f.)

„wenn — bei Annahme ihrer Aechtheit — die neutestamentlichen Schriften in Einen, verhältnißmäßig kurzen Zeitraum fallen, so ist es unmöglich, die Entwicklung der neutestamentlichen Lehrbegriffe in verschiedene Perioden zu theilen, da die Verfasser so ziemlich zu einer und derselben Zeit lebten, woraus schon nicht' wahrscheinlich wird, daß sich in dem Verhältniß ihrer Lehrbegriffe zu einander bedeutendere Differenzen sollten hervorgethan haben“ (S. 38).

Nur scheinen zwei principielle Voraussetzungen die *conditio sine qua non* zu sein, um in dem Baur'schen Sinne den historischen Charakter der biblischen Theologie durchzuführen zu können; 1) die Eliminirung des göttlich vollkommenen Selbstzeugnisses Jesu und — was eng damit zusammenhängt — 2) die Verdächtigung der urkundlichen Quellen, namentlich und vor Allem des vierten Evangeliums. Es ist daher besonders charakteristisch, daß die Baur'sche Schule vor Allem die johanneischen Schriften antastet und als Quelle der Lehre Jesu und der Apostel aus dem Wege räumt. Was Bretschneider einst in seinen „*Probabilia*“ nur schüchtern andeutete, das ward nach dem Erscheinen des Lebens Jesu von Strauß von einem Bruno Baur in seiner „*Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*“ (1840), von einem Lühelberger (die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen, 1840) und namentlich von den Vertretern jener Schule fest und zuversichtlich behauptet. Die Hilgenfeld, Schwegler, Zeller, K. Planck, Volkmar, Köstlin, Scholten und Andere schlagen den geschichtlichen, bis Irenäus und Justin zurückgehenden Zeugnissen für das Evangelium Johannis in's Angesicht und schaffen sich so *tabula rasa* für ihre Phantastengebilde, die alles eher sind, als treue Geschichtsdarstellung des neutestamentlichen Lehrgehalts.

Das läßt sich an der neuesten, von den Anhängern der Baur'schen Schule viel gerühmten und verherrlichten Schrift des Leydener Prof. J. H. Scholten (das Evangelium nach Johannes. Krit. hist. Untersuchung. Aus dem Holländischen v. H. Lang. Berlin 1867) unschwer nachweisen, wie das der würdige Gegner desselben

J. J. van Oosterzee in seinen vier Vorträgen über das Johannes-Evangelium (1866) zum Theil mit großem Erfolge bereits gethan hat.

Nach Scholten hat erst das 19. Jahrhundert den „historischen Christus gefunden, wie ihn weder Athanasius noch Luther gekannt.“ Männer wie Benschlag, Keim, Schenkel, Holzmann, Reuß, Renan u. A. werden ihm darin Beifall spenden. Wo die historische Kritik den Strahlenglanz des kirchlichen Christus zerbrochen hat, da habe sie — meint Scholten — „den historischen Jesus zum größten Heros auf dem Gebiete der Religion gekrönt.“ Auch bei dem Schiffbruch der traditionellen Meinungen bleibe „die große Wahrheit übrig: Jesus ist das realisirte Ideal der Religion, Jesus die verwirklichte Idee der Einheit Gottes und des Menschen, Jesus der Urheber und das sichere Pfand der Unsterblichkeit, Jesus der ewige Herr der Menschheit auf dem Gebiete des religiösen Lebens, kurz Jesus die Wahrheit, das Leben und der Weg zu Gott.“ Diese „grandiose, historisch unerklärbare Wirksamkeit“ soll sich aus der „Macht des Genius“ erklären ¹⁾! Also im Namen des „geschichtlichen Jesus“, der doch „historisch unerklärbar“ sein soll, wird hier Panier aufgeworfen.

Werfen wir nun einen näheren Blick in die Scholten'sche principielle Argumentation gegen die Glaubwürdigkeit des Johannes-Evangeliums, so finden wir bei jenem Autor überall die Zeugnisse dogmatischer Voreingenommenheit gegen den „wunderbaren“ Inhalt desselben. „Es muß jetzt anerkannt werden“ — so behauptet Scholten — „daß die Weltanschauung des vierten Evangeliums: seine Logoslehre, seine zwei Welten (Dualismus) in ihrer wahren Bedeutung aufgefaßt, nicht länger in dem Umfang unserer heutzutägigen (!), auf empirischen Grundlagen (?) ruhenden Weltanschauung Raum finden können, weshalb sie von dem Gebiete der Glaubenslehre auf dasjenige der Historie verwiesen werden“ d. h.

1) Vgl. Scholten, herdenking S. 26 ff. und de vrije wil S. 449 n. der oben genannten Uebersetzung von Lang a. a. O. S. XIII ff.

sans phrase als antiquirt angesehen werden müssen. So heißt es in der Einleitung zu der genannten Hauptschrift von Scholten (S. 32 ff.): „der Begriff des eingeborenen Sohnes Gottes nach dem vierten Evangelium ist an sich selbst eine Unmöglichkeit und also — sic! — kann der Christus, so wie er hier gezeichnet wird, nicht historisch sein.“ Oder S. 33: „diese Berichte sind der vielen Wunder wegen unwahrscheinlich, folglich (sic!) können sie nicht von einem Augenzeugen herrühren.“ Wie können wir Vertrauen fassen zu der Objectivität einer historisch sein sollenden Kritik, welche mit solchen dogmatischen Vorurtheilen an ihre Aufgabe der Untersuchung geht?

Aus dieser Untersuchung selbst hebe ich bloß die beiden refrainartigen Vorwürfe gegen das Evangelium Johannis hervor: erstens soll es crass antijudaistisch sein, weil — wie bekanntlich auch Schenkel, Keim, Meuß u. A. behaupten — die Juden in demselben (Joh. 8, 47 f.) als Kinder des Teufels und die alttestamentlichen Heilsträger, die vor Jesu gekommen seien (Joh. 10, 8 ff.), als Diebe und Mörder bezeichnet werden! Und doch weist gerade im Johannes Evangelium (5, 39. 46) Jesus die Juden auf die Schrift A. T.'s und auf Mosen mit feinem: „wenn ihr Mose glaubtet so glaubtet ihr auch mir.“ — Ebenso erkennt Jesus der Samariterin gegenüber (4, 22 f.) an, daß $\eta \alpha\omega\tau\eta\pi\lambda\alpha \epsilon\kappa \tau\omega\nu \text{ Iouda}\iota\omega\nu \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ (vgl. Matth. 10, 6), sowie er sich auch sonst den falsch judaistischen Gegnern gegenüber mit dem Ausdruck „ $\epsilon\nu \tau\omega \nu\omicron\mu\omega\upsilon \delta\upsilon\epsilon\tau\epsilon\pi\omega$ “ (Joh. 7, 17) auf das alttestamentliche Zeugniß beruft. Heißt es historisch treu sein, wenn Baur solchen Thatfachen gegenüber behauptet: „das Gesetz erscheint dem Gesichtskreis des Johannes-Evangeliums schon so entrückt, daß seine Ansprüche gleichsam als antiquirt anzusehen sind“ (Baur, N. T. liche Theol. S. 400) und wenn Schenkel mit gewohnter Dreistigkeit den Verfasser des Johannes-Evangeliums des Antinomismus zeihet (Charakterbild Jesu S. 27 ff. und Excurs zu Anm. 2). Scheut sich doch Schenkel nicht, sogar Joh. 13, 34 als Zeugniß für die Ignorirung und Geringschätzung des A. T. seitens des Verfassers des vierten Evangeliums anzuführen, weil hier wie an andern Stellen das

Gebot der Liebe als *καινή ἐντολή* hingestellt sei. Das wäre doch nicht Geringschätzung, sondern einfache Unkenntniß und Bornirtheit! Der angebliche Verfasser des vierten Evangeliums gäbe sich jedem Juden gegenüber in Betreff des allbekannten, dem N. T. entnommenen „vornehmsten Gebotes“ eine höchst auffallende Blöße. Als ob das „*καινή*“ sich nicht einfach aus dem: „*καθὼς ἡγάπησα ὑμᾶς*“ erklärte! Der Gesichtspunkt für die Erfüllung dieses Kerngebotes ist ein neuer und insofern das ganze Gebot „neu“, ähnlich wie auch bei den Synoptikern der neue Wein in „neue Schläuche“ (Matth. 9, 17) gefüllt sein will, ohne daß deshalb das alttestamentliche Gesetz „antiquirt“ erscheint.

Dieser bei Scholten und Schenkel zu Tage tretende Fehler in der Annahme einer principiellen Opposition des vierten Evangelisten gegen N. T.liche Voraussetzungen tritt namentlich auch bei E. Reuß (Hist. de la Théologie chrétienne etc. 3. Aufl. 1864, II, S. 369 ff.) in einer für diesen feinen Beobachter und Forscher unbegreiflichen Weise zu Tage. Auch R. R. Köstlin (der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis 1843) vermochte es nicht in seiner Darstellung „johanneischer Speculation“ dieser Gefahr zu entgehen. Wir werden später sehen, daß namentlich Weiß durch seine (1862 erschienene) Darstellung des johanneischen Lehrbegriffs sich das Verdienst erworben hat, den näheren Nachweis des Zusammenhangs desselben mit N. T.lichen Voraussetzungen geliefert zu haben. 1)

1) Vgl. auch die treffliche Argumentation bei B. Weiß, Bibl. Theol. des N. T. S. 660 ff. Mit Recht weist E. Reuß (der Lehrbegriff des Ebräerbriefs mit verwandten Lehrbegriffen verglichen, S. 238) darauf hin, daß auch Joh. 2, 21 f., und 19, 36 davon Zeugniß ablegen, wie sehr in der Darstellung des vierten Evangeliums die vorbildliche Bedeutung des mosaischen Gottesdienstes und des Tempels, als Mittelpunkt der Theokratie anerkannt erscheine. Und gerade im Johannes-Evangelium kündigt Philippus dem Nathanael die wirkliche Erscheinung des Messias mit den Worten an: „Wir haben den gefunden, von welchem Moses im Gesetz und die Propheten geschrieben haben“ (Joh. 1, 46).

Neben dem Antinomismus ist es vorzugsweise das gnostisch-doketische oder das dualistische Element, das man in christologischer Hinsicht dem Johannes-Evangelium zum Vorwurf machte. In Folge dessen soll dasselbe mit den Synoptikern in um so crasserem Widerspruch treten, als hier ein ebjonitisches Element der Anschauung durchklingen soll. Der alte Lessing'sche Gedanke: „Matthäus und Johannes ständen sich gegenüber als Evangelium des Fleisches und des Geistes“ klingt bei jener schiefen Verhältnißbestimmung durch. Unhistorisch durch und durch ist in dieser Hinsicht vor Allem schon das Verfahren, durch welches man den christologischen Standpunkt der Synoptiker, namentlich des Matthäus, herabschraubt, indem man Stellen wie Matth. 11, 27; 18, 20; 28, 19 f. eben wegen ihres metaphysischen Hintergrundes, also aus dogmatischer Voreingenommenheit, verdächtigt, als unächt anscheidet oder exegetisch umdeutet. Noch handgreiflicher ist aber die Willkür, mit der man den vierten Evangelisten zu einem Vertreter des manichäisch-gnostischen Dualismus stempelt und die klaren Zeugnisse seines tiefen Realismus ignoriert und verwischt. Nicht nur Baur, Schwegler, Hilgenfeldt, Zeller, Scholten u. A. behaupten das, sondern sogar ein Forscher wie Köstlin (vgl. Ueber den joh. Lehrbegriff in den theol. Jahrb. 1851, S. 149) sagt, „Johannes streife an der Person Jesu nicht bloß alles Irdische, sondern überhaupt alles menschlich Niedrige ab.“ Dem Verfasser des vierten Evangeliums soll nach Scholten (a. a. O. S. 84) die Welt eben deshalb eo ipso „ungöttlich“ erscheinen, weil sie mit dem Stofflichen, Sinnlichen verwandt sei. Der „Dualismus des vierten Evangeliums soll ein kosmologischer, anthropologischer und ethischer sein.“ (Scholten S. 90 ff.) Natürlich ist die Consequenz dann nothwendig diese, daß Jesus, um an diesem Gegensatz nicht zu participiren, nach dem vierten Evangelium keine volle Menschheit angenommen haben könne. — Wie mit solcher Behauptung das: λόγος σὰρξ ἐγένετο vereinbar sein soll, sowie der Joh. 6 zu Grunde liegende Realismus der Selbstmittheilung Jesu in seinem Fleisch und Blut, das begreife wer da mag! Grade die Leidens-

geschichte des vierten Evangeliums ist mit seinem „Ecco homo“ der schroffe Gegensatz gegen alles doketische Scheinleiden. Besteht doch selbst Strauß (Leben Jesu, neueste Aufl. S. 80 ff. 141 f.) zu, daß „in gewissem Sinne das Johannes-Evangelium das sinnlichste“ sei! Und hat doch selbst Weizsäcker in seiner Untersuchung über „das Selbstzeugniß des johanneischen Christus“ (Jahrb. f. deutsche Theol. 1857. II S. 175) das Zugeständniß machen müssen, daß „die Aeußerungen der wirklichen Menschheit Jesu und ihres eigenthümlichen Lebens in unserem Evangelium zum Theil stärker ausgedrückt und lebendiger veranschaulicht werden als in den anderen.“

Es kann nicht meine Aufgabe sein, hier auf die weitverzweigte Untersuchung über das Verhältniß der johanneischen und synoptischen Lehre Jesu näher einzugehen. Nur beispieisweise habe ich hervorheben wollen, wie unhistorisch und willkürlich die neuere negative Kritik, ebenso wie die sogenannte Vermittelungstheologie mit dem Johannes-Evangelium umgeht. Das *ex ungue leonem* gilt auch hier. Es reicht das Hervorgehobene aus, um das Gesamtverfahren jener Kritik zu veranschaulichen. Die Acten über diesen Punkt sind zwar noch keineswegs geschlossen. Der Keim'sche Vorwurf der „bleiernen Monotonie“¹⁾ hat den apostolischen Werth desselben nicht endgültig zu erschüttern vermocht. *Adhuc sub iudice lis est.* Aber doch lehrt gerade die Geschichte der neueren Kritik über das für die biblische Theologie so wichtige Johannes-Evangelium auf's Deutlichste, wie viel unklares und ungewisses Lasten auf diesem Gebiete noch herrscht. Ein Baur meinte dasselbe in die zweite Hälfte, im

1) Vgl. Keim, Geschichte Jesu von Nazara u. S. 117 und die trefflichen Gegenbemerkungen gegen diesen Vorwurf bei R. F. Grau, Einführung in das Schriftthum des N. T. 1868 S. 210 f.

Hilgenfeldt¹⁾, Scholten bereits in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts versetzen zu müssen und während die positiven Kritiker es bekanntlich an das Ende des ersten Jahrhunderts setzen, hat der neueste Forscher (Wittichen, der geschichtliche Charakter des Joh.-Evangeliums. 1869) dasselbe sogar in das Jahr 70 nach Christo hinaufgerückt. Die einen leugnen die nachweisbare Benutzung und Ergänzung der synoptischen Evangelien durch Johannes, die anderen — wie z. B. Holtzmann in seinem neuesten Aufsatz: „das schriftstellerische Verhältniß des Johannes zu den Synoptikern“ (Zeitschrift f. wiss. Theol. 12. Jahrg. Heft 1) — behaupten beides auf das Entschiedenste!

Sedenfalls wird es für die Aufrechterhaltung des historischen Offenbarungs-Charakters der biblischen Theologie neuen Testaments in dem Sinne, wie wir denselben oben präcisirt haben, von entscheidender Bedeutung sein, wie man sich zu dem Selbstzeugniß Jesu im vierten Evangelium stellt. Man wird nicht auf halbem Wege stehen bleiben können, ohne in den Strudel jener falsch historisirenden Behandlung hineingezogen zu werden, nach welcher die neutestamentlichen Lehrschriften in continuirlichem Fortschritt den Proceß einer Entwicklungsgeschichte der neutestamentlichen Heilswahrheit von dem niederen, alttestamentlich gefärbten Standpunkt der Synoptiker durch die paulinischen Schriften hindurch bis zum Höhepunkt eines — Pseudojohannes darstellen sollen. Dann ist es eben aus, wie mit der Annahme eines Höhepunktes der Lehre und des Selbstzeugnisses Jesu, so mit der Ueberzeugung von der sachlichen und zeitlichen Einheit der apostolischen Lehre. Wir haben im N. T. dann nur die Quellen der ältesten dogmengeschichtlichen Entwicklung der ersten Jahrhunderte vor uns.

Vor diesen Consequenzen scheint mir die neueste eingehende

1) Ich verweise außer auf Hilgenfeldt's Arbeiten über die Evangelien namentlich auf seine Abhandlung über das Evangelium, die Briefe und den Lehrbrief des Johannes in der Zeitschr. für wiss. Theol. 1863, 1 u. 2.

Behandlung der neutestamentlichen biblischen Theologie von B. Weiß trotz des positiveren Standpunktes, den der Verfasser einnimmt, sich nicht in ausreichender Weise zu hüten. Das altbewährte *vestigia terrent* — scheint für ihn keine Geltung zu haben. Indem Weiß das Johannes-Evangelium, obwohl er es als ächt anerkennt, nicht als Quelle für die ursprüngliche Lehre Jesu nutzt, sondern in den johanneischen Lehrbegriff am Schluß der Gesamtdarstellung verweist und ähnlich wie Weizsäcker (a. a. O. und in seinem Aufsatz: „die johanneische Logoslehre“. *Jahrb. f. d. Theol.* 1862 IV, S. 619 ff.) die Elemente des directen Selbstzeugnisses Jesu ¹⁾ von

1) Wie dürftig diese Elemente bei Weiß ausfallen, zeigt schon der äußere Umstand, daß er „das Selbstzeugniß Jesu nach Johannes“ auf S. 668—680 in flüchtigen Zügen absolvirt, während die „johanneische“ Christologie und Lehre S. 681 ff. einen 7—8 mal größeren Umfang einnimmt. Im Grunde ist ihm doch das Johannes-Evangelium, wie er selbst sagt (S. 656 f.) „Quelle der biblischen d. h. johanneischen Theologie.“ Da er ferner zugesteht (S. 658) daß nach seiner Voraussetzung „wir jeden sicheren Maßstab für eine vollständige Scheidung zwischen dem, was dem Evangelisten ein gegebener Bestandtheil seiner Erinnerung an die Reden Jesu, und zwischen dem, was sein geistiges Eigenthum war, verlieren“, so ist nicht abzusehen, wie und wozu er doch jenen Weizsäcker'schen Scheidungsproceß vornehmen will? — Wie unsicher tastend Weiß in dieser Hinsicht verfährt, zeigt der Schluß von § 198, in welchem er die „Quellen der johanneischen Theologie“ bespricht und wirklich daran geht das Unmögliche möglich zu machen. Er constatirt die „schon häufig gemachte“ Beobachtung, daß in den johanneischen Christusreden „solche Elemente sich finden, welche nicht weiter in der eigenthümlichen Entwicklung der johanneischen Theologie wirksam geworden sind, sondern isolirt (!) dastehen und eben darum für den festen Kern geschichtlicher Erinnerungen zeugen, der in ihnen enthalten ist.“ Ebenso zeige sich umgekehrt, daß Vorstellungen und Lehren, welche dem Evangelisten durchaus geläufig sind, sich in den Christusreden (? welchen?) noch gar nicht oder doch nur ganz vereinzelt finden und welche eben darum am stärksten „das individuell-johanneische Gepräge“ tragen werden. Beide Beobachtungen sollen zeigen, daß „der Evangelist immerhin noch ein relativ (?!) Klares Bewußtsein besaß über die in seinen Erinnerungen an die Worte Jesu gegebene Grundlage, auf der sich seine Lehranschauung aufbaut hatte.“ Auch er (Weiß) werde darum berechtigt sein „so weit es sich thun läßt, noch zwischen jener Grundlage und der specifisch johanneischen Fortentwicklung der in ihr gegebenen Lehre zu unterscheiden.“ Namentlich soll das in der Lehre von der Person Jesu der Fall sein,

den christologischen Ideen des Johannes zu sondern sucht, verliert er den soliden heilsgeschichtlichen Ausgangspunkt für die neutestamentliche Lehre Jesu, welche ohne Hinzunahme des johanneischen Zeugnisses nicht vollständig und wahr dargestellt werden kann. Und indem er die neutestamentliche Lehre in ihrer „Entwicklungsgeschichte“ derart faßt, daß die eigentliche Lehre Jesu in ihrer historischen Ursprünglichkeit (nach Marcus) die niedere Stufe darstellt, welche erst mit dem Fort-

sofern dieselbe die Grundlage der ganzen johanneischen Theologie und das Hauptthema der Christusreden des Evangeliums bildet, weil hier der Evangelist selbst noch am deutlichsten unterscheidet zwischen dem, was nach seiner Erinnerung Jesus von sich selbst aus sagt und zwischen dem, was er (der Evangelist) über ihn zu lehren hat. Aber auch sonst will Weiß zu constatiren suchen, bald daß „einzelne von Johannes erinnerungsmäßig überlieferte Lehrelemente von ihm selbst noch nicht vollkommen assimilirt oder selbstständig verwerthet sind, bald daß einzelne seiner Lehrbildungen in seinen Erinnerungen an die Christusreden noch keinen Anknüpfungspunkt haben.“ — Also, wenn ich recht verstehe, theils oder bald geht Jesu Wort, das Johannes doch aus dem Gedächtniß mittheilt, weit über des letzteren Verständnis und Lehrüberzeugung hinaus, theils oder bald giebt Johannes eine Fortentwicklung der Lehre Jesu, die zu hoch und herrlich oder zu eigenthümlich johanneisch ist, als daß Jesus dieß Wahrheitsmoment selbst sollte zu Tage gefördert haben, Er, der nach Johannes oder, — wer will's entscheiden! — nach seinem eigenen Zeugniß der Weg, die Wahrheit und das Leben ist! Finde sich heraus aus dieser bodenlosen Verwirrung, wer da will und kann und mag. Ich kenne nur ein aut aut. Was Johannes als Rede Jesu giebt ist entweder ächt oder unächt. In jenem Fall werden die Reden Quelle der Lehre Jesu, aber dann auch ganz, in letzterem Falle Quelle johanneischer Theologie, aber dann auch ganz. Tertium non datur. Mag dann immerhin für die Verwendung und biblisch theologische Verwerthung der Reden Jesu bei Johannes jenes bekannte Herdersche Wort einem als Cautel dienen: „Was Jesus in diesem Evangelium spricht, ist die Verklärung seiner Worte durch einen Jünger, der am tiefsten in seinen Geist eingedrungen war.“ Daher wird man in wissenschaftlich berechtigter Weise die Lehre Jesu zuerst nach den synoptischen Quellen allein, sodann nach den Reden im Johannes-Evangelium darzustellen und beide mit einander zu vergleichen, resp. eine Harmonisirung zu versuchen oder den Widerspruch zu constatiren haben. Für den johanneischen Lehrbegriff kann nur das aus dem Evangel. verwendet werden, was sich als apostolisches Wort giebt (Prolog 2c.) oder aber, wenn man seine Glaubwürdigkeit und Wahrheit bezweifelt, gehöret eben Alles dem Verfasser.

schrift der Zeit durch die Lehre der Apostel (besonders des Paulus und Johannes) auf ihren Höhepunkt gebracht wird, scheint er mit den richtigen Gesichtspunkt zu verrücken, und, ohne es zu wissen und zu wollen, Wajser für die Tübinger Mühle herbeizutragen. Auch die entschiedene Leugnung der Identität des Verfassers der Apokalypse und des Johannes-Evangeliums gehört in diese Kategorie der historisirenden Anschauung hinein. Daher denn die sogen. Offenbarung Johannis ihm mit dem Ebräer-, dem 2. Petri- und Judasbrief als Quelle des „urapostolischen Lehrtropus in der nachpaulinischen Zeit“ und zugleich als ein Uebergangsmoment von der letzten Stufe paulinischer (Pastoralbriefe) zu der eigentlich johanneischen Theologie (Evangelium und drei Episteln) gilt.

Schon früher hat Weiß nicht bloß in seinem „petrinischen Lehrbegriff“ (1855), sondern namentlich in einem 1852 geschriebenen Aufsätze (Deutsche Zeitschr. f. ev. Theol. 1852 S. 111) hervorgehoben, daß der historische Charakter der biblischen Theologie keineswegs bloß darin bestände, daß den einzelnen Unterschieden in der apostolischen Lehrweise Rechnung getragen werde, sondern daß vor Allem die sachliche Fortentwicklung derselben, also wie Schenkel es bezeichnete (Stud. und Krit. 1852, I in der Abhandlung: Aufgabe der bibl. Theol. S. 43 ff.) „die geschichtliche Entwicklung des biblischen Lehrstoffes“ in den Vordergrund trete. Hier haben wir doch unzweifelhaft die Baur'sche „Dogmengeschichte“ der apostolischen Zeit!

In dem Maße, als nicht bloß innerhalb der Baur'schen Schule (so neuerdings noch in der Schrift von Holsten, zum Evangelium des Paulus und des Petrus 1868) sondern auch von Seiten der modernen Vermittelungstheologie die apostolische Lehre als ein natürliches, geschichtliches Product vorausgegangener Kämpfe und Gegensätze angesehen und in diesem Sinne von „Stufen der Entwicklung“ geredet wird, sollten die Vertreter des positiv offenbarungsgläubigen Standpunkts sich hüten, in eine ähnliche, wenn auch anders gemeinte Diction zu gerathen. So hat z. B. Grau in seiner von mir oben (S. 25 Anm. I) genannten geistvollen Schrift,

in welcher er eine bereits in Angriff genommene größere wissenschaftliche Arbeit: „Entwicklungsgeschichte des Neutestamentlichen Schriftthums“, durch populäre Vorträge einzuleiten suchte, im Anschluß an das Marcus-Evangelium (S. 1—36), den Römerbrief (S. 74 ff.) und das Johannes-Evangelium (S. 183 ff.) die „drei Stufen“ der urapostolischen Lehrentwicklung wenn auch nur andeutungsweise dargestellt. Die „erste Stufe“ ist ihm die Stufe der „Mission“ oder der Vocation, vertreten durch die Apostel der „Tradition“, unter denen Petrus oben an steht. Das von demselben abhängige Urevangelium des Marcus bildet die geschichtlich objective Grundlage für dieselbe. Doch gehören bereits zu dieser Stufe nicht nur das Matthäus-Evangelium, sondern auch das paulinisch gefärbte Lucas-Evangelium und die Apostelgeschichte. Während auf dieser Stufe Christus es ist, dessen objectives Messiasbild in den Vordergrund tritt, soll die „zweite Stufe“ die „Berufenen“ zeigen, sofern sie in der Wiedergeburt und Rechtfertigung stehen. Ihr Hauptrepräsentant ist selbstverständlich Paulus. Ihre Darstellungsform ist der Brief. In Paulus und seiner Lehre ist nach Grau auch über Jesus hinaus ein großer „Fortschritt der Entwicklung“ (S. 62 ff.) geschehen. Zwar ist ihm der sogenannte „paulinische Lehrbegriff in dem hergebrachten Sinne des Wortes nur eine Erfindung deutscher Professoren, die dem Apostel eine Ehre anzuthun meinten, wenn sie ihn sammt dem Evangelisten Johannes zum speculativen Theologen machen und in ihre erhabene Reihe aufnehmen.“ Er erhebt im Namen des Apostels Protest „gegen solche Erniedrigung desselben zu Gunsten der Kathedertelkeit.“ Allein mir scheint Grau, dieser von ihm perhorrescirten Gefahr gegenüber, seinerseits den Apostel zum Erzeuger eines neuen, erweiterten Evangeliums zu erheben, welches „der Christus der Synoptiker“ auszusprechen gar nicht soll im Stande gewesen sein (S. 64 ff.). Denn Christus, da er nicht selbst ein gerechtfertigter Sünder sei, habe auch nicht die Rechtfertigungslehre „aus eigener Erfahrung“ aussprechen können. — Das ist gewiß wahr. Aber daraus folgt doch nur, daß Christus sie, wie er z. B. in der Geschichte vom Pharisäer und Zöll-

ner thut, für alle mühseligen und beladenen armen Sünder als trostreiches Evangelium hat verkündigen wollen und können. Seine ganze Lehre ist ja Trostwort für Schwächer. Wenn er nun auch diese von ihm selbst gelehrte und überall im Evangelium bezeugte Wahrheit Paulo als seinem auserwählten Rüstzeug „auszureden“ gegeben hat, so folgt doch daraus nicht, daß Pauli Zeugniß eine „höhere Stufe“ der Lehroffenbarung darstellt, sondern nur, daß ihm eine eigenthümliche Mission ward, welcher ein eigenthümliches Lehrcharisma im engsten Zusammenhange mit seiner persönlichen Heilserfahrung entsprach. Jedenfalls wird nach Grau's Darstellung Petrus, „der nur wiedergeben sollte, was Jesus gegeben hat,“ auf einen niederen Standpunkt Paulo gegenüber herabgedrückt. — Die dritte der „drei großen Entwicklungsstufen“ des apostolischen Zeitalters repräsentirt nun auch nach Grau's Darstellung Johannes mit seinem ewigen Evangelium. Es ist „die Stufe der Vollendung“ (S. 191). Johannes, der „Seher und Prophet“, soll durch seine Darstellung eine „Uebersetzung des Ausdruckes von der relativen auf die absolute Stufe“ vorgenommen und ausgeführt haben (S. 207 ff.) Grau begeht hier den ähnlichen Fehler wie Weiß, daß er — mit unberechtigter Berufung auf Joh. 16, 12 ff. — die Berichterstattung des Johannes-Evangeliums, trotz der Anerkennung seiner Aechtheit, doch als Ausdruck nicht der eigentlichen Lehre Jesu, sondern johanneischer Mystik ansieht. Es ist der prophetische Scharfblick des Jüngers, den Jesus lieb hatte, welcher hindurch schaut durch die Hülle des Fleisches, durch den Menschensohn in den ewig präexistenten Gottessohn, der einst in Herrlichkeit (nach der Offenbarung Johannis) sein Reich verkären soll, wenn er kommt! — Aber die Kernfrage ist ja eben die, ob Johannes der geistige Erzeuger dieser „Vollendungsstufe“ ist oder ob sie nicht im Worte dessen sich bereits darstellte, der doch wirklich muß gesagt haben: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben! Ich bin das Licht der Welt!“ u. s. w.

Wir müssen abwarten, in welcher Weise Grau seine geistvollen Aphorismen wissenschaftlich begründen wird. Vorläufig erregt mir seine „historisirende“ Methode ähnliche Bedenken wie bei Weiß!

Scheinbar tritt allerdings Weiß in seiner neuesten umfassenden Arbeit gegen die Ansicht auf, als könne und solle die biblische Theologie „eine fortlaufende Entwicklung der religiösen Vorstellungen und Lehren im apostolischen Zeitalter aufweisen“, (Vgl. Bibl. Theol. § 2, c; § 4, d. S. 16). Allein das bezeichnet er nur als die besondere Aufgabe der „Geschichte der Theologie im apostolischen Zeitalter.“ Wo aber Weiß die Quellen für diese „Theologie“, wenn er andere die urchristliche und nicht die heidnische meint, hernehmen will, hat mir nicht klar werden wollen. Die Geschichte der christlichen Theologie im apostolischen Zeitalter kann doch nichts anderes sein als die genetische und quellenmäßige Darstellung der apostolischen Lehren selbst, namentlich da Weiß die bibl. Theol. definiert (§ 1) als „die wissenschaftliche Beschreibung der im N. T. enthaltenen religiösen Vorstellungen und Lehren.“ Und Weiß selbst will ja nicht bloß die durch die Individualität der einzelnen Verfasser oder der Richtungen, denen sie angehören, bedingten Unterschiede, sondern ausdrücklich „den Standpunkt innerhalb der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums“, auf welchem sie stehen, darstellen (S. 8). Nach Seite 3 erscheint die Verschiedenheit der Lehrtropen selbst bedingt „durch die fortschreitende Entwicklung, in welche das einmal in der Welt erschienene Heil behufs seiner vollen Verwirklichung in derselben nach einem allgemeinen Lebensgesetz eingehen muß.“ Obgleich Weiß die „Heilsthatsache der vollkommenen Gottesoffenbarung in Christo“ (S. 16) als den Einheitspunkt apostolischer Lehrtradition häufig betont, unterscheidet er doch factisch „Stufen der Entwicklung“ in der Art, daß nicht bloß die Lehre eines Paulus als besonderer „Typus“ sich darstellt, ja in dieser Einen Lehreigenthümlichkeit des Apostel Paulus sogar vier historisch nach einander sich entwickelnde Lehrweisen oder paulinische Lehrsysteme sich entpuppen, sondern es erscheint auch die Lehre Jesu selbst nach der ältesten und urkundlichen Ueberlieferung so zu sagen als ein niederer Standpunkt behandelt, ganz ähnlich wie bei Baur und in etwas modificirter Weise auch noch bei E. Reuß, Holsten u. A. Die Messiasidee, nebst der Botschaft vom Gottesreich und der in ihr

geltenden Gerechtigkeit bietet den Grundgedanken für diese synoptisch-judenchristlich gefärbte Lehre Jesu. An sie schließen sich, immer noch alttestamentlich national gefärbt, der erste Petri-Brief und der Jacobusbrief, mit Berücksichtigung der Reden in der Apostelgeschichte. Dann kommt der „Paulinismus“, welcher zuerst in seiner „ältesten“ Form als „heidenapostolische Verkündigung“ des Apostels nach den Reden in der Apostelgeschichte und nach den beiden Thessalonicher-Briefen dargestellt wird; sodann als eigentliches „Lehrsystem der vier großen Lehr- und Streitbriefe“ sich weiter entfaltet; ferner als „Paulinismus der Gefangenschaftsbriefe“ das Christenthum als kosmisches und Gemeinschaftsprincip darlegt; und endlich in den Pastoralbriefen abschließend als besondere „Lehrweise“ uns erscheint, die sich von allen bisherigen doch wieder specifisch unterscheiden soll. Mir scheint hier eine historisirende Auffassung des Paulinismus vorzuliegen, welche nur bei der Baur'schen Behauptung von dem zeitlichen Auseinanderfallen der sogenannten „unächtlichen“ Briefe Fleisch und Blut zu gewinnen vermag. So aber sind wir zu einer mehr oder weniger künstlichen Paarspalterei innerhalb der colossalen Größe des aus Einem Guß gearteten paulinischen Lehrgedankens genöthigt.

Neuerdings hat, unabhängig von Weiss, Sieffert in seinen bereits genannten „Bemerkungen zum paulinischen Lehrberiff“ von einem ähnlichen Standpunkte aus namentlich das Verhältniß des Galater- und Römerbriefes darauf hin untersucht, ob nicht von jenem zu diesem ein besonderer Lehrfortschritt sich nachweisen lasse. Da dort — im Galaterbrief — Alles unter den Gegensatz von Freiheit und Geseßjoch, hier — im Römerbrief — unter den positiveren Gegensatz von Glaubensgerechtigkeit und Werkheiligkeit (Selbsttruhm) sich stelle, so sei es unverkennbar, daß zwischen jener und dieser Lehrform Pauli eine „fortschreitende Entwicklung der Lehranschauung des Apostels“ anzunehmen sei. Als ob nicht durch die besondere, den Galatern drohende Gefahr und durch den mehr polemischen Charakter dieses Briefes jener Unterschied sich vollkommen erklären ließe, wenn er überhaupt vorhanden wäre! Mich mutet diese Art, die Entwicklungs-

stadien eines apostolischen Lehrers nach einzelnen Briefen zu unterscheiden, immer so an, als wollte man das Gras wachsen sehen oder hören. Freilich meint Sieffert (a. a. O. S. 253) — und Weiss wird ihm darin beistimmen — gerade Baur gegenüber das ächte Geschichtsbild der Lehre Pauli auf diesem Wege aufrecht zu erhalten und zu retten. „Bei einem Mann wie Paulus einen stetigen Fortschritt seiner christlichen Erkenntnis anzunehmen, könnte uns nur die altorthodoxe oder die modern kritische Auffassung biblischer Lehre hindern, welche gleichmäßig das Recht der Persönlichkeit antasteten, indem sie dieselbe untergehen lassen, jene unter die überwältigende Wirksamkeit des heil. Geistes, diese unter die Macht der abstracten Idee. Wir müssen aber in ächt historischer, in ächt evangelischer Art das Recht der Persönlichkeit zu wahren suchen und können daher sehr gut begreifen, daß der große Apostel kein todttes dogmatisches Compendium war, sondern eine christliche Person, die unter Leitung des heiligen Geistes immer tiefer in die christliche Erkenntnis schrittweise eintrat, aber so, daß jeder spätere Schritt den früheren bestätigte, daß jede neue Blüthe der Erkenntnis nichts als Entfaltung eines schlummernden Keimes oder einer noch nicht ganz enthüllten Knospe war.“ Demgemäß faßt Sieffert etwas später (S. 256) seine Ansicht dahin zusammen: „Um den Gefahren einer geschichtlichen Auffassung der biblischen Theologie zu entgehen, brauchen wir weder an der Baur'schen Schule leise vorbeizuschleichen, noch dürfen wir eilig vor ihr den Rückzug antreten, indem wir das ganze Unternehmen, die Mannigfaltigkeit und relativen Unterschiede apostolischer Bekehrtypen darzustellen, völlig wieder aufgeben, sondern“ dadurch, daß wir consequenter selbst als Baur und seine Schüler zu sein versuchen, der Wahrheit uns zu nähern.“ Es sei immer noch, meint Sieffert, ein kleiner Rest von jener alten dogmatischen Behandlung der biblischen Theologie, wenn wir zwar die unterschiedslose Schematisirung des sämtlichen biblischen Lehrstoffes nach den Rubriken der dogmatischen loci aufgeben, aber bei der Darstellung des einzelnen Bekehrtypus, also namentlich des paulinischen, nur damit uns

begnügen, die paulinischen Briefe nach einem allgemeinen System zu ordnen. Es müsse vielmehr auch jeder einzelne paulinische Brief als eine eigenthümliche Ausgestaltung des betreffenden apostolischen Lehrtropus angesehen werden, als eine organische Schöpfung, in der alle Theile zum Ganzen in lebendiger Beziehung stehen. So allein sollen wir in den Paulinismus selbst „organische Entfaltung und lebensreiche Fortbewegung zurückzurufen“ und ihn von jener „schroffen Starrheit“ zu befreien im Stande sein, in welche die Tübinger Kritik ihn durch die „Zaubertöne ihres Hegelschen Dreitaktes“ zu bannen suche.

Das unverkennbare Wahrheitsselement, das in dieser von Siefert vertretenen Anschauung ruht, bin ich keineswegs gewillt zu leugnen oder zu bestreiten. Es besteht einfach darin, daß, wie die einzelnen gleichartigen Briefgruppen (Gefangenschafts-, Pastoral-Briefe 2c.), so auch jeder einzelne Brief im Zusammenhange mit seiner geschichtlichen Veranlassung eine eigenthümliche Seite des paulinischen Lehrganzen in den Vordergrund treten läßt. Diese Unterschiede zu würdigen und historisch aus dem Leserkreise und den Gemeindeverhältnissen zu motiviren, wird die Aufgabe der Einleitung ins neue Testament oder der Geschichte neutestamentlichen Schriftthums sein. Die biblische Theologie aber wird nothwendig die Gesamtlehre des Apostels von einem einheitlichen Grundgedanken aus darzustellen und aus den Quellen zum Verständniß zu bringen haben. Sie wird dabei freilich nicht umhin können, diese Quellen nach ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge und ihrem Lehrgehalt sachgemäß zu gruppiren und zu werthen, resp. die anerkannt ächten Hauptschriften (Röm. Gal. und Cor. Briefe) als Hauptquelle zu Grunde zu legen haben. Aber „fortschreitende Entwicklungsstufen paulinischer Predigt oder Lehre“ nachzuweisen, wird weder ihre Aufgabe sein, noch auch könnte eine solche gelingen, da die späteren Gefangenschafts- und Pastoralbriefe keineswegs einen höheren oder fortgeschrittenen Standpunkt der evangelischen Anschauung des Apostels bekunden, sondern nur andere, geschichtlich motivirte Gesichtspunkte in den Vordergrund treten lassen.

Kehren wir nach dieser Abschweifung zu Weiß zurück, um zu sehen wie er die übrigen Lehrbegriffe in die Stufenleiter neutestamentlicher Gottesoffenbarung einzureihen versucht. Nach dem „Paulinismus“ folgen in seiner Darstellung jene Uebergangslernen, deren wir oben Erwähnung thaten. Der Ebräerbrief wird von Paulus, der zweite Petri-Brief von Petrus, die Apokalypse von Johannes getrennt. Diese drei, die offenbar weder sachlich noch zeitlich in Eine Gruppe gehören, sollen „den urapostolischen Lehrtrypus in der nachpaulinischen Zeit“ charakterisiren, wozu nachträglich noch die Lehreigenthümlichkeiten der „geschichtlichen Bücher“ oder der „judenchristlichen“ Evangelien (Matthäus und Marcus) und des „paulinischen“ Evangeliums (Lucas) hinzugenommen werden, um sie doch auch irgendwo unterzubringen. Dann schließt die ganze genetische Darstellung mit der „johanneischen Theologie“, welche die vollendete Krone neutestamentlicher Lehrentwicklung ist und Alles in den Schatten stellt, was selbst Jesus in seiner ursprünglichen Lehre verkündet hat.

Daß ich mit meiner Behauptung einer in dem genannten Sinne historisirenden Behandlung der bibl. Theologie Weiß nicht Unrecht thue, mögen einige Beispiele darlegen.

Statt von dem Zeugniß Johannes des Täufers, welches auf neutestamentlichem Gebiete die ächt historische, weil alttestamentlich gefärbte Anknüpfung für Jesu Selbstzeugniß darböte, auszugehen, beginnt Weiß, wie gesagt, mit der „Lehre Jesu nach der ältesten Ueberlieferung.“ Denn nur die in dieser enthaltenen Aussprüche Jesu „konnten für die Lehrentwicklung in den älteren Schriften des N. T.'s mit bedingend werden“ (S. 38), während das, was das Johannes-Evangelium etwa an „authentischen Aussprüchen Jesu“ enthält, als eine Art persönlicher Geheimtradition dieses Apostels angesehen werden muß. Hier liegt, wie mir scheint, das $\kappa\rho\acute{\upsilon}\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\delta\delta\omicron\varsigma$ der Weißschen Darlegung. Sind die Reden oder wenigstens ein Kern derselben bei Johannes ächt, so läßt sich doch schlechterdings nicht denken, daß dieselben in der traditio apostolica, in der mündlichen Ueberlieferung (d. h. vor Abfassung des Johannes-Evangeliums gegen

Ende des ersten Jahrhunderts) so zu sagen als esoterisches Evangelium den übrigen Aposteln und der Urgemeinde gänzlich unbekannt geblieben sein sollten!

Wie dem aber auch sei, — jedenfalls ergibt sich für Weiß als Kernpunkt der ursprünglichen Lehre Jesu, namentlich in der ältesten Tradition, dem Marcus-Evangelium¹⁾, eine Anschauung, die stark nach judaisirendem Eschionismus duftet, ja hier und da an die Behauptungen der Tübinger Schule erinnert. So soll Jesus nach der „ältesten Ueberlieferung“ erst allmählig, „je mehr sich sein Schicksal erfüllte“, sich die „messianische Huldigung haben gefallen lassen, sich selbst um so entschiedener zur Messiaswürde bekannt haben“ (S. 51 f.). Indem er als Davidssohn sich hinstellt und doch Ps. 110, 1 auf sich bezieht, hat er keineswegs (wie doch sogar Benschlag, bibl. Christologie S. 62 zugiebt) sich einen „übernatürlichen Ursprung aus Gott vindiciren wollen.“ Die übernatürliche Erzeugung ist mitsammt der Kindheitsgeschichte aus der „ältesten Ueberlieferung“ auszuscheiden (S. 58). Wo Jesus sich als Gottessohn bezeichnet

1) Mit Storr, Weiße, Wille, F. Baur, Schwegler, Zeller, Gualb, Holzmann, Weissäcker, Grau u. A. hält B. Weiß (S. 39 f.) das Marcus-Evangelium für dasjenige, welches „auf direct apostolischer Ueberlieferung beruht“, so daß es als Quelle für die Lehre Jesu trotz der dürftigen Mittheilungen in Betreff der „Reden Jesu“ vor Matthäus den Vorzug verdienen soll. Und dennoch werden an einigen Stellen des Weiß'schen Buches (z. B. S. 140) Aussprüche des Matthäus (3, 11) als „älteste Ueberlieferung“ bezeichnet, während es „unstreitig bereits ein secundärer Zug des Marcus-Evangeliums sein soll, wenn dasselbe (1, 4) die Vergebung der Sünden bereits der Johannaestaufe als Wirkung beilegt.“ Hier vermissen wir die Konsequenz. — Ueberhaupt manipulirt Weiß häufig mit dem Ausdruck „älteste Ueberlieferung“, „älteste Vorstellung“, „älteste Gemeinüberlieferung“, die in einer apostolischen Urschrift allen drei Synoptikern zu Grunde gelegen haben soll, ohne daß die Kriterien für die Fixirung ihres Inhalts und Umfangs klar angegeben sind. — Ich verweise in den Studien und Kritiken: „zur Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien“ (1861, S. 29—100. 646—758) und in den Jahrb. f. deutsche Theologie („die Redestücke des apostolischen Matthäus“ 1864, S. 49—140; und: „die Erzählungsstücke des apostolischen Matthäus.“ Ebendaselbst 1865, S. 319—376).

oder bezeichnen läßt, da ist darunter nur „der ideale theocratiche König als der von Gott erwählte Gegenstand seiner Liebe und väterlichen Fürsorge“ gemeint, durch welchen seiner (messianischen) Berufstellung nach dem erwählten Volke (also nicht der ganzen Welt?) alle göttlichen Wohlthaten vermittelt werden (S. 62). Freilich erscheint diese „Berufstellung“ begründet durch das „Verhältniß zu Gott, worauf er den Sohnesnamen bezieht.“ Aber dieses „einzigartige Verhältniß“ wie es sich z. B. Matth. 11, 27; Luc. 10, 22 und Marc. 13, 32 (im Unterschiede von den Engeln) ausdrückt, involvirt im Grunde nur dieses, daß er sich dadurch „als den höchsten Gegenstand der göttlichen Liebe“ bezeichnet. Ja, Weiß geht noch einen Schritt weiter, so daß man auf den ersten Blick erwarten könnte, er finde auch bei der synoptischen Lehre Jesu ein Selbstzeugniß von seiner wahrhaftigen Gottheit. Denn Jesus, heißt es, ist sich als Sohn Gottes seiner „Wesensähnlichkeit“ (Homoufie oder Homouste?) mit Gott bewußt. Während seine Anhänger erst wahrhaft Söhne Gottes werden sollen, indem sie durch die Feindesliebe die Liebe Gottes nachbilden und vollkommen werden, wie Gott vollkommen ist, ist sich Jesus, „der in vollkommener Weise Gottes Sohn ist,“ dieser „Wesensähnlichkeit als einer bereits vorhandenen bewußt“ (S. 63).

Aber, lassen wir uns nicht täuschen, — es wird jenem Ausdruck sofort von Weiß die Spitze wieder abgebrochen, indem er nur die „volle sittliche Wesensähnlichkeit Jesu mit Gott“ zugesteht. Es hat Jesus sogar „die sittliche Vollkommenheit noch erst zu bewähren im Kampf des Lebens mit seinen Versuchungen“ (Luc. 22, 28) und „erst am Ziele wird er als der gute bewährt sein“, während er am Anfange selbst das Prädicat „gut“ Gott dem Vater allein vorbehalten haben will (Matth. 19, 17). Also wir haben, wie bei Keim, Schenkel, Beischlag u. A., im Grunde nur den Menschensohn, der wie Adam vor dem Falle, in seiner sittlichen Gottesbildlichkeit ein Kind des Vaters war und sich im Kampfe gegen die Versuchung bewähren mußte! —

Sogar jene Auffassung der ebjonitisch gefärbten Nazaräer der ältesten Kirche findet sich bei Weiß, nach welcher bei der Taufe Jesus als Messias zum Gegenstande besonderen göttlichen Wohlgefallens erhoben wurde. Die Himmelsstimme will ohne Zweifel — so heißt es S. 64 — Jesum als den Messias bezeichnen; aber sie hat den Sinn, in welchem dieser Sohn Gottes genannt wird, ausdrücklich dadurch erläutert, daß das göttliche Wohlgefallen auf ihm ruht, was ihn als den seinem sittlichen Wesen nach würdigen Gegenstand der Liebe Gottes bezeichnet. — Daher „befähigt“ denn auch der Geist Jesum erst zu seinem berufsmäßigen Wirken; ja es wird ausdrücklich behauptet, daß er „eine ihm zur willkürlichen Verfügung stehende Allmacht nicht besitzt.“ Das ist nicht etwa in ethischem Sinne gemeint, als sei ein „willkürlicher“ d. h. ein seinem messianischen Beruf zuwider laufender Gebrauch seiner Allmacht ihm moralisch unmöglich. Nein, Weiß behauptet bei Beleuchtung der Versuchungsgeschichte (Matth. 4, 3 f.) ausdrücklich, die erste Versuchung zeige nicht, daß Jesus eine ihm gegebene Wunderkraft nicht zu eigenwilliger Selbsthülfe mißbrauchen dürfe, sondern daß er trotz seiner Messiaswürde ohne ausdrücklichen Befehl Gottes kein Wunder thun könne! Wie man bei dieser Annahme in jener Aufforderung Satans, Steine in Brod zu verwandeln, ein wirklich versuchliches Element finden will, bleibt unverständlich, da doch die ganze Versuchung Jesu darin bestand, daß er die ihm factisch eigende Machtfülle nicht im Widerspruch mit der freiwillig übernommene Niedrigkeit, sondern lediglich im Dienste seines messianischen Berufs zur Geltung brachte.

Worin besteht denn nun jene, auch von Weiß behauptete „einzigeartige Würde Jesu?“ Als „Hollender der Theocratie“ soll er „hoch über Allem stehen, was die Theocratie bisher an Organen und Institutionen besaß.“ Aber nirgends ist gesagt, daß er „mehr als ein Mensch ist.“ Die relative Sündlosigkeit ist neben dem theocratischen Beruf das Einzige was ihm bleibt, was ihn aber nicht specifisch, sondern nur graduell von seinen prophetischen Vorgängern

unterscheidet. Und das ist der, welcher auch nach der synoptischen Darstellung vom Verhalten gegen seine Person das Schicksal aller Menschen abhängig macht! Es ist derjenige, welchen David seinen Herrn genannt, welcher als der „Sohn“ allen „Knechten“ gegenüber steht; in welchem Jehova selbst zu seinem Volke kommt; welcher größer ist als der Tempel; in welchem Jehova's reale Gegenwart im Volke der Wahl sich verkörperte, so daß „wer ihn aufnimmt, Gott selber aufnimmt.“ Es ist der, welcher überall, „wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, mitten unter ihnen ist;“ ja der allein den Vater kennt und allein den Vater als Offenbarungsmittler erkennen lehrt. —

Aber nein! Auch Weisß erkennt ähnlich wie einst die besseren Ebjoniten, die „gottgleiche Herrscherstellung“ als Bestimmung des Messias an, nur daß diese ihm „erst allendlich zu Theil wird.“ Er ist der allmählig auf sittlichem Wege und durch den Geist Gottes vergottete Mensch. „Wenn er zur Vollendung seines Werkes wiederkommt, wird er in göttlicher Herrlichkeit erscheinen“ (S. 67 f.). So, der Verf. schenkt sogar den Ausdruck nicht, daß Jesus „der Sphäre menschlichen und creatürlichen Daseins entrückt (zuletzt) ein göttliches Wesen geworden sei“ (S. 68). Naiv genug wird aus Matth. 18, 20 geschlossen, daß der Herr „im Blick auf die Zukunft den Jüngern diese seine göttliche Allgegenwart habe verheißen können,“ während der Herr doch an jener Stelle mit seinem „*εἶμι*“ von einem dauernden Verhältniß redet.

Allerdings ist unleugbar wie in den Evangelien, so in der ganzen Schrift von einer schließlichen „Erhöhung des Menschensohnes“ die Rede, und wie bei Johannes, so findet sich auch bei den Synoptikern mit Rückbeziehung auf Dan. 7, 13 sehr häufig in Jesu Munde der Hinweis darauf, daß er, als Menschensohn erhöht zur Herrlichkeit des Vaters, wiederkommen werde in den Wolken des Himmels (Marc. 14, 62; Matth. 24, 30; 26, 63 f. vgl. Joh. 5, 29; 6, 39 ff. 21, 23 ff.). Auch ist es wahr, daß „die göttliche Function des Weltrichters, die er sich bei der Wiederkunft beilegt (Matth. 25, 31)

für die Erhöhung zu dieser Herrlichkeit spricht.“ Allein dieses kann sich nur auf die Zuständigkeit des Herrn, nicht auf seine Person und sein Wesen beziehen; es ist ein Beweis dafür, daß seine Menschheit zu voller Entschränkung kommen und seine δόξα zu voller Manifestation gelangen werde, nimmermehr aber dafür, daß ein beschränktes, der Allmacht baarcs, also rein creatürliches Wesen je Gott werden könne auf dem Wege ethischer Bewährung!

Entweder haben wir hier ein ebjonitisches oder ein hypernestorianisches Gebilde vor uns, dessen menschliche Entwicklung und Bewährung als die *conditio sine qua non* erscheint für die schließliche Vereinigung des messianischen Menschen Jesus mit der göttlichen Natur, also für eine *ἔνωσις* nicht *κατὰ φύσιν*, sondern *κατ' εὐδοξίαν*, was bei Weiß um so auffallender erscheint, als er (S. 68 am Schluß) zugesteht, daß „über die Engel¹⁾ erhaben nur ein göttliches Wesen sein kann“, Jesus aber sich seiner Würde nach factisch über sie stelle, obwohl „erst der erhöhte Messias als ihr Herr erscheint.“

Wenn nun bereits Jesu ursprüngliches Selbstzeugniß nach Weiß seiner Darstellung eine so ebjonitisch judaisirende Färbung trägt, so ist es nicht zu verwundern, daß auch in dem „urapostolischen Lehrtropus der vorpaulinischen Zeit“ sich dieser Charakter noch ausprägt. Der „judenchristliche Charakter“ (S. 120) zeigt sich nicht bloß in den Reden Petri (in

1) In Betreff der Engellehre Jesu findet sich übrigens bei Weiß ein eigenthümlicher Selbstwiderspruch. Denn S. 68 wird auf Grund von Marc. 12, 25 gesagt, daß sie (die Engel) nicht ohne eine höhere Leiblichkeit zu denken seien, da sie „den Auferstandenen gleichen werden“ (während doch der Herr an jener Stelle nur sagt, daß die Auferstandenen in Betreff des οὐτε γαρ ὄντων οὐτε γαρ μίσχονται, also nur in dieser Hinsicht, nicht in der Leiblichkeit den Engeln gleichen werden). Bei Voraussetzung aber jener an sich falschen Annahme der Leiblichkeit dieser Geistwesen ist es höchst sonderbar, daß S. 77 die δαίμονες, die bösen Geister „völlig leiblos“ sollen gebacht werden, weil sie (Luc. 10, 20) πνεύματα genannt werden. Als ob nicht der Ausdruck πνεύματα in der Schrift für alle Geistwesen einschließlich der guten Engel gebraucht würde! — Vgl. Ebr. 1, 7 und 14 mit Ps. 104, 4.

der Apostelgeschichte), sondern auch in seinem ersten Briefe. Petri Aussage, daß „Gott den gekreuzigten Jesus zum Herrn und Messias gemacht habe (Act 2, 36)“ ist nach Weiß' Meinung ein Zeugniß dafür, daß „Gott Jesus durch diese Erhöhung nach Petri Lehre zu einem gottgleichen Wesen gemacht habe“ (S. 134 f.). Das in Betreff des erhöhten Herrn gebrauchte Wort Petri Act 10, 36: *ὄντος ἐστὶν πάντων κύριος* — wird von Weiß so gedeutet, daß „Jesus statt eines bloßen Königs Israels der Allherrscher geworden“ sei. So wahr das ist im Rückblick auf die bisherige Niedrigkeit des Herrn und seinen Kreuzestod, von dem kurz vorher die Rede war, so gewiß der im Kreuzestode Gerichtete erst bei der Auferstehung und durch dieselbe als *κύριος* erschienen und in diesem Sinn durch die Rechte Gottes erhöht worden ist, so wenig dürfen wir dem Apostel die Ansicht unterchieben, daß der, welcher der Herr aller Dinge ist und als solcher mit Jehova Eins ist (Act 15, 11), dieses erst auf dem Wege des Processes seinem Wesen nach geworden sein soll, eine Ansicht die dem ganzen N. und N. T.lichen Gottesbegriff direct in's Angesicht schlägt. Denn Jehova ist, was er ist, nothwendig von Ewigkeit. Das Werden gehört nicht in die Sphäre des göttlichen Wesens, sondern nur seiner Offenbarung. Weiß macht sich hier eines ähnlichen Fehlers schuldig wie Behschlag¹⁾, der in seiner „Christologie des N. T.“ jenen Gedanken von einem „Gott gewordenen Menschen“ nicht bloß Petrus (S. 118), sondern sogar Paulo imputirt (S. 250). Dagegen hat bereits L. Th. Schulze (Vom Menschensohn und vom Logos, Göttingen 1867, S. 313) mit Recht replicirt: „wenn der Sohn zu gottgleicher Herrlichkeit sich ent-

1) Vgl. dagegen, zum Zeugniß des colossalen Selbstwiderspruches bei Behschlag in seiner Christologie S. 135 und S. 147, wo der Ausdruck zu finden ist: „Eine göttliche Persönlichkeit ist ein über alles Werden Erhabenens“; und doch soll nach Petrus (Act 2, 36) Christo eine „gewordene Gottheit“ zukommen!! —

wickelt und die Gottheit empfängt, dann ist neben dem ewigen Gott noch ein „gewordener“ Gott von ihm gesetzt. Es ist das ein in sich selbst unhaltbarer Begriff.“

Nicht bloß in christologischer Hinsicht, sondern auch in kirchlicher Beziehung, d. h. in der Auffassung der Heilsgemeinde oder des N. T.lichen Gottesvolkes erscheint Petrus nach der Weiß'schen Darstellung mit tausend Ketten noch an judaisirende Voraussetzungen gebunden. Wie Jacobus seinen Brief nicht an die Christengemeinde als solche, sondern „an die Diasporajuden überhaupt adressirt habe“ (selbstverständlich an die „Messiasgläubigen“ unter ihnen S. 125), so hat auch Petrus 1. Petr. 2, 9 unter dem „Volk des Eigenthums“ nur „das Volk Israel“ meinen können. Sein Blick ist wie in den Reden der Apostelgeschichte (3, 19 f.; 2, 39) so auch in seinem Briefe noch nicht zur vollen Universalität hindurch gedrungen. „Das bekehrte Israel wird die Gemeinde der Vollendungszeit sein“ (S. 145), ja „die irdische Vollendung des Gottesreiches soll (nach Petrus) in den Formen der israelitischen Theokratie verwirklicht werden“ (S. 147 und § 37, a). In der christlichen Gemeinde beginnt zwar die verheißene Vollendung der Theokratie sich zu verwirklichen. „Aber diese Gemeinde ist für den Gesichtskreis unseres (des ersten Petri-) Briefes das auserwählte Geschlecht d. h. das Volk Israel, soweit dasselbe gläubig geworden ist“ (S. 154 ff.). Die Heidenchristen sind also in diesem N. T.lichen „Gottesvolke“ nicht mit inbegriffen! Und das soll in dem Briefe ausgesprochen sein, welcher (1. Petri 1, 18) die Leser hinweist auf die *ματαία ὑμῶν ἀναστροφῇ πατροπαράδοτος*, von welcher sie durch Jesum Christum erlöset seien, und welcher den Lesern vorhält *τὰς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις*, (1. Petri 1, 14), von welchen sie sich befreien lassen sollen! — Ich kann mich, selbst wenn man sich auf die bekannte Stelle im Hosea beruft, nicht davon überzeugen, daß es rein jüdische Leser sein sollen, die der Apostel (1. Petri 2, 10) als *πότες οὐ λαός* bezeichnet, welche nun aber (*ὄν δε*) ein *λαός θεοῦ* (ohne Art.) geworden sind! Bezeichnet doch ferner der

Apostel die Leser als die bisher hirtelosen Schafe (2, 25), von welchen er sagt, daß sie in der vergangenen Zeit ihres Lebens „τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν“ vollführt hätten in allerlei Gräueln und Sünden-diensten!

Aber es muß eben Alles in jene Geschichtsschablone passen, welche von vornherein als die Voraussetzung jener historisirenden Anschauung der biblischen Theologie erscheint. Erst Paulus erhebt die Christologie zu der Fülle des Bewußtseins, daß in Jesu die Gottheit leibhaftig offenbar worden, und erweitert die Idee der christlichen Gemeinde zu der einer in Christo begnadigten Gesamtheit der Gläubigen. Der „himmlische Herr war ihm nicht mehr (!) zunächst der Messias der Juden“, sondern der Mittler der göttlichen Gnade an dem zum Bewußtsein seiner Schuld erwachten Sünder“, und: „das Christenthum mußte ihm von vorn herein als das in Christo als dem göttlichen Herrn gegebene Heil der ganzen verlorenen Sündertwelt erscheinen“ (S. 218 f.). Und erst bei Johannes, der „das Christenthum bereits in seiner völligen Lösung von seinen judenchristlichen Ursprüngen geschaut hatte“ (S. 660), tritt die mystische Vollendung ein, welche über den Gegensätzen steht und Jesum als den ewig präexistenten, im Fleisch geoffenbarten Gottessohn im Glauben und Erkennen erfährt!

Was Wunder, wenn B. Weiß unter solchen Voraussetzungen der Meinung ist, daß Baur und Scholten (neben Reuß) der „Eigenthümlichkeit des Johannes-Evangeliums am meisten gerecht geworden seien“ (S. 664.) Auf ihrem Boden steht Weiß allerdings nicht. Er theilt aber mit Schenkel, Reim, Holzmann, Weizsäcker u. A. das Geschick, durch die historisirende Behandlung der neutestamentlichen Schriften und ihres Lehrgehaltes auf einer schiefen Ebene sich zu bewegen, die schließlich zu der Annahme jener vielberufenen „Perfectibilität“ der Lehre Jesu führen muß, nach welcher Paulus, sowie Pseudo-Johannes zu den geistigen Erzeugern dessen gemacht werden, was wir Christenthum und christliche Lehre nennen. Denn sie haben das Urchristenthum Jesu und seiner nächsten Apostel von der judaisirenden Hülle und Schranke befreit und — zur Humanitätsreligion verklärt! —

Aber sollen wir deshalb das Kind mit dem Bade ausschütten? Ist mit jener historisirenden Tendenz auch der historische Charakter der biblischen Theologie neuen Testaments über Bord zu werfen? Sollen wir zu den alten collegiis biblicis zurückkehren oder, wie neuerdings etwa Beck in seiner unvollendeten „christlichen Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden“ (I Thl. 1841) oder G. L. Hahn in seiner ebenfalls halb gebliebenen „Theologie des N. T.'s.“ (Leipzig 1854) oder gar wie S. Luz in seiner „biblischen Dogmatik“ (1847) „das System der wesentlich überall gleichen Religionsideen der apostolischen Verfasser“ zusammenstellen und eben dieses — wie Luz thut (S. 16) — als eine „rein historische“ Aufgabe betrachten? Gewiß nicht. Die systematische Zusammenfassung der einheitlich-biblischen Lehre mag immerhin in der Dogmatik als Grundlegung und als Anknüpfung für die dialectische und speculative Darlegung gebraucht oder aber als „Schriftbeweis“ den Lehrstücken angefügt werden (Hofmann). Die „biblische Theologie“ im eigentlichen Sinne will trotzdem als „historische“ Disciplin gesondert behandelt sein. Wie sie aber als solche anzufassen ist, wie ihr Stoff sich quellenmäßig und geschichtlich gliedern muß, wenn wir sowohl der Scylla veralteter dogmatistischer „Systemstümperei“, als der Charybdis modern historisirender Tendenzarbeit entgehen wollen, will ich zum Schluß mit Rückbeziehung auf das oben über den Unterschied alt- und neutestamentlicher Offenbarungstradition Gesagte noch in möglichster Kürze darzulegen suchen. —

Historisch nennen wir jede wissenschaftliche Untersuchung, welche ihren Inhalt aus urkundlich verbürgten Quellen schöpft. Aufgabe der geschichtlichen Untersuchung ist es ferner aus der urkundlichen Tradition den inneren Zusammenhang des in's Auge gefaßten Objectes darzulegen und zum Verständniß zu bringen. Object der „biblischen Theologie“ als einer historischen Disciplin sind aber zunächst nicht die Offenbarungsthatsachen, welche in der biblischen Geschichte darzustellen sind, sondern die Offenbarungslehren. Freilich berühren sich beide Gebiete aufs Engste. Deshalb hat z. B. Chr. F. Schmid

in seiner von Weizsäcker edirten „biblischen Theologie N. T.“ (1853) das Leben Jesu und der Apostel wenn auch in aller Kürze mit aufgenommen. Schon in seinem, für die Begriffsbestimmung der bibl. Theologie bahnbrechenden Aufsätze vom Jahre 1838: „über das Interesse und den Stand der biblischen Theologie in unserer Zeit“ (Tüb. Zeitschr. für Theol. 1838 Heft IV S. 149 ff.) führte er den Gedanken aus, daß auch in dieser Disciplin das Christenthum nicht bloß als Lehre, sondern als „das neue Leben in Christo“ aufgefaßt und dargestellt sein wolle, wie es theils in der gottmenschlichen Person des Erlösers, theils in der von ihm begründeten apostolischen Gemeinde, oder wie Schmid genauer präcisirt: „als Offenbarung des Vaters im Sohne und als Offenbarung des Vaters durch den Sohn im h. Geiste“ sich kund thut. Das ist unbestreitbar wahr. Es hat die biblische Theologie nicht bloß die Theorie, sondern auch die Praxis des urkundlichen Christenthums darzustellen. Aber dennoch find es nicht die heilsgeschichtlichen Thatfachen, die sie als solche in ihrem factischen Zusammenhange und Fortschritte zu erfassen hat, sondern die lehrhafte Auffassung und Verwerthung derselben in den biblischen Schriften. Sonst fiel sie mit der biblischen Geschichte zusammen oder wäre nichts anderes als Geschichte Jesu und der Apostel. Sie hat vielmehr die heilsgeschichtlichen Thatfachen nur in so weit aufzunehmen, als das Christenthum Lebens- und Heilslehre ist, wurzelnd in der Lebens- und Heilsthät Christi, und ausgehend vom Selbstzeugniß Jesu über sich und seine Heilsthät. Die *σωτηρια* in Christo ist daher der Centralpunkt, der Mittelbegriff der gesammten Neutestamentlichen Theologie.

Mit historischer Treue wird die neutestamentliche Heilslehre aber nur dann dargestellt werden können, wenn wir überall an die Fäden alttestamentlicher Lehrvoraussetzung anknüpfend vor Allem das unmittelbare Selbstzeugniß und die Lehre Jesu, wie sie uns in den Evangelien aufbehalten und von den Aposteln als die Fülle göttlicher Heilswahrheit bezeugt ist, in's Auge fassen. Daran wird sich die mannigfaltige Verzweigung und Fortführung derselben in der Lehrweise derjenigen Apostel, von welchen wir schriftliche Denkmäler

überkommen haben, als zweiter Haupttheil der biblischen Theologie N. T.'s. anschließen müssen.

In diesem zweiten Theile wird sich bewähren müssen, ob wir aus den vorliegenden Quellen wirklich für jeden Apostel ein eigenthümlich geartetes Geschichtsbild seiner Lehre zu gewinnen vermögen. Es mag allerdings auf den ersten Blick gewagt erscheinen, aus einem Jacobus-, Judas-, oder 1. Petri-Brief einen eigenartigen Lehrtropus entnehmen zu wollen. Was J. P. Lange in seinem theologisch-homiletischen Bibelwerk (Band VI, S. 146) in dieser Hinsicht fordert, scheint fast über die Schranke wissenschaftlicher Divinationsgabe hinauszugehen. Er sagt, der Gegeet müsse „mit derselben Sicherheit, mit welcher der Paläontolog Cuvier aus einem einzelnen fossilen Knochen die ganze Gestalt des betreffenden Thieres zu construiren versprach, auch aus jedem Theile einer neutestamentlichen Schrift den Bau und Organismus des Ganzen herleiten können.“ Annähernd wird aber doch dieser Aufgabe genügt werden können, wenn wir den Grundgedanken jedes apostolischen Schriftstückes nicht an und für sich, sondern als ein Offenbarungsglied in dem Organismus neutestamentlichen Schriftthums betrachten und näher in's Auge fassen. Wenn sich „alle einzelne Theile des Buches als beseelt und beherrscht von dem gefundenen Grundgedanken erweisen“, so wird das unser Vertrauen zu der betreffenden geschichtlichen Charakteristik des apostolischen Lehrbildes erhöhen. Wir werden dann hoffen dürfen, auf diesem Wege einen tieferen Einblick in die vielgliederte und doch in sich einheitliche neutestamentliche Lehre zu gewinnen. —

Als geschichtlicher Anknüpfungspunkt für die Darstellung der Lehre Jesu wird zunächst das Zeugniß Johannes des Täufers in's Auge zu fassen sein, da sich uns in demselben das nothwendige Mittelglied zwischen alt- und neutestamentlicher Offenbarung darstellt und Jesus mit seinem Selbstzeugniß auf den Täufer sich beruft und unmittelbar an die Predigt des letzteren von der Buße und dem nahe gekommenen Himmelreich sich anschließt (vgl. Marc. 1, 14. 15; 9, 11 ff.; Luc. 7, 18; Matth. 11, 2--19). Ebenso wird die

Apostelgeschichte, als der historische Boden für die Ausbildung der trotz ihrer höheren Einheit dennoch verschieden sich gestaltenden apostolischen Lehrtypen einer wissenschaftlichen Analyse zu unterziehen sein.

Im ersten Abschnitt wird aber sowohl bei der anbahnenden Lehre des Täufers, als bei der für alle Apostel grundlegenden Lehre Jesu das Zeugniß der Synoptiker zunächst von dem Bericht des vierten Evangeliums zu unterscheiden und gesondert zu behandeln sein, wenn wir den gegenwärtigen Anforderungen der historischen Kritik gerecht werden wollen. Erst aus der Vergleichung und Combination beider Quellen wird das volle Geschichtsbild der Lehre Jesu und des Täufers gewonnen werden können, nachdem mit möglichster Unparteilichkeit und historischer Treue die synoptische und johanneische Lehre Jesu für sich quellenmäßig dargestellt worden. Wenn auch bei jener die Idee des Reiches Gottes (der βασιλεια θεού), bei dieser die Idee der Verklärung Gottes des Vaters durch den Sohn im heiligen Geiste sich als Mittelbegriff für die Gliederung des eigenthümlichen Lehrganzen herankstellt, so wird es Aufgabe der gerecht abwägenden biblisch-theologischen Harmonistik sein, die Frage über die Vereinbarkeit beider Darstellungsweisen der Lehre Jesu zu erörtern. Es wird die biblische Theologie es wissenschaftlich zur Entscheidung zu bringen haben, ob und wie sich die beiden genannten Grundbegriffe und ihre lehrhafte Ausgestaltung zu Einem lebensvollen Ganzen vereinigen lassen. Gelingt dieser Versuch, so gewinnen wir eine neue Gewähr für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der Urkunden, eine Gewähr aus inneren Gründen, während die historisch-biblische Untersuchung der Aechtheit selbstverständlich der sogenannten neutestamentlichen Einleitung zufällt, deren Resultate die biblische Theologie nur herüber zu nehmen hat.

Wenn jene oben charakterisirte Aufgabe der biblischen Theologie in Betreff der Darstellung der Lehre Jesu gelingt, so wird sich das Resultat der quellenmäßigen Erforschung im Hinblick auf die genannten Grundbegriffe bei den Synoptikern und bei Johannes etwa folgendermaßen formuliren lassen:

Bei der synoptischen Darstellung der Lehre Jesu faßt sich in dem Gedanken der in Christo nahe herbeigekommenen βασιλεία θεοῦ der gesamte evangelische Lehrstoff mehr populär, realistisch, wenn man will national-theokratisch auf alttestamentlicher Grundlage zusammen, ohne doch irgend wie den sinnlichen Messias Hoffnungen oder der gesetzlichen Außerlichkeit judaistischer Anschauung Raum zu geben. Bei dem johanneischen Selbstzeugniß Jesu tritt im Zusammenhange mit der Idee der Verklärung des Vaters in dem Sohne und seinem Werke die gottmenschliche Person des Erlösers in den Vordergrund und giebt der Lehre einen mehr innerlichen, idealen und universellen Charakter, ohne jedoch die geschichtliche Realität des Reiches Gottes und seines Hauptes doketisch zu verflüchtigen oder in einen gnostifizirenden Antinomismus zu verfallen. Daher ergänzen sich beide Grundbegriffe zu Einem lebensvollen Ganzen, sofern die synoptische βασιλεία θεοῦ durch den verklärten und allgegenwärtigen Herrn die innere Gewähr des einstigen Verklärungszustandes im αἰὼν μέλλων bereits hier in sich trägt, und der johanneische Christus, indem er diese Welt als das Gebiet seiner erlösenden und Gott verklärenden Thätigkeit bezeichnet, sich selbst als den wahrhaftigen König dieses Reiches und die Wiedergeburt aus Wasser und Geist als die Bedingung für den Eingang in dasselbe darstellt.

Was aber die Beurtheilung der einzelnen hauptsächlichsten Lehredifferenzen betrifft, so werden von unseren Gegnern vorzugsweise drei Momente hervorgehoben, in welchen die synoptische und johanneische Darstellung der Lehre Jesu unvereinbar sein sollen: der Gottesbegriff, die Lehre von Christi Person und die Lehre vom Glauben. In allen drei Hauptpunkten dürfte vielleicht Folgendes als Resultat einer historisch genauen Untersuchung sich herausstellen:

Der Gottesbegriff Jesu ist bei den Synoptikern nicht, — wie behauptet wird, — in dem Sinne judaisirend monotheistisch, daß die trinitarischen Unterschiede als innergöttliche ausgeschlossen würden; noch auch erscheint die Gotteslehre Jesu nach Johannes so idealisirt oder pneumatisch verklärt, daß der Anschluß an die alttesta-

mentlichen theologischen Grundbegriffe (Geist, Licht, Leben) fehlte. In christologischer Beziehung findet sich bei den Synoptikern keineswegs die irdisch menschliche Entwicklung Jesu mit Beeinträchtigung seiner wahrhaftigen Gottessohnschaft betont, da er vielmehr als der einzige Heils- und Offenbarungsmittler vom Vater in diese Welt gesandt erscheint; noch auch wird die Herrlichkeit des Gottes- und Menschensohnes lediglich in die Zukunft — bei der sichtbaren Wiederkunft desselben zum Gericht — versetzt, sondern als eine mitten in der Niedrigkeit doch real vorhandene hingestellt; bei Johannes hingegen lehrt Jesus seine Präexistenz und Gottgleichheit nicht ohne immer wieder auf seine wahrhaftige, durch Tod und Leiden zur Verklärung hindurchdringende Menschheit hinzuweisen; auch hebt er seine lebendige Geistgegenwart unter den Seinen nie so hervor, daß dadurch ein sichtbares Kommen in der Zukunft (ἐν ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ bei der συντέλεια) ausgeschlossen wäre. Was endlich den Begriff des Glaubens betrifft, so kann zwar nicht in Abrede gestellt werden, daß bei den Synoptikern mehr das kindliche Vertrauen zu Jesu als dem Helfer in leiblicher Noth, bei Johannes die Ueberzeugung und Erkenntniß von der göttlichen Sendung Jesu als Wesen desselben mit Nachdruck hervorgehoben wird, aber ohne daß dort das herzliche, aus der Buße (μετάνοια) geborene Vertrauen zu seinem Wort und zu seiner messianischen Person, hier die kindliche Hingabe an ihn, als den Erretter auch aus irdischer Drangsal ausgeschlossen wäre. — Aus der eingehenden Vergleichung ergibt sich, daß bei gerechter Würdigung des verschiedenen Planes, der verschiedenen Zeitlage und der Eigenthümlichkeiten der Berichterstatter sich die angeblichen Widersprüche zu tieferer Harmonie ergänzen und in ihrer Einheit erst ein vollständiges Gesamtbild der Lehre Jesu geben.

Schon beim Johannes-Evangelium tritt uns, wenn es gilt seine eigenthümliche Färbung der Lehre Jesu geschichtlich zu erklären, die Zeitepoche, in welcher es wahrscheinlich verfaßt ist, in ihrer Bedeutsamkeit entgegen. Denn jedenfalls ist es nach der Zerstörung Jerusalems entstanden, so daß in dem wiederholten „οὐ Ἰουδαίου“, wie

Holzmann mit Recht in seinem oben genannten neuesten Aufsatze über das Johannes-Evangelium betont, ein Gesichtspunkt der Betrachtung uns entgegentritt, welcher die evangelische Lehre Jesu von allen Beziehungen zu der nunmehr aufgelösten und von Gott gerichteten jüdischen Volks-Theokratie ablöst und in ihrer eigenthümlichen real-idealen Selbstständigkeit darstellt.

In Betreff ihrer verschiedenartigen Berührung mit den zeitgeschichtlichen Verhältnissen und den damals herrschenden religiösen Grundrichtungen ist ferner die Apostelgeschichte von größter Bedeutung für die richtige biblisch-theologische Werthung der eigentlichen Hauptlehrbegriffe der Apostel, worunter ich nichts anderes als die durch ihre heilsgeschichtliche Mission und individuelle charismatische Begabung bedingte Ausgestaltung der ihnen durch Jesum und seinen Geist überlieferten und verbürgten evangelischen Lehre verstehe.

Obgleich nun die von Lucas verfaßte Apostelgeschichte als unmittelbare Lehrquelle für die biblische Theologie von secundärer Bedeutung ist, so bildet sie als historische Grundlegung für den zweiten Theil der letzteren doch ein wichtiges, ja unentbehrliches Mittelglied zwischen den evangelischen Berichten über die Lehre Jesu und den apostolischen Lehrschriften, sofern sie uns den Schlüssel des Verständnisses darbietet wie für den einheitlichen Ausgangspunkt, so für den verschiedenen Entwicklungsgang der apostolischen Lehrthätigkeit. Als einheitlicher Ausgangspunkt tritt uns im engsten Zusammenhange mit der Himmelfahrt Jesu die wunderbare Geistesausgießung am Pfingstfeste entgegen, durch welche nicht bloß die N. T.liche Gemeinde thatsächlich begründet, sondern auch die geisterfüllten Rüstzeuge des Herrn befähigt wurden, ihr Zeugniß von dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn als Evangelium von dem alleinigen Heil in Christo hinauszutragen in alle Welt. Es lassen sich aber auch nach dem Bericht der Apostelgeschichte innerhalb des allmäligen Fortschrittes der evangelischen Verkündigung von Jerusalem bis nach Rom (besonders durch die Berufung und den Hinzutritt Pauli) verschiedene Stadien

der Entwicklung unterscheiden, welche sich hauptsächlich durch die eigenthümliche Stellung der neuen Lehre zum Judenthum und Heidenthum charakterisiren und auf die Lehrweise und den Lehrgehalt der Apostel einen bestimmenden Einfluß üben mußten, der sich bereits in den Reden der Apostelgeschichte theilweise abspiegelt, aber in den eigentlichen Lehrschriften des N. T.'s sich erst näher verfolgen und urkundlich nachweisen läßt.

Gemäß eigenthümlicher Begabung und gottgewollter Mission treten unter den uns bekannten Hauptaposteln bei aller Einheit ihres Glaubens und Bekenuens doch verschiedene Darstellungsweisen (Lehrtropen) der christlichen Wahrheit entgegen, welche — historisch verfolgt, — sich je nach der Beziehung zum jüdischen und heidnischen Elemente, entsprechend den beiden Hauptstadien der Apostelgeschichte (Act. 3—12 und 13—28) in zwei Gruppen sondern lassen, welche in Petrus als dem Apostel an die Beschneidung und in Paulus als dem Apostel an die Vorhaut ihre Hauptrepräsentanten heben. Während Petrus die Einheit des Evangeliums mit dem N. T. mehr vom soteriologischen Gesichtspunkte aus betont, d. h. das Christenthum vorzugsweise als Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung auffaßt und eben daher als Apostel der Hoffnung die Leiden dieser Zeit und „die Herrlichkeit darnach“ in den Vordergrund stellt, tritt bei Jacobus jene Einheit zwischen altem und neuem Testamente insofern mehr practisch und ponäretisch zu Tage, als er — wie in seinem persönlichen Verhalten so auch in seiner Lehre — das Christenthum als die wahre Erfüllung des Gesetzes darzustellen bemüht ist und eben daher, ein Apostel heiliger Werkgerechtigkeit, das Evangelium als das „vollkommene Gesetz der Freiheit“ bezeichnet.

Während ferner Paulus in Gegensatz zur ceremonialgesetzlichen Beschränkung die Allgemeinheit des Heiles in dialectisch scharfer Form zu erringen, gegen judaisirende und gnostisirende Irrlehre zu vertheidigen und mit Wahrung der evangelischen Freiheit die Glaubensgerechtigkeit auf Grund der alleinigen Gnade Gottes in Christo zu vertheidigen und zu verherrlichen sucht, erscheint dieser Gegensatz

bei Johannes bereits überwunden, indem er mehr intuitiv sich versenkt in die Einzigartigkeit und Fülle der neutestamentlichen Offenbarung in Christo, als dem im Fleisch erschienenen eingeborenen Gottessohne, in welchem Gott als die Liebe sich allen Gotteskindern kund gethan hat. Selbstverständlich wird sich bei der Durchführung dieser vier Lehr-tropen Marcus und Matthäus, sofern sie eigene Lehre bringen, an Petrus und Jacobus, Lucas und der Ebräerbrief an Paulus, und die Apocalypse in gesonderter Darstellung an den johanneischen Lehrbegriff anzuschließen haben. Mit der Ausführung des jedem Apostel Eigenthümlichen wird die comparative Darstellung immer Hand in Hand zu gehen haben, so daß die wahre Einheit der apostolischen Lehre gegenüber der Lehre Jesu ebenso zu Tage trete, wie in der Vergleichung der einzelnen Lehrtypen mit und unter einander.

Aus dieser kurzen Andeutung des Lehrstoffes der biblischen Theologie und seiner Gliederung geht hervor, daß ich zwar in der Aufgabe, die mir vorschwebt, nicht aber in der Methode der Durchführung mit Hofmann's neuestem, noch unvollendetem Werk: „die heilige Schrift N. T.s., zusammenhängend untersucht“ (1863—1869 bisher III Theile in 4 Bänden) zusammenstimme. Hofmann bezweckt nicht sowohl eine quellenmäßige Darstellung neutestamentlicher Lehre, als eine exegetische Beleuchtung neutestamentlichen Schriftthums, nach den einzelnen sachlich und chronologisch geordneten Büchern. Aber sein Zweck, die Aufgabe, die er sich stellt, wird mit derjenigen, welche ich mir bei der biblisch-theologischen Arbeit denke, sich doch nahe berühren. Obwohl die biblische Theologie keine apologetische und polemische Dialectik in Betreff der Heilslehre in sich schließt, sondern mit historischer Objectivität den Quellen nachzugehen und diese reden zu lassen hat, so wird doch der Erfolg dieser Arbeit eine Befestigung des Glaubens an die Göttlichkeit und Wahrheit der heiligen Schrift sein, und zwar in dem Maasse mehr, als aus den individuell verschiedenen biblischen Lehrtypen ein einheitlicher, das Heilsbedürfniß des Christen allseitig befriedigender Zusammenhang der

Heilslehre hervorleuchtet. Das ist der biblisch-theologische Erweis für die Inspiration der neutestamentlichen Schrift, welche bekanntlich in exegetischer wie dogmatischer Hinsicht schwieriger darzulegen ist, als die durch neutestamentliche Aussprüche Jesu und der Apostel garantierte Göttlichkeit der alttestamentlichen.

Der leuchtende Kern und Stern, der wahre Höhepunkt und lebensvolle Ausgangspunkt der N. T.lichen biblischen Theologie ist und bleibt also die Lehre Jesu. In ihm wurzelt die apostolische Einheit des Glaubens (ἐνότης τῆς πίστεως Eph. 4, 6. 13): in seinem Worte finden wir jenes grundlegende Urbild aller gefunden Lehren (ὁποσοῦσος τῶν ὑγιαίνοντων λόγων 2. Tim. 1, 13; vgl. Röm. 6, 17: τύπος τῆς διδασχῆς). Aber in der reichen Mannigfaltigkeit der apostolischen Lehrentfaltung zeigt sich, daß der heilige Geist, der die Apostel nach Jesu Scheiden in die ganze Wahrheit (εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν Joh. 16, 13; vgl. 14, 12) leiten sollte, nicht nivellirend und mechanisirend wirkt, sondern als die wahrhaft organisirende Lebens- und Freiheitskraft die heilsgeschichtlichen Persönlichkeiten ausgerüstet hat zu charaktervollem und eigenartigem Zeugniß des Glaubens. So wirkt die Geschichte, so schafft Gott in der Geschichte. Die biblische Theologie folgt treu seinen Fußstapfen, um die göttliche Thorheit, welche doch Weisheit ist bei den Vollkommenen (1. Cor. 2, 6), als eine sapientia multiformis (πολυποίκιλος σοφία Eph. 3, 10) in ihrem wunderbaren Reichthum aus den gottgegebenen Quellen zu schöpfen.

II.

Etwas über das Verhältniß der Gnadenmittel
des neuen Testaments zu einander.

Von

Pastor Törne zu Gudmannsbach.

Der Mensch ist nach dem Bilde des dreieinigen Gottes und nicht nur nach dem Bilde des λόγος geschaffen ¹⁾. Durch die Sünde aber, welche ihrem innersten Wesen nach deicidium im Menschenherzen ist, ward die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott und damit die Gottesbildlichkeit bis auf einen kleinen Rest (die scintillula) ausgeilgt. Daher ist die Wiederherstellung der Gemeinschaft des Menschen mit dem dreieinigen Gott der Zweck aller Heils offenbarung Gottes nach dem Sündenfall. Vorbereitet wurde diese Wiederherstellung im alten, erfüllt erst im neuen Bunde. Daraus haben wir es uns zu erklären, daß die Dreieinigkeit Gottes uns nicht so hell im alten, wie im neuen Testamente entgegen leuchtet und daß erst im letztem die Gnadenmittel oder die Mittel zur Wiederherstellung der Gemeinschaft des Menschen mit dem dreieinigen Gott ein heller Abglanz der Dreieinigkeit Gottes sind.

Doch da bisher, wie mir scheint, das eben Behauptete bei der Bestimmung des Verhältnisses der Gnadenmittel zu einander völlig in den Hintergrund getreten oder unberücksichtigt geblieben ist, so möchte ich zur weiteren Besprechung dieser gewiß nicht unwichtigen Frage einen Versuch machen, 1. den Schriftbeweis und 2. das aus ihm Resultirende für den Satz anzudeuten, daß die Gnadenmittel des neuen Testaments, nämlich das Sacrament der heil. Taufe, das

1) Vgl. Delitzsch bibl. Psyc. S. 52 ff.

der Entwicklung unterscheiden, welche sich hauptsächlich durch die eigenthümliche Stellung der neuen Lehre zum Judenthum und Heidenthum charakterisiren und auf die Lehrweise und den Lehrgehalt der Apostel einen bestimmenden Einfluß üben mußten, der sich bereits in den Reden der Apostelgeschichte theilweise abspiegelt, aber in den eigentlichen Lehrschriften des N. T.'s sich erst näher verfolgen und urkundlich nachweisen läßt.

Gemäß eigenthümlicher Begabung und gottgewollter Mission treten unter den uns bekannten Hauptaposteln bei aller Einheit ihres Glaubens und Bekenuens doch verschiedene Darstellungsweisen (Lehrtropen) der christlichen Wahrheit entgegen, welche — historisch verfolgt, — sich je nach der Beziehung zum jüdischen und heidnischen Elemente, entsprechend den beiden Hauptstadien der Apostelgeschichte (Act. 3—12 und 13—28) in zwei Gruppen sondern lassen, welche in Petrus als dem Apostel an die Beschneidung und in Paulus als dem Apostel an die Vorhaut ihre Hauptrepräsentanten haben. Während Petrus die Einheit des Evangeliums mit dem N. T. mehr vom soteriologischen Gesichtspunkte aus betont, d. h. das Christenthum vorzugsweise als Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung auffaßt und eben daher als Apostel der Hoffnung die Leiden dieser Zeit und „die Herrlichkeit darnach“ in den Vordergrund stellt, tritt bei Jacobus jene Einheit zwischen altem und neuem Testamente insofern mehr practisch und ponäretisch zu Tage, als er — wie in seinem persönlichen Verhalten so auch in seiner Lehre — das Christenthum als die wahre Erfüllung des Gesetzes darzustellen bemüht ist und eben daher, ein Apostel heiliger Werkgerechtigkeit, das Evangelium als das „vollkommene Gesetz der Freiheit“ bezeichnet.

Während ferner Paulus im Gegensatz zur ceremonialgesetzlichen Beschränkung die Allgemeinheit des Heiles in dialectisch scharfer Form zu erringen, gegen judaisirende und gnostisirende Irrlehre zu vertheidigen und mit Wahrung der evangelischen Freiheit die Glaubensgerechtigkeit auf Grund der alleinigen Gnade Gottes in Christo zu vertheidigen und zu verherrlichen sucht, erscheint dieser Gegensatz

bei Johannes bereits überwunden, indem er mehr intuitiv sich versenkt in die Einzigartigkeit und Fülle der neutestamentlichen Offenbarung in Christo, als dem im Fleisch erschienenen eingeborenen Gottessohne, in welchem Gott als die Liebe sich allen Gotteskindern kund gethan hat. Selbstverständlich wird sich bei der Durchführung dieser vier Lehr-tropen Marcus und Matthäus, sofern sie eigene Lehre bringen, an Petrus und Jacobus, Lucas und der Ebräerbrief an Paulus, und die Apocalypse in gesonderter Darstellung an den johanneischen Lehrbegriff anzuschließen haben. Mit der Ausführung des jedem Apostel Eigenthümlichen wird die comparative Darstellung immer Hand in Hand zu gehen haben, so daß die wahre Einheit der apostolischen Lehre gegenüber der Lehre Jesu ebenso zu Tage trete, wie in der Vergleichung der einzelnen Lehrtypen mit und unter einander.

Aus dieser kurzen Andeutung des Lehrstoffes der biblischen Theologie und seiner Gliederung geht hervor, daß ich zwar in der Aufgabe, die mir vorschwebt, nicht aber in der Methode der Durchführung mit Hofmann's neuestem, noch unvollendetem Werk: „die heilige Schrift N. T.s., zusammenhängend untersucht“ (1863—1869 bisher III Theile in 4 Bänden) zusammenstimme. Hofmann bezweckt nicht sowohl eine quellenmäßige Darstellung neutestamentlicher Lehre, als eine exegetische Beleuchtung neutestamentlichen Schriftthums, nach den einzelnen sachlich und chronologisch geordneten Büchern. Aber sein Zweck, die Aufgabe, die er sich stellt, wird mit derjenigen, welche ich mir bei der biblisch-theologischen Arbeit denke, sich doch nahe berühren. Obwohl die biblische Theologie keine apologetische und polemische Dialectik in Betreff der Heilslehre in sich schließt, sondern mit historischer Objectivität den Quellen nachzugehen und diese reden zu lassen hat, so wird doch der Erfolg dieser Arbeit eine Befestigung des Glaubens an die Göttlichkeit und Wahrheit der heiligen Schrift sein, und zwar in dem Maasse mehr, als aus den individuell verschiedenen biblischen Lehrtypen ein einheitlicher, das Heilsbedürfniß des Christen allseitig befriedigender Zusammenhang der

Heilslehre hervorleuchtet. Das ist der biblisch-theologische Erweis für die Inspiration der neutestamentlichen Schrift, welche bekanntlich in exegetischer wie dogmatischer Hinsicht schwieriger darzulegen ist, als die durch neutestamentliche Aussprüche Jesu und der Apostel garantierte Göttlichkeit der alttestamentlichen.

Der leuchtende Kern und Stern, der wahre Höhepunkt und lebensvolle Ausgangspunkt der N. T.lichen biblischen Theologie ist und bleibt also die Lehre Jesu. In ihm wurzelt die apostolische Einheit des Glaubens (ἐνότης τῆς πίστεως Eph. 4, 6, 13): in seinem Worte finden wir jenes grundlegende Urbild aller gesunden Lehren (ὑποτυπῶσις τῶν ὑγιαίνοντων λόγων 2. Tim. 1, 13; vgl. Röm. 6, 17: τύπος τῆς διδασχῆς). Aber in der reichen Mannigfaltigkeit der apostolischen Lehrentfaltung zeigt sich, daß der heilige Geist, der die Apostel nach Jesu Scheiden in die ganze Wahrheit (εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν Joh. 16, 13; vgl. 14, 12) leiten sollte, nicht nivellierend und mechanisierend wirkt, sondern als die wahrhaft organisierende Lebens- und Freiheitskraft die heilsgeschichtlichen Persönlichkeiten ausgerüstet hat zu charaktervollem und eigenartigem Zeugniß des Glaubens. So wirkt die Geschichte, so schafft Gott in der Geschichte. Die biblische Theologie folgt tren seinen Fußstapfen, um die göttliche Thorheit, welche doch Weisheit ist bei den Vollkommenen (1. Cor. 2, 6), als eine sapientia multiformis (πολυποικίλος σοφία Eph. 3, 10) in ihrem wunderbaren Reichthum aus den gottgegebenen Quellen zu schöpfen.

II.

Etwas über das Verhältniß der Gnadenmittel
des neuen Testaments zu einander.

Von

Pastor Törne zu Gudmannsbach.

Der Mensch ist nach dem Bilde des dreieinigen Gottes und nicht nur nach dem Bilde des λόγος geschaffen ¹⁾. Durch die Sünde aber, welche ihrem innersten Wesen nach deicidium im Menschenherzen ist, ward die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott und damit die Gottesbildlichkeit bis auf einen kleinen Rest (die scintillula) ausgeilgt. Daher ist die Wiederherstellung der Gemeinschaft des Menschen mit dem dreieinigen Gott der Zweck aller Heilsoffenbarung Gottes nach dem Sündenfall. Vorbereitet wurde diese Wiederherstellung im alten, erfüllt erst im neuen Bunde. Daraus haben wir es uns zu erklären, daß die Dreieinigkeit Gottes uns nicht so hell im alten, wie im neuen Testamente entgegen leuchtet und daß erst im letztem die Gnadenmittel oder die Mittel zur Wiederherstellung der Gemeinschaft des Menschen mit dem dreieinigen Gott ein heller Abglanz der Dreieinigkeit Gottes sind.

Doch da bisher, wie mir scheint, das eben Behauptete bei der Bestimmung des Verhältnisses der Gnadenmittel zu einander völlig in den Hintergrund getreten oder unberücksichtigt geblieben ist, so möchte ich zur weiteren Besprechung dieser gewiß nicht unwichtigen Frage einen Versuch machen, 1. den Schriftbeweis und 2. das aus ihm Resultirende für den Satz anzudeuten, daß die Gnadenmittel des neuen Testaments, nämlich das Sacrament der heil. Taufe, das

1) Vgl. Delitzsch bibl. Psych. S. 52 ff.

Sacrament des Altars und das Wort Gottes, als Abglanz der heil. Trinität — auch dreieinig, d. h. drei und doch nicht neben einander sondern ihrem „organischen“ und heilsordnungsmäßigen Ineinander nach wahrhaft Eins sind.

I.

Unter allen Lehrschriften des neuen Testaments müssen wir neben dem Evangelium die 1. Epistel des Johannes die Trinitäts-epistel κατ' ἐξοχήν nennen, nicht etwa, weil wir anzunehmen hätten, daß die, wie mir scheint, fast allgemein mit Recht angefochtene Stelle 1. Joh. 5, 7: Ἐν τρεῖς εἶσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα — ächt, sondern gerade deshalb, weil sie zwar unächt ist, aber doch gewissermaßen eine altehrwürdige bündige Zusammenfassung des Inhalts der ganzen Epistel seitens der Kirche involvirt. Denn sonst würden sich Männer wie Bengel und Besser nicht versucht gefühlt haben, in der Weise, wie sie es thun, die Aechtheit der Stelle zu beweisen. — Doch sehen wir näher zu, wie der Hauptinhalt unserer Epistel diese Behauptung rechtfertigt. Denn ich kann nicht mit Lücke u. a. meinen, „daß die anscheinend große Unordnung und Dunkelheit der Gedanken in dem Briefe die Charakteristik und Disposition seines Inhalts erschwere, ja unmöglich zu machen scheine“, sondern muß gestehen, daß nach meiner Ansicht (schon Bengel¹⁾) ganz richtig in den Beziehungen auf die Trinität die Einfassungen für die einzelnen Theile des Briefes gefunden hat und daß man in der Auffassung seines Inhalts gewiß mit Unrecht zu der alten Weise, eines Valentin Löfcher und Kappolt, die da meinten, der Brief sei ohne Methode oder aphoristisch geschrieben, zurückgegangen ist. Ohne Zweifel war es zu entschuldigen, wenn man Anfangs den Wald vor lauter Bäumen, d. h. vor der apostolischen Fülle und Tiefe des Briefes die heilige Trinität nicht sah, die wie ein Ring die ganze Epistel umschließt; aber seit dem trefflichen Bengel scheint mir dies unmöglich geworden zu sein.

1) Vgl. *Gnomon*, p. 656 ff. Berlin, Schlatky 1860.

Der Brief zerfällt, abgesehen von der Einleitung und dem Schluß, in drei Theile. — Die Einleitung 1, 1—4 giebt den allgemeinen Inhalt und Zweck des Briefes an, nämlich: Das Wort des Lebens, oder die Verkündigung der Erscheinung des Lebens in Christo Jesu zur Gemeinschaft der Gläubigen unter einander in der Gemeinschaft mit dem dreieinigen ¹⁾ Gott, oder zur Seligkeit. — Darauf folgt der 1. Haupttheil, (bezogen auf die Gemeinschaft mit Gott dem Vater durch den Sohn im heiligen Geist) 1, 5 — 2, 24. Mit dem Vater, dem ewigen Licht, kann man nur Gemeinschaft haben, wenn das Blut Jesu Christi seines Sohnes uns reinigt von aller Sünde, die wir nicht leugnen, sondern bekennen müssen. Jesus Christus ist der Fürsprecher bei dem Vater, die Versöhnung für der ganzen Welt Sünde. Wer sein Gebot und Wort hält, in dem ist die Liebe Gottes des Vaters vollkommen, und dessen Gemeinschaft mit dem Vater muß sich erzeigen als Nachfolge Christi.

Entgegengesetzt diesem Leben im Licht ist 1. der Bruderhaß; 2. die Weltliebe, die mit der Liebe des Vaters unvereinbar und wie alles sündige Weltwesen nicht von Vater ist; und 3. die antichristliche Lüge, die der Christ in des heiligen Geistes (der Salbung) Licht sofort als Lüge erkennt, die den Vater und den Sohn leugnet. Aber wer den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht; nur wer den Sohn bekennt, hat den Vater. Und wenn die Christen sich nur an das halten, was sie von Anfang gehört haben, so wird ihre Gemeinschaft mit dem Vater durch den Sohn auch von Bestand sein.

2. Haupttheil (bezogen auf die Gemeinschaft mit Gott dem Sohn durch den heiligen Geist im Vater), 2, 25 — 3, 24a. Christus hat uns die Verheißung des ewigen Lebens gegeben und dazu die Salbung des Geistes, daß wir in seiner Gemeinschaft bleiben und nicht zu Schanden werden, sondern Freude haben am Tage sei-

1) Denn ist neben Gott dem Vater und dem Sohne der heilige Geist hier auch nicht ausdrücklich genannt, so muß doch nothwendig die *κοινωνία*, von der hier die Rede ist, als eine von ihm gewirkte gedacht werden.

ner Zukunft. Bleiben wir aber in seiner Gemeinschaft, so müssen wir auch im Thun der Gerechtigkeit unsere Geburt aus Gott aufweisen können. Uns hat die Liebe Gottes des Vaters (der seines eingeborenen Sohnes nicht verschont hat), zur Kinderschaft berufen und bestimmt, ihm gleich zu werden. Das soll uns ein Antrieb zur Heiligung nach dem Vorbild Christi sein, der selbst sündlos, dazu erschienen ist, daß er unsere Sünde wegnehme. Gemeinschaft mit Christo und der Sünde zugleich ist nicht möglich. Lasset euch nicht verführen: Wer Gerechtigkeit thut, hat Wesensgemeinschaft mit Christo, wer aber Sünde thut, hat Wesensgemeinschaft mit dem Teufel, dessen Werke zu zerstören der Sohn Gottes erschienen ist. Aber Gottes Kinder können nicht die Werke des Teufels thun, weil Gottes Same (der Same der Wiedergeburt 1 Petr. 1, 23), in ihnen bleibt. Sie haben weder Hains Haß, noch den Geiz, der das Herz vor des Bruders Noth zuschließt, sondern die Liebe, und sind demnach vom Tode zum Leben hindurchgedrungen durch die Erkenntniß der Liebe des Sohnes Gottes, der sein Leben für uns gelassen hat. Und in der Kraft der Liebe Christi die Brüder liebend, haben wir Zeugniß für unsere Geburt aus der Wahrheit und können unser Herz stillen, so es uns verdammen will; denn Gott ist größer als unser Herz, und dazu können wir in Freudigkeit nehmen, was wir von Gott (im Namen Jesu Christi) bitten. Alles Gebot aber faßt sich zusammen im Glauben an Christus und in der Liebe zu den Brüdern. Wo diese walten, da ist die Gemeinschaft mit Jesu Christo eine bleibende.

3. Haupttheil, (bezogen auf die Gemeinschaft mit Gott dem heil. Geist aus Gott dem Vater zu Gott dem Sohne), 3, 24 b — 5, 5. Der Beständigkeit der Gemeinschaft mit Jesu Christo werden wir gewiß im heil. Geist, der uns gegeben ist. In der Gemeinschaft mit ihm prüfen wir die Geister. Der Geist aus Gott treibt zum Bekenntniß Jesu Christi, des im Fleisch gekommenen.

Jeder Geist, der ihn leugnet, ist der Geist des Antichrists. Wer selbst aus Gott ist, kann die Geister aus der Welt überwinden; denn der Geist der Wahrheit (welcher in ihm ist), lehrt ihn die Lügen er-

kennen. — (Dieser Geist der Wahrheit ist auch ein Geist der Liebe, darum) laßt uns unter einander lieben; denn die Liebe ist aus Gott; wer da liebet, ist aus Gott geboren und kennet Gott. Denn Gott ist die Liebe und daran ist erschienen die Liebe Gottes in uns (durch die Gemeinschaft mit dem heil. Geist), daß Gott seinen eingeborenen Sohn gesandt hat in die Welt, daß wir durch ihn leben sollen. Doch nicht die Liebe, die wir in uns haben, sondern Gottes Liebe für uns in der Veröhnung durch Jesum Christum ist unseres Lebens Kraft, in der wir Gott lieben, der uns zuerst geliebt hat und die Brüder in dem unsichtbaren Gott, damit unsere Gemeinschaft mit ihm von Bestand und seine Liebe völlig in uns sei.

Dessen aber ganz gewiß werden wir in der Gemeinschaft des heil. Geistes, aus welchem heraus auch die Apostel zeugen, daß der Vater den Sohn gesandt hat zum Heiland der Welt. Wer nun, (vom heiligen Geist getrieben), Jesum als Gottes Sohn bekennt, hat Gemeinschaft mit Gott und im Glauben Erkenntniß seiner Liebe, welche ihn so freudig macht vor Gott wie den Sohn gegen seinen Vater und ihn treibt, als ein an Jesum Christum gläubiges Gotteskind, die Brüder zu lieben und im freudigen Gehorsam gegen den Vater die Gebote zu halten, die nicht schwer sind dem, dessen Glaube (Jesum Christus) der Sieg ist, der die Welt überwunden hat.

Nach der Abhandlung dieser 3 Haupttheile der Epistel, in welcher unverkennbar alle einzelnen Mahnungen und Zeugnisse durch den Gedanken an die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott zusammengehalten und auf ihn bezogen werden, — weist nun der Apostel Cap. 5. 6 ff. auf die drei Gnadenzeugen oder Gnadenmittel hin, die wir annehmen sollen nicht als der Menschen, sondern als Gottes Zeugniß. Denn der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist offenbar folgender: Unsere Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott, der in seinem innersten Wesen die Liebe ist und sich als die Liebe in Jesu Christo offenbart hat, wurzelt in unserem Glauben an Jesum Christum und durch diesen Glauben sollen wir zu Weltüberwindern

werden. Doch, soll unser Glaube sieghaft sein und bleiben, so müssen wir gewisse Zeugnisse und feste Gnadeniegel haben. Und solche sind uns gegeben in den drei Gnadenmitteln, die Christus nach ihrer sacramentlichen Seite durch seine Taufe und durch seinen Tod am Kreuz vorgebildet und erwirkt hat, und in denen er fort und fort für uns gegenwärtig ist. Sie sind zugleich das entsprechende Symbol der heil. Dreieinigkeit, selbst drei und machen doch Eins und Dasselbe aus, sind beisammen, eines Wesens und auf das innigste mit einander verbunden und uns zu einem Zweck gegeben. — Ist dieser Zusammenhang von 1 Joh. 5, 6 ff. mit dem, was der Apostel vorher in seiner Epistel gesagt hat, richtig angegeben, so lag es auch der Kirche im Hinblick auf den ganzen Inhalt unserer Epistel sehr nahe, hier zunächst vielleicht als Randglosse die Bemerkung hinzuzufügen: *οτι τρεις ειναι οι μαρτυρουντες εν τῷ ουρανῳ, ο πατηρ, ο λογος και το αγιον πνευμα και ουτοι οι τρεις εν ειναι.* Und diese Worte sind gewiß der Vertheidigung durch einen Mann wie Bengel werth, eben weil sie aus dem Inhalt der ganzen Epistel herausgeschrieben sind. Doch müssen sie gerade dadurch, daß sie unächt sind, die vorhergehende unzweifelhaft ächte Stelle ins rechte Licht stellen. Diese lautet nach der Tischendorf'schen Recension:

Ουτος εστιν ο ελθων δι υδατος και αιματος, Ιησους ο Χριστος, οχι εν τῷ υδατι μονον, αλλ' εν τῷ υδατι και εν τῷ αιματι · και το πνευμα εστι το μαρτυρουν, οτι το πνευμα εστιν η αληθεια, οτι τρεις ειναι οι μαρτυρουντες. το πνευμα και το υδωρ και το αιμα και οι τρεις εις το εν ειναι.

Wäre die von Bengel vertheidigte Stelle ächt, so träte die eben citirte allerdings sehr in den Schatten, ja wäre gewissermaßen nur um jener willen da und Bengel hätte vollkommen recht wenn er z. B. sagt: „Poterat apostolus testantes in terra vel plures statuere, vel omnes ad unum revocare spiritum, sed ad ternarium eos redigit, solo trium in coelo testantium intuitu. Ex eo, quod Pater et Verbum et Spiritus proprie tres sunt, et testantes sunt, etiam spiritus et aqua et sanguis

per tropum similia praedicata nanciscuntur, quae eis per se minus competere, et sua sponte patet, et ii sensere, qui versu de spiritu et aqua et sanguine tres mutarunt in tria.“

— Nun ist aber die von Bengel vertheidigte Stelle gewiß interpolirt, weil sie in den ältesten griechischen Handschriften, die wir besitzen, fehlt; und ist sie auch aus dem Inhalt der ganzen Epistel herausgeschrieben, so steht sie doch hier gewiß nicht am rechten Ort und wir müssen Luther beistimmen, wenn er in seiner Auslegung von 1524 sagt: „Es scheint, als ob dieser Vers von den Rechtgläubigen wegen der Arianer eingerückt worden, welches doch nicht eben passend geschehen ist, weil Johannes nicht von den Zeugen im Himmel, sondern von den Zeugen auf Erden hie und da redet.“ — Ich meine daher, was Bengel zur Vertheidigung der unächten Stelle auf Kosten der ächten sagt, kann nur die selbständige Stellung der drei Zeugen auf Erden in ein helles Licht stellen; denn stehen diese hier nicht nur so zu sagen wegen des parallelismus membrorum, so werden ihnen auch nicht nur „per tropum“ dieselben Eigenschaften beigelegt wie den drei Zeugen im Himmel, sondern weil sie wirklich ein lebensvoller Abglanz der Trinität sind, in deren Gemeinschaft sie uns verstehen.

Sehen wir nun an eine kurze Interpretation unserer Stelle. Sie lautet zu Deutsch: Dieser ist, der durch Wasser und Blut kam (offenbar wurde), (nämlich) Jesus der Christ (kommend, oder gegenwärtig), nicht in dem Wasser allein, sondern in dem Wasser und Blut. Und der Geist ist's, der (dies) bezeugt, weil der Geist die Wahrheit ist. Denn drei sind, die da zeugen, der Geist und das Wasser und das Blut und diese drei machen Eins und dasselbe aus, — (sind beisammen und zu einem Zweck gegeben).

Ὁυτος geht auf ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ in V. 5. — ἐστιν ist die Copula, welche ὁ ἐλθὼν mit οὗτος verbindet. Ἰησοῦς ὁ Χρ. ist Apposition zu οὗτος und an diese schließen sich ganz unmittelbar die Worte οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι, so daß wir nach Ἰησοῦς ὁ Χρ. ein ὁ, ein ὁ ὦν oder ὁ ἐρχόμενος zu suppliren haben, weil man, wie mir scheint, ὁ ἐλθὼν nicht einmal mit δε'

ὄδατος u. s. w. verbinden und dann nochmals bei οὐκ ἐν τῷ ὄδατι u. s. w. (nach Veränderung der Präposition) hinzudenken darf¹⁾. — Dies scheinen auch alle die herausgeföhlt zu haben, welche dem ὁ ἐλθὼν Präsenabedeutung geben und den Wechsel der Präposition vor ὄδατ und αἴμα unberücksichtigt lassen. Doch ὁ ἐλθὼν als Part. Aor. kann nicht mit Luther u. a. und nicht trotz Winer und Kühner als Präsens, sondern muß als Vergangenheit einer einmal geschehenen Thatsache gefaßt werden.

Die Präposition διὰ = durch mit ὄδατος καὶ αἴματος ohne Artikel verbunden, könnte im Allgemeinen die Mittel anzeigen, wodurch der Herr einmal kam, erschien²⁾ oder offenbar wurde als Sohn Gottes und Christus; und dann müßte man hier an den Anfang und an das Ende der amtlichen Laufbahn des Messias auf Erden denken, also an seine Taufe im Jordan und an seinen Tod am Kreuze. Und ohne Zweifel ist er durch jene als Gottes Sohn, durch diesen als wahrhaftiges Lamm Gottes offenbar geworden; und auch Johannes erfuhr erst unter dem Kreuze, daß das Blut Jesu Christi des Sohnes Gottes uns reinigt von aller Sünde (vgl. Joh. 19, 34—37 mit 1 Joh. 1, 7.). Doch können wir hier auch an die einmalige, in der Vergangenheit liegende Einsetzung der beiden Sacramente denken. Indes bleibt der Apostel jedenfalls nicht bei dieser stehen; denn er hat auch erfahren,

1) Zwar ist der Wechsel der Präpositionen bei denselben Verben an und für sich nichts Ungewöhnliches; aber der Wechsel der Präposition διὰ und ἐν in demselben Satze scheint mir nicht nur nicht die Annahme einer völligen Identität derselben zu fordern, sondern auch nimmer ihren Zusammenhang mit demselben Verbum, zumal wenn dieses durchaus als Präteritum gefaßt werden muß. Die Präposition ἐν, (ethm. verwandt mit εἶναι), scheint mir nämlich immer mit einem (wenn auch nur sein gedachten) Präsens, die Präposition διὰ c. Gen. dagegen meist mit dem Präteritum zusammenzuhängen, wie dies aus dem Vergleich von Hebr. 9, 12 und Act. 20, 28 mit Hebr. 9, 25 (aus welchen Stellen man gewöhnlich die Identität beider Präpositionen nachweist), klar hervorgeht. Vgl. auch 1 Cor. 14, 19. 2 Cor. 6, 4—8. Eph. 1, 7. Hebr. 10, 10. 1 Petr. 1, 5.

2) Vgl. Joh. 1, 9. 3, 19. 12, 46.

daß Jesus Christus nicht nur ein Mal oder zwei Mal kam oder offenbar wurde durch Wasser und Blut, sondern daß er beständig zu uns kommt und für uns gegenwärtig ist in den von ihm gesifteten und sein Kommen fort und fort bezeugenden Gnadenmitteln, und zwar nicht nur in der Taufe, die das von ihm erfüllte gnadenreiche Wasser des Lebens ist, sondern in der Taufe und in dem heiligen Abendmahl zumal, weil in beiden das von seiner Gnadenfülle durchdrungene Bundesblut uns mit dem dreieinigen Gott in Gemeinschaft setzt. — Das ἐν vor τῷ ὕδατι und τῷ αἵματι darf hier nicht = διά gesetzt werden; denn der Apostel hat gewiß nicht die Präposition gewechselt, um dasselbe zu sagen. Er hat vielleicht auch nicht ohne besondere Absicht das erste Mal ὕδωρ und αἷμα ohne Artikel und das 2. und 3. Mal mit dem Artikel gebraucht. Doch will man diesen dadurch erklären, daß man mit Bengel sagt: „articulus habet vim relativam,“ indem man ὕδωρ und αἷμα (ohne Artikel) in Folge dessen, daß Jesus durch sie kam und offenbar ward, als hinlänglich bestimmt ansieht: nun dann bleibt nichts Anderes übrig, als hier jedesmal bei ὕδωρ und αἷμα an das ganz bestimmte Wasser, welches Träger des einen Sacraments und an das ganz bestimmte Blut, welches Kraft und Inhalt beider Sacramente ist, zu denken. Denn das Wasser, in dem Christus kam, kommt und gegenwärtig ist, kann ja kein schlecht Wasser, sondern muß das heil. Taussacrament sein, welches in seiner geheimnißvollen Gnadentiefe einestheils mit der Johannestaufe und mit des HErrn Taufe im Jordan und anderntheils mit Christi Leidenstaufe geschichtlich zusammenhängt: — und um auf das heilige Abendmahl hinzuweisen, brauchte der Apostel nicht neben dem heiligen Blute noch des heiligen Leibes ausdrücklich zu gedenken; denn das Blut als Blut der Versöhnung und des neuen Bundes ist ohne Zweifel die ἀρχή des heiligen Abendmahls und nur da, wo die Versöhnungslehre abgeschwächt ward, wie in der römisch-katholischen Kirche, konnte man dies in dem Grade unbeachtet lassen, daß man den Laien den Kelch entzog.

Daß nun Jesus Christus wirklich in den beiden Sacramenten zumal kommt und gegenwärtig ist, bezeugt der Geist, weil der Geist die Wahrheit ist. Das Object zu τὸ μαρτοροῦν ist nämlich ein leicht zu ergänzendes τοῦτο, oder der Inhalt des vorigen Satzes, mit dem dieser durch καί in so enger Verbindung steht, daß es nicht nöthig war, das τοῦτο hinzuschreiben. — ὅτι ist nicht mit daß, sondern mit weil zu übersetzen und giebt den Grund an, warum der Geist zeugt, nämlich, weil der Geist die Wahrheit ist. Was hier mit τὸ πνεῦμα und ἡ ἀλήθεια gemeint sei, kann bei Hinzuziehung von Parallelstellen wie Joh. 6, 63. 8, 31 32 und 17, 17 kaum zweifelhaft sein: — hier ist das Wort Gottes gemeint, welches Geist und Leben ist, und die Wahrheit als Abglanz des wesentlichen λόγος. — Denn es sind drei, die da zeugen, fährt der Apostel fort, und führt die genannten Gnadenmittel in umgekehrter Reihenfolge auf. — Sagt man, hier müsse nothwendig was Anderes gemeint sein, als die Gnadenmittel; denn diese könne man im eigentlichen Sinna nicht οὐ μαρτοροῦντες nennen: so denkt man gewiß nur an Augen- und Ohren-Beugen und faßt den Begriff des μαρτορεῖν zu eng. Doch μαρτορεῖν ist auch so viel, wie die Wahrheit bestätigen und ihrer gewiß machen ¹⁾. Und in diesem Sinne müssen wir sagen, daß für uns die Gnadenmittel sammt dem, was durch sie zeugenhaft gemacht wird, die einzigen Zeugen sind. Denn sie enthalten ja das Zeugniß des Herrn Jesu Christi und seiner Apostel, ja das Zeugniß des dreieinigen Gottes unzweifelhaft gewiß und sind mithin für uns auf Erden die Zeugen κατ' ἐξοχήν, so daß wir geradezu als lutherische Christen, die sich von jeglicher Geisterseherei und Schwärmerei fernhalten, sagen müssen: gerade dies, daß Johannes hier τὸ πνεῦμα, τὸ ὕδωρ und τὸ αἶμα die μαρτοροῦντες, d. h. die beständigen Zeugen nennt, zwingt uns dazu, hier nichts Anderes zu verstehen, als die Gnadenmittel des neuen Testaments. Und wenn er diese gleich-

1) Vgl. Joh. 5, 38 39. 10, 25.

sam persönlich (im Masculino) denkt, so ist dies nur daraus zu erklären, daß er sie sich in ihrem lebensvollen Zusammenhang mit den drei Personen der Gottheit vorstellt, woraus dann eben zum Theil auch die interpolirte Stelle von den drei Zeugen im Himmel entstanden sein mag. — Endlich schließt der Apostel mit dem bedeutsamen Wort: καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσι, d. h. diese drei machen Eines aus, sie sind gleichen Wesens; denn „ἓν mit dem Artikel bedeutet nicht Eines der Zahl nach, sondern Eines und Dasselbe, dem Wesen nach.“ Gewiß liegt dann auch darin, daß sie zu einem Zweck geordnet sind.

So scheint mir denn 1 Joh. 5, 6, 7 etwas sehr Wesentliches über das Verhältniß der Gnadenmittel zu einander auszusagen, nämlich, daß sie in einem gewissen Sinne dreieinig zu nennen sind. Und ich meine, daß das, was mir Johannes hier zu lehren scheint, nicht wider das geht, was die heilige Schrift an andern Stellen über die Gnadenmittel aussagt. Ja ich glaube in der Lehre der Schrift tief Begründetes zu behaupten, wenn ich sage, daß die drei genannten Gnadenmittel die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott vermitteln und zwar die Taufe primo loco mit Gott dem Vater, das Sacrament des heiligen Abendmahls primo loco mit Gott dem Sohn und das Wort Gottes primo loco mit Gott dem heiligen Geist. Und dabei haben wir uns selbstverständlich jedesmal nicht das Wirken der zwei andern Personen der Gottheit ausgeschlossen, zu denken, wie bei den opera ad intra, sondern vielmehr eingeschlossen wie bei allen opera ad extra. Und in diesem Sinne bin ich gewiß nicht ohne Schriftgrund, wenn ich die Taufe, das gottväterliche, das Abendmahl das gottmenschliche und das Wort Gottes, das gottgeistliche Gnadenmittel nenne, ohne damit die Gottmenschlichkeit der heil. Schrift zu leugnen; denn es ist gewiß selbstverständlich, daß wie wir nur im Sohne den Vater, so auch nur in dem Gottmenschen die Einigung des Gottes- und Menschengeistes haben können. — Nehmen wir noch dazu, daß die Züge des Vaters zum Sohne, die Züge des Sohnes zum Vater und die Züge des heiligen Geistes zu Gott dem Sohne ihre volle Erfüllung erst in den Gna-

denmitteln finden¹⁾: so müssen wir doch sagen, daß diese in einem gar geheimnißvollen Zusammenhange mit der heiligen Trinität stehen, und darum eben so eins für uns sind, wie Gott der Vater, Gott der Sohn und Gott der heil. Geist. Ja gerade hier wird es uns sonnenklar, wie uns das ganze Heil dreieinig vermittelt ist, so daß wir erst von hier aus auf die Dreieinigkeit Gottes schließen können, wenn wir erfahren, daß 1. des Vaters Zug zum Sohne nicht nur nicht außerhalb der Heilsordnung liegt, wie man gewöhnlich anzunehmen pflegt, sondern gerade seine ἀρχή in der heil. Taufe erreicht, wo uns der Vater durch den Geist²⁾ zum Sohne zieht, daß 2. des Sohnes Zug zum Vater durch den Geist sich am eindringlichsten im heiligen Abendmahl vollzieht, wo wir „mit einem Geiste“ getränkt werden, und daß endlich 3. des heiligen Geistes Zug zum Sohne und durch den Sohn zum Vater am mächtigsten im Worte wirkt. — Greift aber das Wirken der drei Personen der Gottheit in den Gnadenmitteln so tief und geheimnißvoll in einander, so glaube ich, daß es ganz vergebliche Versuche sind, wenn der Menschenverstand sich abmüht, einem jeden der Gnadenmittel ein ganz besonderes Wesen und Wirken, oder eine materia coelestis beizulegen, die ihm ausschließlich zukomme. Denn das ist doch durchgängig klare Lehre der heiligen Schrift, daß alle drei, die Taufe sowohl, wie das Abendmahl und das Wort in gleichem Maße, wenn auch nicht in gleicher Weise und in gleicher Ordnung die Vergebung der Sünden, das Leben und die Seligkeit, so wie Alles, was damit zusammenhängt, vermitteln. Und nennen wir nun auch die Taufe das zeugende, wiedergebärende, reinigende und das Abendmahl das erhaltende, nährende und einigende Gnadenmittel, so ist doch klar, daß wir weder bei der Taufe das einigende Moment, noch bei dem Worte die wiedergebärende, zeugende, reinigende, einigende, erhaltende und nährende, noch auch bei dem

1) Vgl. Joh. 6, 44. Joh. 14, 6 und 1 Cor. 12, 3 mit Gal. 3, 27. Tit. 3, 4 5 6. Joh. 3, 5 16. Matth. 26, 28. 1 Petr. 1, 22 23. 2 Petr. 1, 19. Luf. 8, 21.

2) Vgl. 1 Cor. 12, 13 nach Tischendorffcher Recension.

Abendmahl die reinigende und die *καταργευσία* (im Sinne von Matth. 19, 28) wirkende Kraft unbeachtet lassen dürfen. — Ist doch bei allen drei Gnadenmitteln die *res coelestis* oder das innerste Wesen und Ziel ihres Wirkens die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott; ist doch in allen das Wasser des Lebens, von welchem die heil. Schrift spricht, und die Kraft des Blutes Jesu Christi; denn es ist weder die Taufe ohne die Kraft des Blutes Jesu Christi, noch das heil. Abendmahl ohne das Wasser des Lebens, noch auch das Wort vom Kreuz ohne das Wasser des Lebens und ohne das Blut Jesu Christi. — Und geben wir auch zu, daß die Sacramente vorzugsweise in das geistliche Naturleben oder in die individuelle Seite des Menschen eingreifen, wie das Wort vorzugsweise in sein Personleben, so bleibt doch klar, daß die Sacramente auch auf das Personleben und das Wort auch auf das Naturleben des Menschen wirken. Ja geben wir auch zu, daß die Sacramente vorzugstweise die kirchenbildenden und kirchenerhaltenden Gnadenmittel sind, so darf doch Niemand behaupten, daß auch ohne das Wort die Kirche gegründet und erhalten werden kann ¹⁾. Und können und dürfen wir endlich auch sagen, daß das Abendmahl „im eminenten Sinne Gemeindemahl ist ²⁾“, so geht doch daraus noch nicht hervor, daß es Gnadenmittel oder Sacrament der Gemeinde in spezifischem Sinne ist; denn wir sind auch alle zu einem Leibe getauft (1 Cor. 12, 13) und wir sind durch das Wort alle berufen auf einerlei Hoffnung unseres Berufs und es ist Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Vater aller, der da ist über uns allen und durch uns alle und in uns allen ³⁾.

Kurz wir werden das Specificische eines jeden der drei Gnadenmittel (abgesehen von ihrer Bezogenheit auf die 3 Personen der Gottheit), sehr schwer angeben können, eben weil uns ihre Besonderheit und Einheit hienieden ein nahezu eben so großes und tiefes Geheimniß ist und

1) Vgl. 1 Joh. 1, 3.

2) Vgl. 1 Cor. 10, 16 17.

3) Vgl. Eph. 4, 4—6 und dazu Harleß Comment. S. 349.

denmitteln finden ¹⁾: so müssen wir doch sagen, daß diese in einem gar geheimnißvollen Zusammenhange mit der heiligen Trinität stehen, und darum eben so eins für uns sind, wie Gott der Vater, Gott der Sohn und Gott der heil. Geist. Ja gerade hier wird es uns sonnenklar, wie uns das ganze Heil dreieinig vermittelt ist, so daß wir erst von hier aus auf die Dreieinigkeit Gottes schließen können, wenn wir erfahren, daß 1. des Vaters Zug zum Sohne nicht nur nicht außerhalb der Heilsordnung liegt, wie man gewöhnlich anzunehmen pflegt, sondern gerade seine *ἀρχή* in der heil. Taufe erreicht, wo uns der Vater durch den Geist ²⁾ zum Sohne zieht, daß 2. des Sohnes Zug zum Vater durch den Geist sich am eindringlichsten im heiligen Abendmahl vollzieht, wo wir „mit einem Geiste“ getränkt werden, und daß endlich 3. des heiligen Geistes Zug zum Sohne und durch den Sohn zum Vater am mächtigsten im Worte wirkt. — Greift aber das Wirken der drei Personen der Gottheit in den Gnadenmitteln so tief und geheimnißvoll in einander, so glaube ich, daß es ganz vergebliche Versuche sind, wenn der Menschenverstand sich abmüht, einem jeden der Gnadenmittel ein ganz besonderes Wesen und Wirken, oder eine *materia coelestis* beizulegen, die ihm ausschließlich zukomme. Denn das ist doch durchgängig klare Lehre der heiligen Schrift, daß alle drei, die Taufe sowohl, wie das Abendmahl und das Wort in gleichem Maße, wenn auch nicht in gleicher Weise und in gleicher Ordnung die Vergebung der Sünden, das Leben und die Seligkeit, so wie Alles, was damit zusammenhängt, vermitteln. Und nennen wir nun auch die Taufe das zeugende, wiedergebärende, reinigende und das Abendmahl das erhaltende, nährende und einigende Gnadenmittel, so ist doch klar, daß wir weder bei der Taufe das einigende Moment, noch bei dem Worte die wiedergebärende, zeugende, reinigende, einigende, erhaltende und nährende, noch auch bei dem

1) Vgl. Joh. 6, 44. Joh. 14, 6 und 1 Cor. 12, 3 mit Gal. 3, 27. Tit. 3, 4 5 6. Joh. 3, 5. 16. Matth. 26, 28. 1 Petr. 1, 22 23. 2 Petr. 1, 19. Luk. 8, 21.

2) Vgl. 1 Cor. 12, 13 nach Tischendorf'scher Recension.

Abendmahl die reinigende und die *καταγγευσια* (im Sinne von Matth. 19, 28) wirkende Kraft unbeachtet lassen dürfen. — Ist doch bei allen drei Gnadenmitteln die *res coelestis* oder das innerste Wesen und Ziel ihres Wirkens die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott; ist doch in allen das Wasser des Lebens, von welchem die heil. Schrift spricht, und die Kraft des Blutes Jesu Christi; denn es ist weder die Taufe ohne die Kraft des Blutes Jesu Christi, noch das heil. Abendmahl ohne das Wasser des Lebens, noch auch das Wort vom Kreuz ohne das Wasser des Lebens und ohne das Blut Jesu Christi. — Und geben wir auch zu, daß die Sacramente vorzugsweise in das geistleibliche Naturleben oder in die individuelle Seite des Menschen eingreifen, wie das Wort vorzugweise in sein Personleben, so bleibt doch klar, daß die Sacramente auch auf das Personleben und das Wort auch auf das Naturleben des Menschen wirken. Ja geben wir auch zu, daß die Sacramente vorzugsweise die kirchenbildenden und kirchenerhaltenden Gnadenmittel sind, so darf doch Niemand behaupten, daß auch ohne das Wort die Kirche gegründet und erhalten werden kann ¹⁾. Und können und dürfen wir endlich auch sagen, daß das Abendmahl „im eminenten Sinne Gemeindemahl ist ²⁾“, so geht doch daraus noch nicht hervor, daß es Gnadenmittel oder Sacrament der Gemeinde in spezifischem Sinne ist; denn wir sind auch alle zu einem Leibe getauft (1 Cor. 12, 13) und wir sind durch das Wort alle berufen auf einerlei Hoffnung unseres Berufs und es ist Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Vater aller, der da ist über uns allen und durch uns alle und in uns allen ³⁾.

Kurz wir werden das Specificische eines jeden der drei Gnadenmittel (abgesehen von ihrer Bezogenheit auf die 3 Personen der Gottheit), sehr schwer angeben können, eben weil uns ihre Besonderheit und Einheit hienieden ein nahezu eben so großes und tiefes Geheimniß ist und

1) Vgl. 1 Joh. 1, 3.

2) Vgl. 1 Cor. 10, 16 17.

3) Vgl. Eph. 4, 4—6 und dazu Harleß Comment. S. 348.

bleiben wird, wie das der heil. Dreieinigkeit, deren heller Abglanz sie sind, um uns die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott zu vermitteln und zu erhalten.

II.

Fragen wir nun, was daraus folgt, daß die Gnadenmittel des neuen Testaments als Abglanz der Trinität dreieinig sind: so antworte ich: zuerst folgt dies daraus, daß hier eine Loslösung oder Trennung der Gnadenmittel einesentheils von dem dreieinigen Gott und anderentheils von einander durchaus verwerflich ist. Denn gewiß sind die Sacramente zuerst eins mit dem Wort, wie das Wort und die Sacramente eins sind mit dem dreieinigen Gott. Wir können und dürfen z. B. das Wort nicht ungestraft loslösen von Gott dem heil. Geist, wie die Reformirten thun, welche das Wort als solches für einen leeren Schall halten, der den Geist bloß anzeigt aber nicht in sich hat und mittheilt; wir können und dürfen das Wort nicht loslösen von Jesu Christo, welcher Kern und Stern des Wortes und der wesentliche λόγος ist, und wir können und dürfen das Wort nicht loslösen von Gott dem Vater, welcher durch seinen eingeborenen Sohn geredet hat. Das Wort ist ganz eins mit dem dreieinigen Gott; und die Sacramente, die uns in gleichem Maße wie das Wort die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott vermitteln, sind, (wie das allgemein und schon in unserem Glaubensbekenntniß anerkannt ist), ganz eins mit dem Worte, so daß wir uns ohne Gottes Wort kein Sacrament denken können. — Aber es sind nicht nur die Sacramente auf das innigste und unauflöslich verbunden und eins mit dem Wort, sondern es ist auch umgekehrt das Wort auf das innigste und unauflöslich verbunden und eins mit den Sacramenten, vermöge der *materia coelestis*, die in allen Gnadenmitteln in gleichem Maße, nur nicht in gleicher Weise und in gleicher Ordnung vorhanden ist; denn das Wort ist ja des heil. Geistes Gotterfülltes Zeugniß von den in den Sacramenten stets gegenwärtigen Gnadenthaten des dreieinigen Gottes

und ohne die Sacramente wäre das Wort für uns eitel Lehrwort und nicht Lebenswort. 1)

Die Wahrheit dieses Satzes wird schon, wenn es überhaupt zulässig ist, auf das Verhältniß der Gnadenmittel zu einander von der Kirchen-Praxis aus einen Schluß zu machen, durch eben diese, (wenn sie anders gesund ist), bei der Predigt und Theilung des Wortes erhärtet; denn die wahre Predigt des Wortes Gottes erstrebt offenbar unter den Ungetauften die Taufähigkeit und unter den Getauften die Abendmahlsfähigkeit auf Grund der vorhandenen Taufgnade und behandelt die Getauften und Ungetauften nie so, als ob jene ungetauft und diese getauft wären. — Der Zusammenhang des Wortes mit dem Sacrament der heil. Taufe und umgekehrt erhellt ferner aus der falschen Praxis, „da man einestheils Erwachsene tauft, ehe die Predigt der Buße und des Glaubens die rechte Taufbereitschaft in ihnen gewirkt hat, oder es an der nachfolgenden Unterweisung und Erbauung durch das Wort fehlen läßt aus Mißachtung des Wortes, wie in der römischen Kirche, wo man der Taufe eine magische Wirkung zuschreibt“ und demnach eine vom Worte ganz losgelöste Stellung giebt. Andererseits aber zerrißt man nicht minder die innige Verbindung des Wortes mit dem Sacrament der heil. Taufe, „wo man die Taufe so lange aufschiebt, bis der zu Taufende bereits nicht nur eine erweiterte und vertiefte Glaubenserkenntniß gewonnen, sondern auch den Stand seiner Wiedergeburt auf unwidersprechliche Weise

1) Dagegen scheint mir Luthers Wort im Catechismus major (Müller'sche Ausg. S. 503, 32.) nicht zu sprechen; denn ich sage nicht, „daß das Wort Gottes außer dem Sacrament kein nütze sei.“ Im Gegentheil: es ist und bleibt als Predigt oder gelesenes Wort auch außer der Feier des Sacraments die Kraft Gottes zur Seligkeit, aber losgerissen von dem Sacrament d. h. mit Beseitigung des Sacraments, (welches doch selbst in seiner Stiftung ein Bestandtheil des Wortes ist) wäre es ein gefälschtes Wort und seines Namens beraubt. Vgl. auch Jahrgang 18 62, Hft. III. S. 347 der Dorp. Zeitsch., wo Dettingen treffend sagt: „Das Wort wirkt die Wiedergeburt nicht ohne Sacrament, das Sacrament nicht ohne Wort. Gemäß göttlicher Heilsordnung ist das Verhältniß kein exclusives, sondern ein organisch inclusives.“

bewährt hat.“¹⁾ Ganz analoge, nach zwei Seiten hin extreme Richtungen machen sich gegen die innige Verbindung des Wortes mit dem Sacrament des Altars geltend, da man einestheils dem auf das Abendmahl vorbereitenden Worte in der Beichte und Absolution eine so große Bedeutung beilegt, daß gewissermaßen das Sacrament der sündenvergebenden Kraft beraubt und vielfach der Irrglaube gewirkt wird, daß die Abendmahlsgäste ganz rein und heilig sein müßten, bevor sie zum Tische des Herrn kommen; und wo man anderntheils dem Abendmahl eine so selbständige Stellung giebt, daß man die Acte der Vorbereitung durch das Wort ganz von ihm entfernt wissen will.

Doch könnte der innige Zusammenhang des Wortes mit den Sacramenten gewiß auch dogmengeschichtlich erwiesen werden, indem es ja fest steht, daß überall da, wo die Sacramente zu inhaltsleeren Zeichen und Ceremonien herabsanken, deren Nothwendigkeit man durchaus nicht einsehen konnte, auch das Wort Gottes allmählig seiner *materia coelestis* beraubt und als ein todttes Wort, baar allen Geistes angesehen ward. — Endlich aber wäre es uns ohne die innige Verbindung des Wortes mit dem dreieinigen Gott und demnach auch mit den Sacramenten, durchaus unmöglich zu denken, wie uns das Wort die Wiedergeburt (1. Petr. 1, 23) vermitteln könnte, von welcher doch die Taufe als Wasserbad das heilsordnungsmäßige Behiel ist, — oder wie uns das Wort den geistlichen Genuß des Leibes und Blutes Christi (Joh. 6) vermitteln könnte, welche uns doch leiblich nur durch das Abendmahl geboten werden.

Wenn wir nun weiter fragen, was daraus folgt, daß die Gnadenmittel als Abglanz der Trinität dreieinig sind, so müssen wir endlich sagen: das folgt daraus, daß wir nicht lehren dürfen, ein Gnadenmittel sei heilsordnungsmäßig nothwendiger zur Seligkeit als das andere. Selbst der Satz ist nicht empfehlenswerth, daß das

1) Vgl. Höfing, das Sacrament der Taufe. S. 92. 93.

Abendmahl nicht absolut nothwendig ist zur Seligkeit. Denn mit ihm ist im Grunde nichts gesagt, wenn er so viel sagen soll, daß Gott unter Umständen den Menschen auch ohne dasselbe selig machen kann; denn auch die Taufe und das Wort sind in diesem Sinne nicht absolut nothwendig zur Seligkeit, weil erstens Gott zwar uns und in freier Liebe auch sich für uns, aber nicht in seinem absoluten Sein, Walten und Wirken sich selbst an seine Gnadenmittel gebunden hat; — weil zweitens überhaupt bei Gott kein Ding unmöglich ist, und weil drittens die getauften und ungetauften Kinder, so wie andere Menschen, wenn sie sterben, bevor ihnen das Evangelium verkündigt werden konnte, doch um dieser Ursache willen allein nicht von uns als absolut verdammt und verloren angesehen werden dürfen. — Wenn aber der Satz, daß das Sacrament des Altars nicht absolut nothwendig sei zur Seligkeit, den Sinn haben soll, daß das Abendmahl entbehrlich und weniger nothwendig sei zur Seligkeit, als die Taufe und das Wort Gottes, so ist dies, wie mir scheint, ein nahezu eben so großer Irrthum wie wenn man sagte: Der Glaube an Gott den Vater und an Gott den heil. Geist sei absolut nothwendig, aber unter Umständen nicht der Glaube an Gott den Sohn. — Die Praxis unserer Kirche, zwar eine Nothtaufe, aber kein Nothabendmahl zu gestatten, kann auch nicht darin ihren Grund haben, daß das Abendmahl weniger nothwendig ist zur Seligkeit, als die Taufe, sondern darin, daß letztere das Sacrament der Initiation ist, welches allein heilsordnungsmäßig die Unmündigen in die zur Seligkeit nothwendige Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott einführen kann. Denn an und für sich ist doch zur Seligkeit der Anfang des Heils nicht in höherem Grade nothwendig, als der Fortgang, der Bestand und die Vollendung desselben; aber jedes Leben muß seinen Anfang haben, bevor von seinem zur Vollendung eben so nothwendigen Fortgang und Wachsthum die Rede sein kann. — In demselben Sinne, wie man mit Recht von den Reformirten sagt: „Sie haben keine Nothtaufe, weil sie keine Taufnoth kennen“, soll nimmer von uns gesagt werden: sie haben kein Nothabendmahl, weil sie keine Abendmahls-

noth kennen, — sondern wir haben kein Nothabendmahl, weil nach der Natur dieses Sacraments und nach Gottes Willen die eigene Gewissens- und Herzensnoth eines jeden getauften und zum bewußten, bekenntnißkräftigen Glauben gelangten Christen so heftig zum Abendmahl treiben muß, daß ihm kein Weg zu weit, keine Mauer zu hoch und kein menschliches Gesetz zu heilig sein darf, wenn es sich darum handelt, sich das hochheilige Sacrament bei dem Hunger und Durst der Seele und des Leibes nach dem lebendigen Gott von dem verordneten und dem Herzensglauben gemäßen Gnadenmittelamte spenden zu lassen.

Also alle drei Gnadenmittel sind gleich nothwendig zur Seligkeit und wer auf dem Wege der Heilsordnung selig werden will, darf nicht sagen, noch lehren, noch auch andere damit trösten, daß eines der Gnadenmittel weniger nothwendig zur Seligkeit sei, als das andere. Denn dazu giebt ihm, wie mir scheint, Gottes Wort kein Recht. Und wenn etwa Hollarz bemerkt, es sei das „sacramentum initiationis magis necessarium, quam confirmationis“, oder Joh. Gerhard sagt: „De baptismi necessitate Christus testatur Joh. 3, 5; sed sacrae coenae usus non est in pari necessitatis gradu constitutus“, so müssen wir, wenn auch immerhin Joh. 6 zunächst von geistlichem Genuß des Leibes und Blutes Christi handelt, doch sagen, Joh. 6, 53 beweist eben so die Nothwendigkeit des Abendmahls wie Joh. 3, 5, die der Taufe. Denn auch Joh. 3, 5 hat der Herr die nothwendige Wiedergeburt noch nicht an die Form der Taufhandlung gebunden; und wenn wir auch zugeben, daß nach Joh. 6 die geistliche Niesung des Leibes und Blutes Christi nicht unbedingt an die sacramentliche Niesung gebunden ist, — so bleibt doch das Wort an das Sacrament gebunden und die geistliche Niesung, welche durch das Wort vermittelt wird, kann demnach unmöglich von dem Sacramente völlig losgelöst werden; sonst könnte ja auch der Heide, welcher dem Worte glaubt, nach Joh. 6 die geistliche Niesung heilsordnungsmäßig haben, was sich doch Niemand getrauen wird, aus der Schrift zu beweisen.

Es bleibt also dabei, daß zwar der Herr weder Joh. 3, 5 die Wiedergeburt in die Form der Taufhandlung, noch Joh. 6 den geistlichen Genuß seines Leibes und Blutes an das Sacrament des Abendmahls gebunden hat, aber wenn man in gegenwärtiger Weltzeit, d. h. nicht nur nach Christi Geburt und in der Nacht, da der Herr mit Nicodemus sprach, sondern nach Christi Tod, Auferstehung und Himmelfahrt, also nach vollendetem Erlösungswerk und nach Einsetzung des Sacraments der heil. Taufe — aus Joh. 3, 5 gewiß mit Recht die Nothwendigkeit der Taufe zur Wiedergeburt folgert, so muß eben so aus Joh. 6, 53 die Nothwendigkeit des Abendmahls zum Wachsthum und Fortbestand des neuen Lebens folgen. Denn Joh. 6, 53 ist (eben so wie Joh. 3, 5) für uns nicht mehr ein unerfülltes, sondern ein durch die Einsetzung des heil. Abendmahls erfülltes Wort und darum ist gegenwärtig für jeden mündigen Christen die Erhaltung und Vollendung seines Lebens aus Gott an das gläubige sacramentliche Essen und Trinken des Leibes und Blutes Jesu Christi gebunden. Da es verhält sich dieses sacramentliche Essen und Trinken zur geistlichen Nahrung jetzt gewissermaßen eben so, wie das Bekenntniß des Mundes εὐσχηρίαν zum Glauben des Herzens εὐδικαιοσύνην (Röm. 10, 16), oder wie das Gebet mit Worten zu dem Gebet im Herzen. Das letztere wird ohne das erstere versiegen; und wie der Mund übergehen muß von dem, daß das Herz voll ist, so muß die geistliche Nahrung des Glaubens rechter Art mit Nothwendigkeit zum sacramentlichen Genuß treiben, welcher seinerseits die geistliche Nahrung erst recht reell und lebendig macht.

Doch gesetzt, es sagte die heil. Schrift ausdrücklich nichts über die Nothwendigkeit des heil. Abendmahls zur Seligkeit aus, — sind wir darum berechtigt, diese Nothwendigkeit gegenüber den gewaltigen Testamentsworten des Herrn abzuschwächen oder gar zu leugnen? Jedenfalls scheint es mir Vermessenheit, mit dem kurzen Menschenverstande die größere oder geringere Nothwendigkeit eines der von Gott geordneten Gnadenmittel ausmessen und bestimmen zu wollen. Wie das Menschenherz ein zu kleines Maß für die Gnade Gottes ist, so

ist auch der Menschenverstand ein zu kleines Maß für die Gnadenmittel, deren Tiefe wir hienieden bei rechtem und fleißigem Gebrauch wohl ahnen, aber nimmer ergründen werden.

Das Wesentliche, was meiner Meinung nach in der Lehre von dem Verhältniß der Gnadenmittel zu einander festgehalten werden muß, fasse ich noch in folgende drei Thesen zusammen:

1) Die Gnadenmittel des neuen Testaments stehen nicht neben einander, sondern es findet bei ihnen ein geheimnißvolles Sineinander statt, wie bei der heil. Trinität, so daß uns nie das eine oder das andere, ohne Verletzung oder Verleugnung ihres einigen Wesens, unwejentlich oder entbehrlich erscheinen kann.

2) Der geisterfüllte Träger des Lebens und des ganzen ungetheilten Christus ist uns das Wort Gottes nur in seiner unauf lösslichen heilsordnungsmäßigen „organischen“ Einheit mit den Sacramenten, wie hinwiederum diese es nur sind in ihrer unauf lösslichen Einheit mit dem Wort. Heilsordnungswidrig und verwirrend ist daher die Hervorhebung des einen Gnadenmittels auf Kosten des andern.

3) Was Gott so eng verbunden und in einander gefügt hat wie die Gnadenmittel, kann der Mensch nicht ungestraft zerreißen. Wer hier in reformirter Weise trennt und eines der Gnadenmittel nur in seinem Anundfürsich festhalten will, beraubt sich der Heilswirkung aller, wie die Quäker, deren Lehre gewiß nur die Consequenz des zertrennenden Characters aller reformirten Bekenntnisse ist.¹⁾

T ö r n e,

d. B. Pastor zu Gudmannsbach.

1) Um des „audiatur et altera pars“ willen, hat die Redaction keinen Anstand genommen, diese Abhandlung in der Zeitschrift zu veröffentlichen, obgleich sie den Grundgedanken derselben ihrerseits weder ganz theilen, noch auch durch das Obige für erwiesen halten kann. X. der Red.

III.

Die Esthländische Provinzial-Synode (vom 28. August bis 2. September 1869).

Von

Pastor F. Nerling

zu St. Matthäi.

In erster Reihe unserer Berathungen auf der von 40 Mitgliedern und 7 Gästen besuchten Provinzial-Synode stand diesmal der materielle Nothstand unseres Landes. Mit Dank gegen Gott konnten wir den eigentlichen Nothstand als überwunden bezeichnen; denn wenn wir auch seine Nachwehen noch schmerzlich und schwer genug empfinden, so ist doch die eigentliche Noth durch die diesjährige gute Erndte gehoben. Von ganzem Herzen sprach die Synode auch diesmal wieder den Männern ihren tief gefühlten Dank aus, welche sich durch ihre Arbeit im Nothstands-Comite so vielfacher Mühwaltung zum Besten unseres Landes und Volkes unterzogen haben. Dem Leiter des Central-Nothstands-Comite's in St. Petersburg, Herrn Gen. Adjutanten Meyendorff, sprach sie diesen Dank schriftlich in einer Dank-Adresse aus; dem Vice-Präsidenten des Revalschen Nothstands-Comite's Herrn Syndicus Riefemann, mündlich durch 2 Delegirte, und unserm verehrten Gen. Superintendenten auf der Synode selbst. Wohl haben diese beiden Jahre der Noth schwer auf unserm Lande und Volke gelastet, den bittersten Mangel mit all seinem Glende über Tausende gebracht; aber dennoch dürfen wir des großen Segens nicht vergessen, den wir durch sie empfangen haben. Haben sie doch all die mannigfachen Opfer helfender Liebe wachgerufen, durch welche

allein so viel Arme vor dem Hungertode bewahrt worden sind. Der also gespendete Segen wurde nicht bloß den Armen zu Theil, sondern übte seine geistlich rückwirkende Kraft besonders auf die Geber aus, sintermal Geben seliger ist denn Nehmen. Vor allen Dingen aber hat die erfahrene Hülfe uns gezeigt, daß der alte Gott noch lebt, der Gebete erhört und mit seiner gnadenreichen Hülfe zur Stelle ist, wo man ihm traut und im Vertrauen auf ihn den darbedenden Brüdern Handreichung thut. Mit welcher schwerem, ja verzagtem Herzen gingen wir der Noth entgegen, als es sich im Herbst und Winter 1867 mit jedem Tage immer deutlicher und bestimmter herausstellte: die Hungersnoth steht vor der Thür, — sie ist da. Wohl vernahmen wir freudigen Herzens die Nachricht von der Bildung des Nothstands-Comite's; aber doch hat gewiß so mancher unter uns damals in seinem Herzen geseufzt: was ist das unter so viele? Und nun gar, als die Hoffnung auf eine genügende Erndte im Sommer 1868 wiederum vernichtet ward und wir uns sagen mußten, daß die Noth nur noch viel drohender vor uns stehe! Die Magazine zum großen Theil leer, die Kräfte derer, welche helfen können und wollen, über Gebühr angestrengt, kein Brod, keine Arbeit, keine Saat! Da kam die Hülfe, nicht bloß aus dem Inlande, sondern auch aus Deutschland. Und jetzt, nachdem wir die Hülfe erlebt haben und die ganze Thätigkeit des Nothstands-Comite's überschauen können, müssen wir bekennen, daß Gott der Herr an uns Wunder gethan hat mit seiner treuen und gewaltigen Aushülfe. Er hat geholfen über Bitten und Versehen. 125,820 Rbl. S.M. sind dem Revaler Comite zugeflossen, und da es seine Thätigkeit als Nothstands-Comite schließen konnte, verblieb noch ein Saldo von 18,338 Rbl. — Werden wir es zu Herzen nehmen? Werden wir freudig und getrost unsere Sorgen für Gegenwart und Zukunft auf ihn werfen? Die auf den Herrn hoffen werden nicht zu Schanden! Das durch die Noth gewirkte Gebet und Flehen, der durch die erfahrene Gnadenhülfe gestärkte Glaube, der dafür dargebrachte Dank: — das sind die schönsten Segensfrüchte dieser schweren Jahre. Doch freilich — diese Früchte liegen

nicht auf der Oberfläche, für jedermann sichtbar. Sie sind gewachsen im tiefsten, verborgensten Grunde des Herzens, Gott dem Herrn allein bewußt. Sieht man bloß auf das, was an die Oberfläche getreten und von sich reden gemacht hat, so muß man freilich schier verzagen und meinen, daß durch diese Jahre der Noth nur Schlimmes gereift ist, und nichts Gutes unter denen, welche die Hülfleistung empfangen haben, insbesondere unter unserm Volke auf dem Lande. Es hat doch meistentheils mit Undank allen denen gelohnt, die sich für dasselbe abgemüht, mit Mißtrauen, Eng und Trug, mit frecher Verleumdung.

Es ist wohl keinem unter den Männern, die inmitten des Volkes gearbeitet haben, diese schmerzliche Erfahrung erspart worden. Im Stillen sind wir allesammt zu Dieben gestempelt worden und mitunter haben wir es wohl auch zu hören bekommen. Gleichwohl fehlte es nicht an Worten der Erkenntlichkeit; ja Thränen des Dankes sind uns nicht selten entgegengetreten.

Zu den schmerzlichsten Erfahrungen in dieser Hinsicht gehört wohl das Mißtrauen, mit dem das Volk alle Abmahnungen seiner Prediger in Betreff der Auswanderung aufnahm und unbeachtet ließ; freilich zu seinem eigenen Verderben. Tausende haben sich so selbst ins Elend gestürzt. Hunderte sind unterwegs und in Petersburg gestorben, Tausende als Bettler in ihre Heimath zurückgekehrt, sich und der Gemeinde zur Last. Aber alles Neden half nichts; es erregte nur Aerger und Verdruß ja Jorn und Grimm. Gewiß war dieses Mißtrauen, diese Taubheit und Unzugänglichkeit des Volkes für alle noch so treugemeinten Rathschläge, die doch begleitet waren von treuer Arbeit zur Abhülfe seiner leiblichen Noth, eine Erscheinung, welche uns Prediger zur ernstesten Selbstprüfung mahnen mußte. So hatte denn auch der Herr Gen. Syn. bereits den Kreissynodalen die Frage zur Berathung empfohlen: „Wie weit die Kirche und ihre Diener das Mißtrauen verschuldet hätten, mit welchem das Volk alle Belehrungen und Ermahnungen seiner Prediger in Beziehung auf die Auswanderung von sich gewiesen?“ Alle Kreisvota lauteten dahin, daß wir Prediger eine allgemeine, offen daliegende Schuld der Kirche

und Prediger nicht ausfindig machen könnten. Was das Volk gegen die Rathschläge seines Pastors taub machte, sei auch gar nicht immer ein Mißtrauen gegen die Gesinnung des Predigers gewesen, vielmehr Mißtrauen in seine Kenntniß hinsichtlich dessen, was das Volk durch seine Auswanderung zu erlangen hoffte. Wenngleich manche der Brüder wohl einen Grund für dieses Mißtrauen darin sehen wollten, daß wir Prediger dem Volke gegenüber in einer gewissen „Herrenstellung“ uns befänden, so wurde denn doch von andern wieder aufs entschiedenste dem widersprochen. Dieselben Prediger, welche sonst die entschiedensten Beweise großen Vertrauens empfangen hatten, dieselben von einem Theile der Gemeinde auch inmitten dieser Bewegung empfingen, begegneten dennoch bei den Auswandernden dem größten Mißtrauen. Andere Amtsbrüder mußten erleben, daß gerade diejenigen Glieder ihrer Gemeinden, welche ihnen früher am nächsten gestanden hatten, jetzt ihre erbittertsten Gegner wurden, weil die Prediger sie vor der Auswanderung warnten. Anfangs waren sogar dieselben Personen zu den Pastoren gekommen und hatten sie aufgefordert mit ihnen zu ziehen, eben weil sie sie so lieb hätten und sich nicht von ihnen trennen wollten. Als aber die Prediger dem Auswanderungsschwindel entgegentraten, wandelte sich die Liebe in Bitterkeit und Feindschaft. Psychologisch gewiß sehr erklärlich, aber auch ein sprechender Beweis dafür, wie sehr der Auswanderungsschwindel die Herzen der armen Leute so ganz bethört hatte! Es war einmal die Menge erfüllt, nicht bloß von dem Orange, auf jeden Fall der der Noth und dem Kreuze zu entfliehen, sondern von der fast dämonischen Sucht reich zu werden, im warmen Lande goldne Berge zu finden. Wo ein Herz aber sich in solche Hoffnungen einwiegen läßt, da wird es blind und taub gegen alle Vorstellungen und Abmahnungen und mit Grimm und Haß gegen alle erfüllt, welche ihm diese Vorpiegelungen zerstören wollen. So erfaßte denn auch unser Landvolk mit großer Zähigkeit jedes Gerücht, welches dieser Sehnsucht Nahrung gab und verschloß das Herz gegen jede Einsprache, mochte sie kommen, von woher sie wollte. Es war ein grassirendes Uebel,

eine sociale Epidemie, der der einzelne Pastor mit seinem seelenärztlichen Rathe nicht gewachsen war. Ein esthnischer Schulmeister meines Kirchspiels entging nur mit genauer Noth thätlichen Mißhandlungen, weil er den Leuten abrieth. — Doch lassen wir uns durch all die schweren und bösen Erfahrungen nicht irre machen. Trotz alle dem hat die treue Anshülfe, welche das Volk in dieser Zeit der Noth von uns Deutschen erfahren, nicht nur uns Prediger mit unsern Gemeinden enger verbunden, sondern auch ein Band der Liebe um beide Nationalitäten geschlungen. Und das ist wieder eine Segensfrucht dieser schweren Jahre gewesen und wahrscheinlich keine kleine. Diese Frucht tritt freilich nicht so zu Tage und macht nicht so viel von sich reden als all das Mißtrauen, all die Ungeduld und Unzufriedenheit, Unkraut reißt eben rascher als Weizen. Aber dieser gute Same ist gesäet und wird seine Frucht bringen. Wir haben ja auch gerade in diesem Jahre ein Fest erleben dürfen, welches so manche Frucht bisheriger treuer Arbeit hat schauen lassen. Ich meine das 50jährige Jubiläum der Freilassung, wie es in Dorpat festlich begangen wurde. Pastor Knüpfer referirte über dieses Fest. Es habe auf ihn durchaus einen erhebenden Eindruck gemacht und in ihm die Ueberzeugung nur noch mehr befestigt, daß das Esthnische Volk wirklich ein lutherisches Volk sei, von der lutherischen Kirche groß gezogen und ihr von ganzem Herzen anhängend. Darum sollen wir nur getrost und freudigen Muthes mit dem theuren Gottesworte an dem Herzen unseres Volkes weiter arbeiten. Solche Arbeit an dem Herzen des Volkes ist nicht vergebens gewesen und wird auch in Zukunft nicht vergebens sein.

Zu den sicht- und greifbaren segensreichen Folgen dieser Nothjahre wird hoffentlich eine geordnetere und sorgsamere Armenpflege gehören. Die Nothwendigkeit einer solchen ist in diesen Jahren dringender und gebieterischer denn je an uns Prediger herangetreten. Somit beschäftigten wir uns denn auch auf der Synode eingehend mit dieser Frage. Es wurden 2 Arbeiten über diesen Gegenstand verlesen: von Pastor Hunnius und P. Walther. Ersterer erging sich mehr

im Allgemeinen über die Principien einer richtigen Armenpflege, besonders hervorhebend, daß man der Armuth, weil ihr meistens sittliche Schäden zu Grunde liegen, nicht bloß mit Geschenken, sondern viel mehr noch mit Rath, Sucht und Gewöhnung zu regelmäßiger Arbeit begegnen müsse. Daher müßten auf dem Lande die Kirchspiele in Armenbezirke getheilt und diese Bezirke besonderen bäuerlichen Armenpflegern anvertraut werden, die von einer Instruktion geleitet, die Nothleidenden theils zur Arbeit anzuhalten, theils wohlhabenden Persönlichkeiten zur Unterstützung zu empfehlen, theils mit den in den einzelnen Bezirken gesammelten Liebesgaben zu versorgen hätten. — Walther hatte diesen Gegenstand bereits auf der vorigjährigen Synode in einer Arbeit behandelt, welche hernach auch in den „Mittheilungen und Nachrichten“ (März-Heft 1869) erschienen ist. Ich wiederhole hier nochmals die 4 Schluß-Thesen: 1) die kirchliche Armenpflege, wo noch nicht vorhanden, müsse sich bilden, wo aber vorhanden, sich in Ansehung des außergewöhnlichen Nothstandes weiter regeln und befestigen. 2) Was bisher fast ausschließlich von den Pastoren, dem Vorstande der Armenpflege geschehen mußte: Vertheilung des Materials zur Arbeit, Empfang derselben, Verabfolgung von Mehl und Brot in kleineren Partien, specielle Verbuchung zc. solle anderen, entsprechenden Kräften zugewiesen werden. 3) Die Betheiligung der Hölfe solle bei der allgemeinen kirchlichen Armenpflege nicht in Darreichung einzelner Gaben aufgehen, sondern durch Ausübung ihrer Kräfte und unmittelbares Eingreifen in organisch geregelte Wirksamkeit noch mehr angeregt werden, um auch die geringeren Mittel dem Einen, mit dem Vorstande gemeinsam zu erstrebenden Ziele dienstbar zu machen. 4) Dies zu erreichen, müsse der Vorstand Zweiganstalten errichten, die organisch in einander greifen. — Derselbe Amtsbruder trat nun in diesem Jahre mit einer Reihe weiterer Vorschläge auf, die besonders zweierlei im Auge hatten: Aufhebung des Bettels und Herstellung einer geordneten Krankenpflege. Die Schluß-Thesen lauteten:

I. Zur Aufhebung des Bettels ist erforderlich, daß die örtliche Armenpflege

- 1) die Arbeitsunfähigen, die weder selbst Mittel zur Existenz haben, noch solche durch Communalmittel erhalten können, mit erforderlicher Nahrung und Kleidung versorge;
- 2) die sich herumtreibenden Bettler durch Darbietung von Arbeit in ihre Zucht und Pflege nehme;
- 3) beiden Vorgenannten Almosen verweigere (ihnen nur durch die resp. Armenpfleger die etwa nöthige Unterstützung zukommen lasse);
- 4) das Betteln in ihrer Parochie verbiete, erforderlichenfalls zeitweilig aufhöre mit ihren Gaben zu unterstützen;
- 5) bei ihrer Pfarrkirche einen Bettelvogt gegen besonderen Lohn anstelle;
- 6) zur Verhütung des Mißbrauchs in Cartelverhältniß trete mit der benachbarten kirchlichen Armenpflege, welche die etwa dort bettelnden Subjecte auffängt, anmeldet oder zusendet, jedenfalls ihnen die Almosen verweigert.

II. Zur Herstellung der Krankenpflege ist erforderlich:

- 1) Anstellung von Krankenpflegerinnen, Diakonissinnen bürgerlichen Standes, Weiber höheren Alters, resp. Wittwen, die keinen Hausstand haben, selbst aber mit Brot und Kleidung versorgt werden müssen. Aufgabe solcher Diakonissinnen wäre: Anzeige besonderer Krankheiten, Darreichung von Lebensbrot, Sorge für gute Unterbringung der Kranken und erforderliche Temperatur der Krankenstube, Referate über den Zustand der Kranken, Ausführung und Ueberwachung der Verordnungen des Arztes;
- 2) Errichtung besonderer Krankenhäuser, in welchen besondere Kranke unter Aufsicht und Behandlung eines Arztes untergebracht und gepflegt werden.

Diese Vorschläge, sowie die ganze wichtige Angelegenheit ward zunächst den Kreisynoden zur Berathung zugewiesen, mit dem ausdrücklichen Wunsche, daß alle Brüder ihre Erfahrungen, erfreuliche sowohl als betrübende, mittheilen möchten, welche Nachrichten dann von einem Referenten zusammen zu stellen seien und so an die Provinzial-synode gelangen möchten.

Es kamen ferner auf der Synode die Localvisitationen zur Sprache. Es sind das die Dorfsfahrten, welche wir im Laufe des Winters zum Zweck der Kinderprüfung veranstalten. Seit dem Entstehen der Schulen haben diese Fahrten zum Theil aufgehört oder sich vielmehr in Schulfahrten und Schulprüfungen verwandelt. Da diese Institution theilweise im Verlöschen begriffen ist, liegt es uns Predigern am Herzen uns darüber klar zu werden, ob dieselbe neu belebt werden soll, oder ob dieselbe durch die veränderten Verhältnisse unnöthig geworden ist. Es lagen bereits den Kreissynoden zwei einschlägige Fragen vor: 1) Welche Bedeutung haben die Localvisitationen, seitdem fast in allen Gebieten Dorfschulen eingerichtet sind? und wäre ihre Abschaffung nicht gerade ein Förderungsmittel für diese? und 2) Wie sind die Hausbesuche in der Gemeinde zu halten, damit sie geistliche Frucht schaffen? Die Ansicht der Kreissynode war in dieser Sache nicht übereinstimmend. Theils meinte man, daß die Localvisitationen vollständig durch Schulprüfungen ersetzt und damit nur aus der Rauchstube des Vormüunders in die Schulstube versetzt seien; theils sah man den Hauptsegen gerade darin, daß der Prediger Gelegenheit habe dem Volke nahe zu treten und also einen vertraulichen seelsorgerischen Verkehr zuwege zu bringen. Letztere Ansicht vertrat auch die Arbeit Pastor Minne's aus Hannehl. Seiner Ansicht nach sind die Localvisitationen aus dem Bedürfniß hervorgegangen, der Gemeinde in ihrem häuslichen Leben nach allen Richtungen hin näher zu treten, indem sie dem Pastor Gelegenheit bieten, sich nach den häuslichen Verhältnissen in der Ehe, in der Kindererziehung, im Verhalten der Dienstboten u. s. w. zu erkundigen. Sie sind daher zu scheiden von den Kinderprüfungen, die füglich nach Einführung der Dorfschulen in dieselbe zu verlegen sind, während die Localvisitationen ihrer ursprünglichen Idee gemäß zu restituiren wären. Sie müssen mit der Erklärung einer Bibelstelle beginnen, an welche sich eine Ansprache anschließt, welche speciell vorliegende Gemeindezustände bespricht. Hieran schließt sich die Prüfung der versammelten Jugend, Gespräch mit den Eltern und den übrigen Anwesenden, je nach Be-

dürfniß, Ertheilung des Abendmahls an die Kranken des Dorfes, Verrichtung von Taufhandlungen und was sonst noch vorliegen sollte, und den Schluß bilden Gesang und Gebet. Sie können demnach als wesentliches Annäherungsmittel zwischen Pastor und Gemeinde nicht wegfallen, sondern sind beizubehalten. Auch weist Ref. darauf hin, daß es zu diesem Zwecke vielleicht heilsam sei, dieselben nicht, wie bisher, in einige Wochen der Wintermonate zusammen zu drängen, sondern sie auf das ganze Jahr zu vertheilen. In der Diskussion traten beide bisher dargelegten Anschauungen der Sache hervor, ohne daß es zu einem klaren und bestimmten Abschluß gekommen wäre. Im Allgemeinen überwog aber wohl die Ansicht, der zu Folge die Localvisitationen dem Ziel entgegen zu führen seien, daß durch sie sich das Vertrauensverhältniß zwischen Pastor und Gemeinde fester knüpfe.

Es folgte nun die Besprechung der Schulsache. Wie schon aus den zuletzt angeführten Verhandlungen sich ergab, hat die Schule bei uns erfreuliche Fortschritte gemacht. Das bestätigte denn auch der Schulbericht des Herrn Gen.-Superintendenten. Ungeachtet mancher lähmenden Einflüsse, als Hunger, Krankheit, Auswanderungsflieber und des noch immer nicht überwundenen Widerstandes der Gemeinden, sei das Schulwesen nicht zurückgegangen, sondern habe unter viel Arbeit und Kampf sogar manchen Schritt vorwärts gethan. Sehr dankenswerth sei die Unterstützung des Nothstands-Comité's gewesen, durch die auch den bedürftigen Kindern der Schulbesuch ermöglicht worden sei. Die Unterrichtsgegenstände hätten sich vermehrt. Außer Lesen, Schreiben, Rechnen, Katechismus, biblischer Geschichte und Gesang, werde in manchen Schulen auch im Deutschen und Russischen, in der Geographie und Geschichte unterrichtet; fast überall werde 4-stimmiger Gesang gepflegt; die Zahl der Schulen sei bis auf 400 — 6 Eintagschulen mitgerechnet — gestiegen. Leider sei das Verhältniß der gut situirten Schulen zu den unzureichend situirten ein sehr ungünstiges. Als Minimalnorm einer hinreichend dotirten Stelle 80 Abl. S.-M. angenommen, stelle sich heraus, daß

von 394 Schulen 184 hinreichend dotirt seien. Der Zustand der Schulgebäude sei im ganzen ein befriedigender zu nennen. Es seien von den 394 Schulhäusern 327 als in gutem Zustande befindlich zu bezeichnen, also 67 schlecht. Weniger befriedigend stehe es mit den Schulmeistern selbst. Nach den Berichten seien 299 von ihnen brauchbar, also 101 eigentlich nur geduldet, was zum Theil gewiß in der schlechten Befoldung seinen Grund habe. Einen Einblick in den allgemeinen Bildungsstand des Volkes gebe folgende Zahlenzusammenstellung: von 52,451 Kindern besuchen die Schule 24,704, lesen fließend 23,884, mit Verständniß 11,085, kennen den Katechismus 29,911, mit Verständniß 10,210. Zum Schluß seines Berichtes empfahl der Herr Gen.-Sup. noch folgende 5 Punkte, die er den Berichten entnommen, unserer Beachtung:

1) Die von mehreren Seiten ausgesprochene Erfahrung, daß die Vereinigung der Funktion eines Gemeinde- und Magazin-Schreibers mit der eines Schulmeisters durchaus von großem Nachtheil für die Schule sei;

2) Die von einigen Amtsbrüdern gemachte Erfahrung, daß sich das Institut der Schulkältesten als von großem Segen erwiesen habe;

3) Die Meinung des Pastor Rinne von Hannehl, daß unsere Schulen zum wohlgeordneten Fortgange und Bestande der Revision und Controle einer uns leider fehlenden Schulbehörde, wie sie Livland in seiner Kreis- Land-Schulbehörde habe, bedürfe;

4) Den Vorschlag von Pastor Eberhard, es möge eine Verordnung erlassen werden, daß kein Schulmeister in einer andern Gemeinde angestellt werden dürfe, bevor er ein Zeugniß über seine Entlassung von seiner frühern Amtsstellung beigebracht habe.

Daran schloß sich dann die Diskussion über diese Punkte. Betreffend die Vereinigung des Schulmeister-Amtes mit dem Posten eines Gemeinde-Schreibers erkannte die Synode den Nachtheil an, der dabei für die Schul erwachsen könne, beschloß aber, einstweilen diesen Zustand noch zu tragen, weil die materielle Noth es gegenwärtig den Bauergemein-

den oft unmöglich mache, sich zuverlässige Schreiber neben den Schulmeistern anzustellen. Es müsse sich die Scheidung dieser Aemter selbst Bahn brechen. Einstweilen aber sei das Verhältniß zwischen beiden zu regeln und zu überwachen. Ad. 2 wurde die Einführung besonderer Schulältesten in allen Kirchspielen empfohlen. Ad. 3 ersuchte die Synode den Präses in der Ober-Schulcommission folgende Anträge zu stellen: 1) die Ober-Schulcommission möge die Verordnung treffen, daß der Kreis-Schulrath in Verbindung mit einem zu ernennenden geistlichen Kreis-Land-Schulrevidenten regelmäßige Schulrevisionsfahrten in seinem Kreise abhalte; 2) die Oberschulcommission möge jeden Monat in Reval eine Dujour-Sitzung abhalten. Ad. 4 endlich ward beschlossen, daß forthin kein Schulmeister angestellt werden solle, bevor er über die Entlassung aus seiner frühern Stelle ein Zeugniß beigebracht habe. Endlich übernahm auf Wunsch der Synode Pastor Eberhard die Ausarbeitung einer ehstnischen Bibel, die mehr Beispiele für's Syllabiren und einen größern Lehrstoff als die vorhandene Bibel enthalte. Desgleichen erklärte Referent sich bereit, im Auftrage der Synode die Krümmerschen Rechentafeln in's Ehstnische zu übersetzen.

An der Vermehrung der pastoralen Arbeitskräfte hat nach wie vor unsere Pfarrvermehrungs-Kasse still fortgearbeitet. Nachdem im vorvorigen Jahre bereits zwei neue Pfarren creirt worden waren, hat die Kasse allerdings in diesem Jahre keine neue Pfarre in's Leben rufen können, doch wird der Theilung der Pfarre Hannehl - Werpel vorgearbeitet. Da Seitens einiger Kirchspiele nur sehr geringe Beiträge eingegangen waren, so wurde auch diese Angelegenheit den Besprechungen der Kreisynoden empfohlen.

Ueber die Missionsache berichtete wie gewöhnlich Pastor Hasselblatt. Die Beiträge für die Leipziger Mission haben leider abgenommen, was wohl dem Nothstande zuzuschreiben ist. Sie betragen 780 Rbl. gegen 881 Rbl. des vorigen Jahres. Eine Belebung des Missionsinteresses in unsern Gemeinden ist wohl sehr nothwendig und haben wir auch darüber angelegentlich berathen.

Schon den Kreisynoden lag die Frage vor, „ob sich bei uns nicht auch Missions- und Bibelfeste in größerem Maßstabe zu Stande bringen ließen.“ Man kam dahin überein, im nächsten Jahre einen solchen Versuch zu machen und zwar erklärte sich Pastor Hasselblatt zu demselben bereit. Pastor Tiefenhausen konnte über ein solches Fest in der deutschen Gemeinde zu Weissenstein berichten, welches die lebhafteste Theilnahme in der Gemeinde gefunden hatte. Freilich waren hier auch mehrere besondere Umstände hinzugekommen, um das Interesse zu erhöhen, ein Mal die Anwesenheit eines Baseler Söglings, der ein geborener Weissensteiner, die Seinigen vor seiner Abfendung nach Indien besuchte: der Sohn des Dr. Hesse; dann die Taufe einer jungen Südin. Zur Einführung in die Mission und damit zur Belebung des Interesses für dieselbe unter unserm Landvolke wird gewiß sehr viel die Uebertragung der Werdauer Blätter in's Ehestnische beitragen, von der die ersten Nummern erschienen sind.

Ueber die Arbeit unter Israel mußte leider berichtet werden, daß Adler in Hauske nicht zu halten sei und versetzt werden müsse; über das „wohin“ war noch nichts gewisses bekannt. Jetzt ist entschieden, daß er unter die Leitung des Judenmissionars Hestler gestellt worden ist.

Zum Abschluß wurden in diesem Jahre endlich die Verhandlungen über die Redaction des ehestnischen Gesangbuches gebracht. Es lag das neue von Pastor Maurach mit Zuziehung der dazu erwählten Commission redigirte Gesangbuch vor. Die Synode hatte sich demnach zu entscheiden, ob sie ihren Beschluß vom Jahre 1867 aufrecht erhalten wolle oder nicht. Dieser lautete: „es solle die alte Numeration der Lieder bleiben, ein Anhang von sachgemäß geordneten neuen Liedern hinzugefügt und mit dem Drucke behufs nochmaliger gründlicher Revision derselben nicht geeilt werden.“ Das neue Gesangbuch nun ist ein sachlich geordnetes, also mit ganz anderer Numeration als das alte. Pastor Malm machte in dieser Angelegenheit den Vorschlag, daß die Synode, wie die Sache nun einmal stände, den Beschluß von 1867 fallen lassen möchte und sich ent-

weder für Annahme des neuen oder den Abdruck des alten ohne Anhang entscheide. Nach längerer Discussion wurde der erste dieser Vorschläge angenommen. Weil aber die Majorität für Beibehaltung des neuen Gesangbuches nur eine geringe war, proponirte Präses synodi, die Pastoren möchten innerhalb dreier Monate die Brauchbarkeit des neuen Gesangbuches prüfen und wer von ihnen alsdann es auch für nöthig erachtete, das numerirte alte Gesangbuch drucken zu lassen, möchte solches alsdann dem Präses mittheilen. Dieser Vorschlag wurde angenommen.

Wenden wir uns nun zu den mehr wissenschaftlich-praktischen Arbeiten der Synode. Bereits auf der Synode von 1867 hatte Pastor Eberhard eine Veränderung des Confirmations-Formulars beantragt, weil unsere Agende dieser Handlung eine Bedeutung beilege, welche sie nicht hat, und die nicht nur zu einer falschen Auffassung der Confirmationshandlung, sondern auch der Taufe führe. So sei schon der im Formular empfohlene Segensspruch: „nehmet hin den heiligen Geist zc.“ bedenklich, da er zu dem Wahne verleite, als sei der heilige Geist den Kindern in der Taufe noch gar nicht ertheilt worden und müsse jetzt erst ihnen gegeben werden. Daraus verwerflich aber sei die in dem Formular ausgesprochene Erklärung: „ich nehme euch an zur Gemeinschaft Gottes“, wodurch die Confirmation ganz an die Stelle der Taufe gesetzt werde und diese völlig bedeutungslos erscheine. Ebenso sei auch in dem über den Confirmanden gesprochenen Gebet der Passus: „errette sie aus der Gewalt der Finsterniß und verseze sie in das Reich deines lieben Sohnes“ irreleitend, da ja dieses wiederum in der Taufe geschehen ist. Die Synode erwählte jetzt ein Comité zur Ausarbeitung eines neuen Confirmations-Formulars, das dann den Kreisynodalen zur Begutachtung anzustellen sei. Die Pastoren Eberhard, Knüpfner und Stadelberg wurden zu Gliedern dieses Comité's ernannt.

Präses synodi verlas eine Arbeit über die Ehescheidungspraxis: „Grundsätze der evangelischen Kirche Deutschlands über Ehescheidung im ersten Jahrhundert nach der Reformation.“ Dieselben

sind im Reformations-Jahrhundert, also bis gegen Anfang des 30-jährigen Krieges folgende gewesen: 1) als Scheidungsgründe gelten: Ehebruch, böswillige Verlassung und Quasidesertion, als Verweigerung des Debitum, indem solche gegen das specifische Wesen der Ehe, die *una caro*, gerichtet angesehen werden. 2) Unglück, Krankheit, auch selbstzugezogenen Infamie und Exil geben keinen Scheidungsgrund ab. Verbrechen gegen den Gatten, durch Sävitien und Infidien verübt, gilt noch nicht als Ursache des Scheidens. Doch ist diese Ansicht nicht allgemein, und die gegentheilige hat ihre starke Vertretung. Von Sterilität, bloßer Uneinigkeit und Abneigung durfte gar nicht die Rede sein. 3) Die Scheidung von Tisch und Bett wurde, als den Grundsätzen der Reformation widerstrebend, nur als ein Nothbefehl für eine Zeit lang angesehen, und nach fruchtlos verstrichener Toleramuszeit tritt bei Sävitien und Infidien gänzliche Scheidung ein. 4) Dem unschuldigen Theil ist das Eingehen einer neuen Ehe nicht verwehrt, dem schuldigen wird aus Rücksichten der Humanität, um größeres Uebel zu verhüten, das Eingehen einer neuen Ehe gestattet, indem man dem Aergerniß durch Verbannung zu steuern sucht und den Ansprüchen der Zucht durch Forderung einer bußfertigen Gesinnung gerecht zu werden sucht. Die Synode hat, daß dieser Vortrag dem Synodal-Protokoll beigelegt werden möchte, was Präses synodi auch zusagte.

Eine Discussion über die Principien des Kirchenjahres mit seinen Festen und insbesondere über die Einführung liturgischer Gottesdienste veranlaßte den Antrag des Pastor Waltherr, den er auf Bitte des Herrn Professor Harnack that, daß die Synode sich darüber äußern möge, ob die Vorschläge desselben zur Einrichtung von liturgischen Gottesdiensten, wie sie in der Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche erschienen sind, die Zustimmung der Synode finden? Es handelte sich hauptsächlich um die Beantwortung dreier Fragen: 1) ob die Synode der von Prof. Harnack entwickelten Grundidee des christlichen Kirchenjahres beipflichte? 2) ob es wünschenswerth sei, derartige liturgische Gottesdienste, wie sie sich in den von Pastor Maurach

vorgeschlagenen Formularen finden, einzuführen? 3) ob die Synode sich zu den von Prof. Harnack namhaft gemachten Festen bekenne? Ad. 1 erklärten die Synodalen, daß sie als Synode kein Votum darüber abgeben könnten. In Beziehung auf den zweiten Punkt verlas zunächst Pastor L. Hörschelmann zu St. Martens eine Arbeit worin er sich gegen die Einführung solcher Gottesdienste aussprach. Einmal werde durch solche gefühlserregende Feierlichkeiten die Erkenntniß der Wahrheit und das geistliche Leben durchaus nicht gefördert, weil die Aufmerksamkeit zu sehr vom Worte ab auf andere scheinbare Dinge geleitet werde. Dann gewinne das Volk an dergleichen gefühlserregenden Gottesdiensten Geschmack und möge nicht mehr die Verkündigung des einfachen Wortes. Der natürliche Mensch sei für nichts empfänglicher als für Gefühlserregungen. Wir aber dürften dem nicht Vorschub leisten. Die Synode konnte nun allerdings dieser Ansicht nicht beistimmen. Es sei den liturgischen Gottesdiensten ein ungerechter Vorwurf gemacht, wenn man behaupte, daß durch sie die Aufmerksamkeit vom Worte abgelenkt werde. Gerade die Verlesung der Schriftabschnitte sei ja mit ein Hauptbestandtheil dieser Gottesdienste. Sie sollen ja gerade das objective Gotteswort aus der Schrift und das gläubige Bekenntniß zu demselben aus den Liedern der Kirche mehr reden lassen und also die Gemeinde ausführlicher und tiefer in die ganze Schriftverkündigung über die betreffenden Heilthatsachen einführen, als die Perikopen es thun. Punkt 2 und 3 ward den Kreisynoden zur Berathung überwiesen. Auch theilte Präses synodi mit, daß Herr Prof. Harnack an einem Agendebuche arbeite. Die Synode war über diese Mittheilung sehr erfreut und sprach den Wunsch nach baldiger Vollendung dieser Arbeit aus, da ein dringendes Bedürfniß nach vollständigeren Formularen vorhanden sei, als in unserer Agende sich befinden.

Weitere Arbeiten mehr wissenschaftlichen Inhalts trugen vor: Pastor Eberhard über die zweite Synodalfrage: „Wie stimmt Jacobus mit Paulus in Betreff der Rechtfertigungslehre?“; Pastor Rinne zu Noick über die Frage: „Sieht es Anzeichen, und welche sind

diese, die darauf hinzudeuten scheinen, daß unsere Kirche aufhören werde, eine evangelisch-lutherische zu sein? Referent über die Frage: Können unsere lutherischen Landeskirchen sich in Wahrheit dessen rühmen, daß sie schriftgemäß sind?

Die beiden Aussprüche, deren Ausgleichung sich die erstgenannte Arbeit zum Gegenstand gesetzt hatte sind die bekannten des Paulus Röm. 3, 28: „So halten wir es nun, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben“ und des Jacobus 2, 24: „So sehet ihr nun, daß der Mensch gerecht wird durch die Werke, nicht durch den Glauben allein.“ Die Ausgleichung dieser beiden, einander scheinbar ausschließenden Sprüche liegt nach Ansicht des Verfassers nicht bloß darin, daß Paulus Werke des Gesetzes, Jacobus dagegen Werke des Glaubens im Auge hat, sondern vornehmlich in der verschiedenen Bedeutung des Wortes „gerecht werden.“ Bei Paulus bezeichnet es die Lossprechung von der Schuld und die Aufnahme in das Gnadenverhältniß. Das kann nur auf dem Grunde des Verdienstes Christi geschehen, welches der Glaube zuversichtlich ergreift und sich aneignet. Diese Rechtfertigung ist so wenig durch Werke bedingt, daß sie vielmehr erst die guten Werke bedingt und ermöglicht. Das „gerecht werden“ bei Jacobus dagegen ist umfassender, es setzt die Rechtfertigung im Sinne des Paulus voraus und bezeichnet die schließliche Gerechtsprechung des in das Kindschftsverhältniß Aufgenommenen im Gerichte Gottes. Hier kommen die Werke als Früchte des lebendigen Glaubens nothwendig in Betracht, indem ohne dieselben der Christ nicht Gott wohlgefallen, noch im Gerichte Gottes bestehen kann, wie das nicht bloß Jacobus sondern auch Paulus (Röm. 2, 6—8; 2. Cor. 5, 10 u. s. w.) ja der Herr Christus (Matth. 5, 7—9; 7, 19—21; 25, 34—46; Ev. Joh. 15, 2) bezeugen. — Pastor Rinne entwickelte in seiner Arbeit, daß die beiden Begriffe „evangelisch“ und „lutherisch“ untrennbar seien, darum werde die Kirche so lange sie eine lutherische sei auch immer eine evangelische sein. Wenn nun auch in der Zeitströmung reichliche Anzeichen vorhanden seien für die Möglichkeit, daß unsere

Kirche aufhöre eine lutherische zu sein, welche allerdings zu Befürchtungen ernster Art berechtigten, so wisse der Glaube doch, daß die Kirche des Evangeliums auf dem Felsen stehe, der bleiben wird in Ewigkeit. — In der letztgenannten Arbeit endlich entwickelte Referent auf Grund von 1. Cor. 5 die Ansicht, daß unsre lutherischen Landeskirchen im Hinblick auf ihr Buchtverfahren keineswegs sich dessen rühmen können, schriftgemäß zu sein. 1. Cor. 5 stelle der Apostel an die Gemeinde die Forderung, daß sie die groben, unbußfertigen Sünder aus ihrer Mitte thun solle. Er bezeichne dort alle solche grobe, unbußfertige Sünder (B. 11 nennt ausdrücklich: Hurer, Geizige, Abgöttische, Lasterer, Trunkenbolde und Räuber) als den alten Sauerteig, von dem schon ein wenig die ganze Gemeinde Gottes, welche ein ungesäuertes und geheiligter Teig sei, versäuere, wenn er in ihr geduldet und nicht hinausgethan werde. Klar und bestimmt laute die Forderung des Herrn durch den Mund seines Apostels an seine Gemeinde und ebenso klar und offenbar sei, daß unsere lutherischen Landeskirchen dieser Forderung nicht nachkommen. Nun aber drohe der Herr in den Sendschreiben der Offenbarung Johannis an die Gemeinen zu Pergamus, Thyatira und Laodicea diesen Gemeinen eben um dessen willen, daß sie unter sich dulden, die da Gözenopfer essen und Hurerei treiben, er werde kommen und mit ihnen kriegen, ja sie aus seinem Munde ausspeien, so sie nicht Buße thun und von ihrem lauen Wesen lassen würden. Somit sei also dieser Ausschluß der offenbaren, unbußfertigen Sünder eine Lebensfrage für die christliche Kirche. Werde sie das nicht thun, so werde der Herr kommen und seinen Leuchter in ihrer Mitte umstoßen. Damit sei keineswegs gelehrt, daß die Kirche aus lauter Heiligen, Sündlosen bestehen müsse. Das Gleichniß vom Unkraut unter dem Weizen lehre klar, daß allezeit Kinder der Bosheit unter den Kindern des Reichs in der Gemeinde Jesu Christi sein werden, bis der Herr selbst am Ende der Welt seine Gemeinde sichtet. Aber solches gelte nur von denen, deren Sünden nicht offen daliegen. Von diesen dagegen fordere das Wort Gottes, daß sie aus der Gemeinde gethan werden sollen,

so sie nicht Buße thun. Sei uns nun aber klar, daß der gegenwärtige, zuchtlose Zustand unserer Landeskirchen wider das Wort Gottes sei, so müßten die Gläubigen in den Landeskirchen und vor allem wir Pastoren mit allen Kräften darnach ringen, daß wir in unsere lutherischen Kirchen wieder die apostolische Kirchenzucht einführen. Dazu hätten wir zunächst mit aller Treue den Rest von Kirchenzucht zu gebrauchen, welcher uns noch im Kirchengesetze gelassen sei, daß wir den groben, unbussfertigen Sündern das Abendmahl verweigern. Aber damit würden wir den Anforderungen des Wortes Gottes keineswegs gerecht werden. Dieses verlange vollkommenen Ausschluß aus dem Verbande der christlichen Gemeinde, also daß Jedermann wisse, der Ausgeschlossene sei kein Glied der christlichen Gemeinde mehr. Auch das zu erlangen müsse unser nachdrückliches, ernstes Bestreben sein; denn nur, wenn die apostolische Kirchenzucht in ihrem ganzen Umfange in unseren Gemeinden wiederum zu Recht bestände, wären wir wirklich schriftgemäß. Gelänge den Gläubigen solches in der Landeskirche nicht, so könnten sie schließlich genöthigt sein, aus dieser zu scheiden. Lieber Secte mit Kirchenzucht als Landeskirche ohne solche; denn der zuchtlose Zustand der letzteren sei ganz entschieden schriftwidrig. — Gegen diese letzten Sätze nun erklärte sich der größte Theil der Synodalen. Die Kirche dürfe nicht eigenwillig eine Trennung vom Staate herbeiführen, vielmehr müsse sie geduldig ausharren, bis der Herr selbst die Bande löse, die sie zwar als eine schwere Last fühle, die sie aber doch als einen unter göttlicher Zulassung, stehenden Nothstand tragen müsse. Dem gegenüber konnte Referent nur wiederholen, daß ihm 1. Cor. 5 dem entschieden zu widersprechen scheine. Darnach hätten wir den gegenwärtigen zuchtlosen Zustand keineswegs als einen gottgewollten Noth- und Kreuzesstand zu tragen. Es sei das vielmehr eine sündhafte Glaubenschwäche und Mangel heiligen Ernstes, den der Herr wohl eine Zeit lang tragen möge, um dessentwillen er die Landeskirchen aber zuletzt an die Welt dahingeben werde, wenn sie nicht Buße thun und sich von solch lauem Wesen aufraffen werden.

Damit hätten wir alle irgend bedeutenderen Verhandlungen der Synode wiedergegeben. Schließlich sei dann nach der Veränderungen im Personalstande unseres Ministeriums gedacht. Zwei Amtsbrüder sind im Laufe des verflossenen Jahres durch den Tod abgerufen worden: Consistorialrath Propst Gebhardt und Pastor Bodeck aus Nissi, beide hochbetagt. Pastor Petersen aus Worms war einem Rufe aus Wannsbeck in Schleswig an die dortige Gemeinde gefolgt und Pastor Danielson von St. Johannis in Harrien hatte selbst um seine Entlassung gebeten. Als erfreuliche Beweise für die rege Theilnahme der Gemeinden, an dem Aufbau der Kirche konnte Präses synodi den Thurnbau zu Goldenbeck und St. Petri, die Orgelbauten zu St. Catharinen, Kusal, Halljal und Hannehl anführen. Zum Schluß rief unser verehrter Präses uns das Wort des Herrn zu: „Ihr seid das Licht der Welt. Es mag die Stadt, die auf einem Berge liegt, nicht verborgen sein. Man zündet auch nicht ein Licht an und setzt es unter einen Scheffel, sondern auf einen Leuchter, so leuchtet es denen allen, die im Hause sind. Also laffet euer Licht leuchten vor den Leuten, daß sie eure guten Werke sehen und euern Vater im Himmel preisen.“ Das Wort gelte zwar allen Gläubigen, finde aber doch seine besondere Anwendung auf die Pastoren. Jedes Pfarrhaus solle eine solche Stadt auf dem Berge sein, da der Herr Jesus wohne. Und es ergehe nun an uns die Mahnung, das Licht nicht unter den Scheffel der Trägheit, der Selbstsucht, der Rechtgläubigkeit ohne rechte Gläubigkeit zu stellen. Damit wir recht leuchteten, müßten wir uns täglich von der Herrlichkeit des Herrn durch sein Wort erleuchten lassen; dazu sei vor allem Bersenkung in das Wort, sowohl durch exegetische Studien, als durch anhaltendes Gebet nothwendig.

IV.

Ueber eine Aufgabe des Religionsunterrichts in der Gegenwart.

Öeffentliche Vorträge, gehalten von
Prof. v. Engelhardt.

Alle Wissenschaft arbeitet für das Leben, für die Gegenwart. Mögen wir die ewigen Geseze der Natur und ihre Wandlungen zu erkennen oder die Geschichte der Menschheit in ihrem Verlauf und in ihrem Zusammenhange zu begreifen suchen; mögen wir darnach trachten, mit unserer Erkenntniß das Wesen des menschlichen Geistes zu erforschen oder in die Tiefen der Gottheit einzudringen: immer haben wir das Eine Ziel vor Augen, Wissende zu werden, um als die Wissenden zu leben und so das große Werk, das der Menschheit befohlen ist, an unserem Theil in der Gegenwart zu fördern.

Nachzuweisen, wo die Gegenwart und das Leben zur Lösung ihrer Aufgaben der Wissenschaft bedürfen, oder in welcher Weise Resultate der Forschung im Leben und für die Arbeit der Gegenwart verwerthet werden können, ist die Aufgabe der populär-wissenschaftlichen Vorträge, wie sie ein Bedürfniß der Zeit geworden sind.

Die Erörterung des Thema's, das ich mir gewählt, die Beantwortung der Frage, welche Aufgabe dem Religionsunterricht in der Gegenwart insbesondere gestellt ist, wird diesen engen Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Leben deutlich hervortreten und demgemäß erkennen lassen, an wie vielen Punkten auch das religiöse Leben der gelehrten Forschung und der methodischen wissenschaftlichen Arbeit bedarf.

Es ist nicht meine Absicht, die Art und Weise, in der unter uns der Religionsunterricht erteilt wird, zu kritisiren und der herrschenden Methode eine andere gegenüber zu stellen. Was sich unter uns in dieser Beziehung eingebürgert hat, ist die Frucht einer Jahrhunderte langen Erfahrung; und Reformvorschläge, wenn sie beabsichtigt wären, müßten sich mit der Geschichte des Religionsunterrichts auseinandersetzen und aus derselben ihre Berechtigung nachweisen.

Was da ist, soll nicht angetastet werden; nur soll einiges hinzukommen: eben das, was die Zeit fordert und, meiner Meinung nach, unabweislich denen zur Pflicht macht, welchen die Aufgabe gestellt ist, die christliche Wahrheit lehrend zu überliefern.

Was ich hervorhebe soll nicht zu den frommen Wünschen gehören, die man ausspricht, aber auf deren Erfüllung man von vornherein Verzicht leistet: Es ist etwas ebenso Erreichbares wie Unabweisliches. Zur Arbeit in einer bestimmten Richtung will ich aufrufen und anregen. Alle die am Religionsunterricht theilhaftig sind, nicht nur Pastoren und Religionslehrer, sondern auch Väter und Mütter, alle erwachsenen Glieder der Familien, ja endlich alle Denkenden und Einflußreichen in der christlichen Gesellschaft wünsche ich davon zu überzeugen, daß die Gegenwart bestimmte Anforderungen an die Behandlung des christlichen Lehrstoffes stellt. Und was meiner Ansicht nach geschehen muß, um diesen Anforderungen zu genügen, wünsche ich öffentlich auszusprechen und der Kritik zugänglich zu machen.

Mit einer Charakteristik der Gegenwart werde ich zu beginnen und die Stellung unserer Zeit zu den religiös-sittlichen Fragen und insbesondere zur christlichen Lehre ins Auge zu fassen haben. Und da es sich um Aufgaben des Religionsunterrichts handelt, wird die Aufmerksamkeit insbesondere auf des Verhalten der Jugend unserer Zeit zum Christenthum zu richten sein.

Es läßt sich, ohne dem Vorwurf zu verfallen, daß man in unerlaubter Weise generalisire, behaupten, daß die Gegenwart, so weit sie den christlichen Namen trägt, zwar eine unendliche Mannigfaltigkeit religiöser und irreligiöser, christlicher und dem Christenthum feind-

licher Richtungen aufweise, aber im Gewirr der Meinungen und in der Mannigfaltigkeit der Standpunkte zwei Hauptrichtungen unterscheiden lasse: eine positiv gläubige und eine im weitesten Sinne des Wortes rationalistische. Zu welcher Richtung die eine oder andere Denkweise gehöre, oder welcher von beiden gar die einzelnen Personen huldigen, darüber läßt sich streiten; aber daß begrifflich und sachlich jener Unterschied gemacht werden könne und müsse, wird kaum irgendwo ernstlich bezweifelt werden. Ueber die Ursachen dieser Differenz kann man verschiedener Meinung sein, aber daß sie zur Zeit besteht, ist, wie mir scheint, ohne Weiteres klar.

Ich rechne zu der positiv-gläubigen Richtung diejenigen, welche an die Offenbarung Gottes zum Heil der Welt und an wunderbare Offenbarungs- und Heilsthaten Gottes, wie sie von der heil. Schrift des Alten und Neuen Testaments bezeugt sind, glauben und auf Grund dieses Zeugnisses als eines gottgewirkten der Ueberzeugung leben, daß das Heil der Welt durch die Menschwerdung Gottes in Christo, durch seinen Tod und seine Auferstehung begründet und in der durch Ausgießung des göttlichen Geistes gestifteten Kirche fort und fort durch den Geist Gottes der Menschheit zugetheilt wird, so daß durch Wort und Sacramente Glauben gewirkt und Menschen durch den Glauben in eine wirkliche Gemeinschaft mit Gott versetzt werden, die ihnen die Bürgschaft ihrer Rettung aus Schuld und Sünde, aus Tod und Verdammniß gewährt, und sie der Kraft theilhaft macht, wider die Sünde zu kämpfen und in täglicher Heiligung den Bau des Gottes-Reiches zu fördern, dessen Aufrichtung und Vollendung sie als das Ende aller Offenbarungsthaten und Wunderwerke Gottes und als den Abschluß der Weltentwicklung erwarten.

Unter der rationalistischen Richtung im weitesten Sinne des Wortes fasse ich alle religiös-sittlichen Denkweisen, alle Religionen und Lehrsysteme zusammen, die grundsätzlich keine andere Quelle religiös-sittlicher Erkenntniß und religiös-sittlichen Lebens anerkennen als den natürlichen Menscheng Geist und demgemäß den christlichen Glauben im obigen Sinne und namentlich in seinen Aufstellungen über die

Quelle der Wahrheit und des Heils verwerfen, seinen Lehren aber nur so weit Bedeutung und Geltung einräumen, als sie sich mit den Lehren in Einklang setzen lassen, die dem Menschengenuss ihren Ursprung verdanken und sich vor dem Forum „der Vernunft“ rechtfertigen lassen. Unter der rationalistischen Denkweise will ich an dieser Stelle nicht die bestimmte Richtung verstanden wissen, der man in der Geschichte den Namen des Rationalismus zu geben pflegt, sondern jede Denkweise, die das Christenthum wie man sagt vernunftgemäß auffassen will, mag dieselbe in ihren positiven Aufstellungen mehr oder weniger conservativ oder radikal sein, ja selbst zu der Behauptung fortschreiten, daß religiös-sittliche Erkenntniß und ein auf festen Principien ruhendes religiös-sittliches Leben überhaupt unmöglich sei.

Am Anfange unseres Jahrhunderts hatte es den Anschein, als werde der Rationalismus in mannigfacher Schattirung und Abstufung die Alleinherrschaft gewinnen. Doch nahm seit den Zeiten der Napoleonischen Weltherrschaft und während der großen Befreiungskämpfe der christliche Glaube und das religiöse Leben in fast allen Confectionen und kirchlichen Gemeinschaften einen derartigen Aufschwung, daß eine Zeitlang die Redensart vom überwundenen Standpunkte des Rationalismus häufig im Munde gläubiger Christen zu hören war. In Wirklichkeit war lediglich die Alleinherrschaft des Rationalismus gebrochen. Es gab wieder Prediger, die das Wort Gottes nach der Väter Weise verkündeten, Schulen in denen die Jugend im christlichen Glauben unterwiesen wurde, Häuser die von früh auf das Leben im Glauben pfl egten. Es gab wieder eine aus dem Glauben geborne theologische Wissenschaft; der christliche Geist zeigte sich mächtig, das Volksleben zu durchdringen und die Christenheit zu Werken der Liebe und Barmherzigkeit zu entflammen. Dennoch war dem Rationalismus in all' seinen Schattirungen vom nacktesten Pantheismus an bis zum christlich gefärbten Deismus und Moralismus hinauf ein ungeheures Machtgebiet geblieben. Im Kampf gegen den wiedererwachten und vielfach von der Staatsgewalt begünstigten christlichen Positivismus oder gegen Pietismus und Ortho-

dogie, wie man sich bald auszudrücken pflegte, erstarkte der Geist der Kritik und der Verneinung von Tag zu Tage mehr. Hervorragende Persönlichkeiten auf dem Gebiete des politischen, des wissenschaftlichen Lebens und der Literatur scharten sich um die Fahne der Aufklärung. Im Anschluß an die tiefgreifenden politischen und socialen Umwälzungen der letzten Decennien geriethen die Massen des Volks in Bewegung und gravitirten ebenfalls auf Seiten der sogenannten modernen religiösen Ideen. Die öffentliche Meinung begrüßte mit Jubel die Befreiung der Geister vom Joch der kirchlichen Sägung, erklärte sich für den freien und vernünftigen Protestantismus und forderte den Kampf gegen den Glauben als die höchste Aufgabe Aller, die von der Finsterniß zum Licht, von der Knechtschaft zur Freiheit hindurch zu dringen trachteten.

So stehen sich in der Gegenwart zwei Parteien gegenüber, die beide über eine Fülle von Streitmitteln gebieten. Auf allen Gebieten, in allen Sphären des politischen, socialen, wissenschaftlichen Lebens tritt der Gegensatz der Weltanschauung immer deutlicher zu Tage; in allen Staaten und Nationen, in allen Confessionen und kirchlichen Gemeinschaften ist der Kampf entbrannt, bis in die Häuser und Familien, in die Ehen und persönlichen Verhältnisse zieht er sich hinein, die Leidenschaften ruft er wach, die festesten Bande lockert und zerreißt er. Das Christenthum scheint Zwietracht zu säen und das Wort „ich bin nicht gekommen Frieden zu bringen auf Erden, sondern das Schwert“ erfüllt sich vor unsern Augen. Jede Partei hofft auf den endlichen Sieg, jede sucht auf ihre Weise Anhang zu gewinnen; in den einzelnen Personen setzen sich die verschiedenartigsten Anschauungen, Bestandtheile der einen wie der andern Denkweise, fest; das Widersprechendste findet Raum in der Menschenbrust; die Verwirrung wird oft übergroß, Kopf und Herz finden sich nicht mehr zusammen und Unzählige wissen selbst nicht, auf welcher Seite sie stehen.

Dieser Lage der Dinge gegenüber drängt sich durch ihr eigenes Gewicht, wie von dem Gesichtspunkt aus, der unsere Darlegung beherrscht, die Frage auf: auf welcher Seite steht, oder auf welche

Seite neigt die Jugend der Gegenwart, die heranwachsende Generation? Wem die Jugend gehört, dem gehört die Zukunft, wenigstens die nächste. — Es läßt sich nicht läugnen: im Großen und Ganzen genommen stellt sie sich mit Entschiedenheit auf die Seite des Rationalismus. Wo die amtlichen Organe der Kirche auf der Kanzel und im Confirmandenunterricht, wo der überwiegende Theil der Lehrer an den höheren und niederen Schulen und endlich die Eltern, namentlich die Mütter, wo auch der gesellige Umgang völlig dem positiven Christenthum entfremdet ist und demselben zum Theil feindlich und verächtlich gegenüber steht, da kehrt fast unterschiedslos Alles, die weibliche wie die männliche Jugend, und zwar in allen Stufen des Alters und der Bildung dem Christenthum den Rücken; wo Kirche, Schule und Haus im Sinne der Kirche lehrend und erziehend wirken, hält der weibliche Theil der Jugend meist mit Entschiedenheit am Glauben der Kirche fest, unter den Knaben und Jünglingen bleibt ein gewisser Procentsatz dem Glauben der Kirche treu, der größere Theil fällt ab. Und so bedeutsam es ist, daß in diesem Fall der weibliche Theil der Bevölkerung, der einen unberechenbaren Einfluß auf die Gestaltung des religiös sittlichen Lebens der gegenwärtigen wie der zukünftigen Generation ausübt, dem Christenthum zugethan bleibt; so wichtig es ist, daß auch die dem Glauben entfremdete männliche Bevölkerung wenigstens in der Jugend im Glauben lebte: so erschütternd ist doch die Thatsache, daß trotz der christlichen Erziehung, trotz des vorzüglichsten und lebendigsten Religionsunterrichts, trotz einer unleugbaren Ergriffenheit während des Confirmandenunterrichts nur ein verschwindend kleiner Theil der männlichen Jugend den christlichen Glauben aus innerer und freier Ueberzeugung festhält. Schon sehr früh thut sich die Neigung zum Zweifel und zur Bewunderung der rationalistischen Denkweise kund; bald geht dieselbe über in entschiedene Opposition gegen Alles, was christlich und kirchlich heißt, um entweder in Indifferentismus gegen alle religiösen Fragen auszulaufen, oder sich zu pantheistischer und materialistischer Denkweise und bisweilen zu offener Verachtung und Verhöhnung des Glaubens und der christ-

lichen Lehre zu steigern. In den seltensten Fällen ist das bloß ein Durchgangspunkt zu selbständiger und freier Erfassung des überlieferten Christenthums. Die Denkweise, welche in der Zeit der grundlegenden Arbeit die Herrschaft errungen hat, wird meist durch das ganze Mannesalter mit mehr oder weniger Entschiedenheit festgehalten ohne im reiferen Alter die Wiederkehr eines gewissen Wohlwollens gegen die Kirche und der Anerkennung ihres Werths und ihrer Bedeutung für das Volkaleben auszuschließen. Der Unterschied der Begabung, des Berufs, des Standes, der Bildung kommt bei Allem dem kaum in Betracht. Nur die Form, in der sich der Unglaube äußert, ist durch diese Nebenumstände bedingt: in der Hauptsache ist die Entwicklung überall dieselbe.

Diese Thatsache ist es vorzugsweise, welche unsere Aufmerksamkeit in hohem Grade in Anspruch nimmt. Auch unter uns geht die männliche Jugend im Großen und Ganzen diesen Weg. Bei uns, in diesen deutschen und protestantischen Ländern bekennt sich das Lehramt in Kirche und Schule zum größten Theil aus voller Ueberzeugung zum Glauben der Kirche; bei uns herrscht in den Häusern und Familien immer noch Achtung vor dem Christenthum; bei uns ist die öffentliche Meinung von der Ueberzeugung durchdrungen, daß wir mit dem protestantischen Glauben stehen und fallen; bei uns kommt der segensreiche Einfluß der Mütter im Hause und der Frau überhaupt in der Gesellschaft noch meist dem christlichen Glauben und der christlichen Sitte zu Gute — und doch: welches ist das Resultat in Betreff der männlichen Jugend?

Wir haben einen ländesüblichen Maafstab, an dem wir den Stand der Jugend-Bildung, ihres sittlichen Strebens, ihres Denkens und Wollens messen, das sind die Studirenden unserer Landesuniversität. Sie sind nicht die Jugend, aber sie bilden den hervorragendsten Theil derselben. Sie sind unsere Hoffnung, der Gegenstand unserer Sorge. Und dürfen wir auch bei allen Gebrechen unsrer studirenden Jugend, in denen sich die besonderen Sünden und Fehler des baltischen Lebens wieder spiegeln, in vieler Hinsicht auf dieselbe

stolz sein; Eins können wir uns nicht verhehlen: so tüchtig vielfach die wissenschaftlichen Leistungen, so aner kennenswerth der sittliche Ernst, dem positiven Christenthum ist die studirende Jugend zum größten Theil entfremdet. Alle Standpunkte, die innerhalb der rationalistischen Denkweise möglich sind, finden in derselben Vertretung, — der Glaube zählt wenig Anhänger.

Mag man diese Thatsache mit Jubel begrüßen und in dem Abfall vom christlichen Glauben den Beweis der beginnenden Mündigkeit und geistigen Selbständigkeit sehen und in der Bereitschaft der Jugend zum Bruch mit dem Christenthum den Sieg des modernen Zeitgeistes über die Vorurtheile längstvergangener Zeiten zu erkennen meinen; mag man von der Befreiung der Geister, von dem Bruch mit aller Autorität und Sägung wie von dem Morgenroth des beginnenden Tages eine Zeit des Lichts und des Fortschritts zu höherer Sittlichkeit erwarten; oder mag man den Schmerz der Kirche über den Verlust ihrer Kinder theilen und in dem Abfall vom christlichen Glauben den Abfall von Gott und vom Heil der Menschheit beweinen und in demselben das untrügliche Symptom des beginnenden religiösen und sittlichen Ruins zu erblicken glauben: in jedem Fall scheint es gerathen, es nicht bei den unmittelbaren Empfindungen der Freude und des Schmerzes bewenden zu lassen, sondern den Ursachen einer so tief greifenden und folgenschweren geistigen Bewegung nachzuforschen.

Es wäre in der That die Erklärung sehr einfach, wenn diejenigen Recht hätten, die vom Standpunkt des Glaubens schlechtweg auf die Sündhaftigkeit des natürlichen Menschen zurückgreifen und die Hinneigung der Jugend zum Rationalismus schlechtweg auf den jugendlichen Widerwillen gegen Zucht und Gesetz und auf die ihr so gut wie allen Erwachsenen innewohnende Abneigung gegen die göttliche Wahrheit zurückführen wollen. Die Grundbeschaffenheit der Menschheit und der Jugend ist zu allen Zeiten dieselbe gewesen, aber bei aller natürlichen Abneigung gegen das Wahre, Gute und Göttliche hat es jahrhundertlang keinen Rationalismus im modernen

Sinne gegeben und giebt es bis auf den heutigen Tag ganze Kirchengebiete und zahlreiche Gruppen in jeder Kirche, in denen er keinen Boden findet. Wie die Kirche gegenwärtig mit dem Rationalismus oder mit dem sogenannten Unglauben bei Alt und Jung zu kämpfen hat, so hat sie zu andern Zeiten und noch gegenwärtig in ganzen Kirchengebieten nur gegen rohen Cerimoniendienst, mechanische Frömmigkeit, äußerliche Wertheiligkeit, todten Orthodoxyismus und pharisäischen Hochmuth unter Alt und Jung zu streiten. Die Verfolgungen der Kirche sind auch nicht vom Rationalismus allein, sondern ebenso auch vom religiösen Fanatismus, von den Politikern der Hierarchie und vom Jesuitismus ausgegangen. Und diese Feinde des wahren Christenthums haben zu Zeiten ebenso viel Anklang und Anhang in der Jugend gefunden, als es gegenwärtig mit dem Rationalismus der Fall ist. Ist doch ohne Zweifel auch ein Unterschied zu machen zwischen der natürlichen Neigung der Jugend zum Bösen, wie sie sich in sittlichen Verirrungen aller Art kund thut, und jener Abneigung gegen Wunder und Offenbarung, die oft gerade die ernstesten und strebsamsten unter Männern und Jünglingen in den Abfall vom Christenthum hineinzieht. Kann die Kirche auch die Verwerfung der Heilslehre nur als Verirrung und Schuld auffassen: so wird sie derselben doch nur in rechter Weise entgegentreten können, wenn sie zu erkennen sucht, was eben diese Form der Verirrung hervorgerufen hat und worin das Blendende und Verlockende der rationalistischen Denkweise, d. h. das relativ Berechtigte, das Wahrheitsmoment in ihr besteht. Die Identifizierung des Rationalismus mit der Sünde schlechtweg erklärt nichts.

Noch weit unberechtigter aber ist es, wenn man von der andern Seite das Verhalten der Jugend zur Kirche und zum Christenthum ohne Weiteres aus der Vernünftigkeit der rationalistischen und der Unvernünftigkeit der christlichen Weltanschauung erklären will und es für selbstverständlich hält, daß Knaben, Jünglinge und Männer, welche die Luft des 19. Jahrhunderts athmen, nicht lange über den Weg zweifelhaft sein können, den sie einzuschlagen haben. Diese Erklärung macht alles weitere Nachdenken überflüssig. Denn Ver-

nünftigkeit der rationalistischen Denkweise soll hier so viel bedeuten als die Uebereinstimmung derselben mit den auf der Hand liegenden Wahrheits-Normen des gemeinen oder gesunden Menschenverstandes oder die jedem Menschen einleuchtende Richtigkeit derselben.

Wer den Gegensatz zwischen der gläubigen und der rationalistischen Weltanschauung als Gegensatz von Unvernunft und Vernunft auffaßt, für den ist jede weitere Untersuchung allerdings überflüssig. Aber er muß es sich auch gefallen lassen, daß ihm die Fähigkeit abgesprochen wird, das Leben der Menschheit zu begreifen, für die Stellung des positiven Christenthums in der Entwicklungsgeschichte des Geistes ein Verständniß zu gewinnen und so epochemachende Persönlichkeiten, wie etwa Paulus den Apostel, Luther den Reformator, Calvin, oder Männer wie die großen römischen Päpste und katholischen Theologen, oder wie Pascal, Newton, Kepler u. A. zu würdigen. Das Kommen und Gehen, die Genesis und die Entwicklung geistiger Richtungen und das gesammte Leben umgestaltender Denkweisen ist vor den Augen dieser Weisheit gänzlich verborgen.

Drängt sich denn denen, die so schnell mit dem Urtheil über Wahrheit und Irrthum, Vernunft und Unvernunft fertig sind, nicht die Wahrnehmung auf, daß der vorgebliche Wahrheitsinn der Jugend sich so erstaunlich früh und so außerordentlich kräftig dem Christenthum gegenüber geltend macht, während bei derselben Jugend sich auf andern Gebieten des Denkens und Lebens zu gleicher Zeit von Vernünftigkeit und Aufgeschlossenheit für die Wahrheit kaum die leisesten Spuren nachweisen lassen? Sollte wirklich die Fertigkeit, mit der bereits unreife Schüler, oder gedankenlos dem Genuß hingeebene Menschen, oder die Massen über die Mysterien des Christenthums aburtheilen und den Glauben an Wunder verlachen, als Beweis dafür gelten, daß das Christenthum vor dem Forum der Vernunft seine Rolle ausgespielt habe? —

Wir werden uns nach andern Gründen für den Abfall der Jugend umzusehen haben. Die Erklärung aus der Sünde schlechtweg und aus der Vernunft schlechtweg läßt Alles auf dem alten

Fleck. In beiden liegt ein Stück Wahrheit, aber wie weit — das ist näher darzulegen.

Weder aus der Schlechtigkeit der Jugend noch aus ihrer Vernünftigkeit, sondern eben aus der Jugendlichkeit erklärt sich der Abfall. — Denn es liegt in ihrem Wesen begründet, daß sie sich nicht so entwickelt, wie man sie lehrt, sondern so wie die Welt ist, in der sie lebt. Die wunderbare Empfänglichkeit des Kindes befähigt es, Alles aufzunehmen, was sich in seiner Umgebung lebendig und wirksam erweist. Mit außerordentlichem Scharfsinn fühlt der jugendliche Geist heraus, was in seiner Umgebung die kräftigen, das Leben bestimmenden Potenzen sind. Er läßt sich durch den Schein nicht blenden. Worte und Grundsätze, weise Lehren und fromme Unterweisungen verhalten wirkungslos, wofern sie sich dem Kinde nicht als Lebensmächte erweisen; sofern es nicht den Eindruck empfängt, daß ihnen Kräfte innewohnen, welche die Wirklichkeit beherrschen. Das Kind wendet sich nicht dem zu, was der Vater sagt, sondern dem, dem auch der Vater und die Mutter folgt. Und wie im Hause, so ist es auch im öffentlichen Leben. Die geistige Anlage, die Charakterfärbung des Kindes kommt allerdings neben den Einflüssen der Umgebung und des Lebens auch in Betracht; sie bedingt die Fähigkeit mehr oder weniger Eindrücke aufzunehmen und festzuhalten, von ihr hängt auch die Empfänglichkeit für diese oder jene Art von Eindrücken ab; aber die individuelle Verschiedenheit, die sich so in ein' und derselben Umgebung bildet, ist immer nur innerhalb der Grenzen möglich, welche die Gestalt des Lebens zieht, das auf das Kind einwirkt. — Die Schule ändert an diesem Entwicklungs gange des Kindes so wenig als die Erziehung im engeren Sinne des Wortes. Indem die Schule die vorhandenen geistigen Anlagen entwickelt, ermöglicht sie das Hervortreten der individuellen Begabung und steigert sie die Fähigkeit zur Aufnahme und Verarbeitung der Eindrücke. Andererseits führt sie dem Geiste Stoff zu und mehrt die Zahl der Eindrücke, indem sie das Kind mit einer neuen und die unmittelbare Gegenwart überragenden Welt bekannt macht. Bestimmend auf das

Urtheil und den Willen, auf die Wahl des Lebensweges und auf die Gestalt der Weltanschauung wirkt sie nur ein, so weit es ihr durch die Persönlichkeit der Lehrer, durch den Geist der Schule, durch Behandlung des Stoffs gelingt, die Seele des Kindes mit Lebensmächten in Berührung zu bringen, die sich dem Kinde durch den unmittelbaren Eindruck als solche erweisen. — Ebenfowenig vermag die Strafe oder die beschränkende Erziehung überhaupt daran etwas zu ändern. Die beschränkende Erziehung, wie sie durch moralische Vorhaltung oder mittelst Strafen geübt wird, hat nur eine Wirkung, so weit sie Hand in Hand geht mit der positiven, gebenden und pflegenden Erziehung, d. h. mit derjenigen, welche Lebensmächten den Zugang zur Seele des Kindes bahnt, solchen die im Stande sind, die bösen Mächte, die das Urtheil und den Willen des Kindes beherrschen, zu überwinden. Mit dieser positiven und gebenden Erziehung verbunden wirkt die Strafe und die moralische Vorhaltung segensreich und überwindet die Hindernisse welche sich der Wirksamkeit des Guten und Wahren momentan im Willen des Kindes entgegenstellen.

Erwacht das Bewußtsein und regt sich der Wille zu freier Betätigung, so findet das Kind bereits sein Urtheil, seinen Willen, seinen Geschmack in einer oder der andern, je nach den Umständen in verschiedenen Richtungen bestimmt. Und wenn es diese Richtungen zu bejahen oder zu verneinen, gegen einander abzuwägen beginnt, so steht es bei dieser Kritik und vermeintlich freien Wahl immer wieder unter dem Eindruck von Mächten, die in seiner Umgebung wirksam sind und denen es sich beugt, ohne es zu wissen und zu wollen.

Kurz in dem Verhalten der Jugend spiegelt sich die Zeit, und in demselben tritt das Machtverhältniß zu Tage, in welchem die geistigen und sittlichen Mächte in der Welt, zunächst in der Umgebung des Kindes zu einander stehen. Für den Werth oder Unwerth einer Richtung läßt sich aus dem Verhalten der Jugend nichts entnehmen. Sehr viel dagegen läßt sich aus demselben folgern für die Beschaffenheit der zur Zeit herrschenden Geistes-Strömung.

Auch in der Sympathie der Jugend für den Rationalismus

und in der Abneigung gegen die gläubige Annahme der kirchlichen Dogmen und gegen Wunder und Offenbarung tritt in der Gegenwart, was die Jugend betrifft, nur die Unselbstständigkeit des jugendlichen Urtheilens und Wollens den Zeitmächten gegenüber zu Tage. Die Jugend ist so, weil sie von der Strömung des Zeitgeistes fortgerissen, in den Vorurtheilen der Gegenwart befangen, durch die Machtstellung des Rationalismus in der sie umgebenden Welt überwältigt ist. Daß sie selbst, so weit sie rationalistisch denkt, von der Selbstständigkeit ihres Urtheils und ihrer Entscheidung, von der Unbefangenheit ihres Standpunktes Aufhebens macht, darf uns nicht täuschen. Das gehört zum Charakteristischen der ganzen Richtung, und die Befangenheit derer, die ihr folgen, erweist sich gerade auch darin, daß sie die übliche Redensart von der Unbefangenheit im Munde führen. — In dieser Behauptung liegt keine Herabsetzung der rationalistischen Richtung. Ich nehme keinen Anstand, die Befangenheit im Sinne der kritiklosen und unselbständigen Hingabe an übermächtige Eindrücke ebenso von derjenigen Jugend zu behaupten, die dem Glauben der Kirche treu bleibt. Es ist eben mit der Selbstständigkeit des Urtheils und mit der Freiheit der Entscheidung überhaupt nicht ein so einfaches und leichtes Ding, und der Vorwurf der Unselbstständigkeit und Gebundenheit kann selbst den Mann nur verlegen, wenn er keine Ahnung hat von der Größe der Aufgabe, die hier zu lösen ist, von der ungeheuren Wirkung, welche die uns umgebenden Lebensmächte, ohne daß wir es wissen oder wollen, auf uns ausüben. Der jugendliche Geist meint selbständig geurtheilt zu haben, wenn er des Widerspruchs inne wird, den er in seinem Inneren vorfand und ihn irgendwie beseitigte; er glaubt frei gewählt zu haben und seiner Ueberzeugung gefolgt zu sein, wenn es ihm scheint, als schwanke er nicht mehr nach zwei Seiten, sondern bewege sich in Einer Richtung. Er weiß es noch nicht, daß er eben jetzt vielleicht seine Knechtschaft und seine Unselbstständigkeit aufs Unzweifelhafteste documentirte.

Je mehr wir uns von der Wichtigkeit dieser Anschauung überzeugen haben, desto deutlicher ist Allen, welche durch die gegenwärtig

herrschende Geistesrichtung der männlichen Jugend das Gedeihen der Kirche, die normale Entwicklung der Christenheit, und insbesondere die Geschicke unseres Landes, in jedem Fall zunächst die Zukunft ihrer eigenen Kinder bedroht sehen, und die nach Mitteln fragen, wie dieser Richtung entgegenzutreten sei, der Weg vorgezeichnet.

Sie haben dafür Sorge zu tragen, daß der christliche Glaube sich der Jugend als Lebensmacht erweise und zwar als eine, die mächtiger ist als die Lebensmacht des Nationalismus; oder richtiger: sie haben an ihrem Theil dahin zu arbeiten, daß die Lebensmacht des Christenthums nicht in ihrer vollen Entfaltung durch die Christen selbst gehemmt werde.

Wie soll das geschehen?

Eine Seite nur dieser großen Aufgabe ist es, die ich im Auge habe, wenn ich von dem Religionsunterricht in der Gegenwart reden und zeigen will, wie derselbe Angesichts der herrschenden Zeitströmung und der Hinneigung zum Nationalismus ertheilt werden muß, um das Christenthum allen Mächten der Zeit gegenüber als das mächtigste Lebensprincip, für den Einzelnen wie für die Welt, zu erweisen.

Der Unterricht allein kann die ganze Aufgabe nicht lösen. Das Christenthum besteht nicht in Worten, sondern in Beweissung des Geistes und der Kraft. Aber zu dieser Krafterweisung gehört unzweifelhaft auch der Erweis der Fähigkeit, das Christenthum als Lebensmacht zu begreifen und die Ueberzeugung von seinem absoluten Werth zu rechtfertigen und lehrend Anderen, vorzugsweise der Jugend mitzutheilen. Ich will nur von diesem Beweis des Geistes und der Kraft des Christenthums reden.

Ich habe die Absicht, auseinanderzusetzen, wie diejenigen, welche zum Lehren berufen sind, das Christenthum aufzufassen und darzustellen haben, wenn sie es in der Gegenwart wirksam überliefern wollen. Wie dagegen im einzelnen Falle und auf verschiedenen Stufen des Unterrichts der Lehrstoff überliefert werden soll, das gedenke ich nur anzudeuten, um die Ausführung dem pädagogischen Takte und der erziehenden Weisheit zu überlassen. Der Lehrende muß in allen Fällen mehr wissen, als er sagt.

Es scheint mir, daß an einer Darlegung der Art, wie ich sie beabsichtige, nicht bloß diejenigen ein Interesse haben, die auf Seiten des Glaubens und der Kirche stehen und Alles zu thun bereit sind, was zur Erhaltung und Förderung des Christenthums geschehen kann; sondern ich meine auch denen einen Dienst erweisen zu können, die sich bereits, ganz oder halb, auf die Seite des Nationalismus gestellt haben. Es kann ihnen, wie mir scheint, nicht gleichgiltig sein, zu wissen, mit welchen Mitteln man der Machtwirkung ihrer Lebensanschauung entgentreten will; was man in Anwendung bringen will, um ihren Einfluß auf die Jugend zu paralyßiren und der Denkweise, welche sie für die einzig menschenwürdige und aufgeklärte halten, die Herrschaft streitig zu machen. Es müssen die Eltern, welche rationalistisch denken, wissen, in welchem Sinne ihre Kinder in der Schule und im Confirmandenunterricht unterrichtet und in welche Stellung zum Nationalismus sie gebracht werden sollen. Dem Vater, welcher den Glauben der Kirche offen bekämpft, kann es nicht gleichgiltig sein, wie die Kirche seinem Sohne die Denkweise schildert, die er in ihm zu befestigen sucht.

Eine offene Darlegung des Operationsplans, so zu sagen, kann nur nach allen Seiten hin günstig wirken. Die Kirche hat nichts zu verbergen. Sie kennt die Diplomatie nicht, so lange sie sich nicht mit einem empirisch kirchlichen Institut identificirt. Was sie thut, muß sie vor aller Welt rechtfertigen können. Der Jesuitismus fängt dort an, wo die Kirche aufhört. Er hat nur dort Sinn wo Ueberredung, Verführung, Zwang als Mittel zur Einführung in das Reich Gottes und zur Festhaltung in demselben anerkannt werden. Er ist im Princip dort erstickt, wo der Glaube und damit die freie Ueberzeugung und die Gewissensnöthigung die Gliedschaft an der Kirche, das Christsein bedingen.

Sollen wir das Christenthum im Sinne des Glaubens und der Kirche als Lebensmacht lehrend im Religionsunterricht erweisen, so wird es vor allen Dingen darauf ankommen, sich klar zu machen, wodurch der Nationalismus eine so große Wirkung auf alle und besonders jugendliche Gemüther ausübt.

In erster Stelle operirt er mit gewichtigen Autoritäten; in zweiter mit scheinbar unwiderleglichen Beweismitteln; in dritter durch die anerkennende Stellung, die er gegenüber dem unleugbar Großen und Erhabenen im Christenthum einnimmt.

Was die Autoritäten betrifft, ist darauf zu verweisen, daß der Rationalismus die Denkweise der überwiegenden Mehrzahl in der christlichen Welt, namentlich der Männer ist. So wenig das an sich für die Richtigkeit desselben beweisend ist, so überwältigend ist der Eindruck dieser Thatsache. Man muß sehr gut gerüstet sein, um einer Geistesrichtung, die uns in allen Sphären des Lebens Tag für Tag mit der Präntension entgegentritt, die allgemeine, allein mögliche, die selbstverständliche zu sein, Widerstand leisten zu können. Das Kind athmet überall neben der christlichen rationalistische Luft. Der Rationalismus erscheint als das natürlichste, und dem Knaben, der ihn bei den Männern herrschend findet, als das Männliche, das allein des Mannes Würdige.

Es ist weiter nicht zu übersehen, daß die rationalistische Anschauung der religiösen und sittlichen Fragen mit Bewußtsein als die einzig mögliche von denen festgehalten wird, welche als die Repräsentanten der Bildung gelten. Was nur irgend den Anspruch erhebt, auf der Höhe der Zeit zu stehen, sucht diesen Anspruch durch freisinnige Auffassung und Kritik des Christenthums zu rechtfertigen. Die schöne Literatur, die in der Tagespresse vertretene Intelligenz, die politischen Zeitungen, die populär-wissenschaftlichen Brochüren und öffentlichen Vorträge, die geistreichen Circel, die vornehme Welt, der gebildete Mittelstand, die Vereine zu Bildungszwecken behandeln die positiv gläubige Richtung als etwas Abgethanes und das kirchliche Christenthum als etwas, dem man Achtung und Ehrfurcht nicht versagen dürfe, aber eine Bedeutung als Lebensferment, als Weltmacht und eine alles Uebrige beherrschende Stellung nicht mehr einräumen könne. Vernunft und Natur sind die Gewalten, vor denen Alles im Staube liegt und die Kniee beugt, was auf den Knien „gebildet“ Anspruch macht. Der Rationalismus wird zum Kennzeichen der Bildung,

und daß Bildung Macht sei und mit allen Mitteln erstrebt werden müsse, hört das Kind von Jugend auf und ohne jeden Widerspruch betonen. Soll es dem Beralteten, Abgethanen, Machtlosen huldigen?

Die überwiegende Mehrzahl ferner der Männer, welche die Freiheit und den Fortschritt auf ihre Fahne geschrieben haben und die Freiheit der politischen Entwicklung, die Reform aller socialen Verhältnisse, die Freiheit des Denkens und Forschens, des Glaubens und der Ueberzeugung vertreten, jene Männer, welche einer Richtung huldigen, die eine zauberische Wirkung auf die Massen ausübt und jedes jugendliche Gemüth begeistert und entzündet, fordern die Freiheit von den Banden der Autorität und Ueberlieferung als die Grundbedingung aller übrigen Freiheit und proclamiren fast ausnahmslos die rationalistische Weltanschauung als die allein des freien Menschen würdige. Der Rationalismus erscheint als integrierender Bestandtheil der liberalen und humanen Gesinnung, und unter dem Titel Freiheit zieht er triumphirend ein in die jugendlichen Gemüther.

Noch eine höhere Autorität weiß er für sich geltend zu machen. Die rationalistische Denkweise in allen Schattirungen ist die herrschende unter den Vertretern der Wissenschaft, unter den großen Geistern, zu denen die Menge nicht nur, sondern auch alle Kreise der Gebildeten mit Ehrfurcht hinaufschauen, als zu den Repräsentanten menschlichen Wissens und einer unbestechlichen Kritik. Was diese Heroen der Arbeit und Forschung verwerfen, ist doch sicher verwerflich; lebensfähig ist nur, was sie als solches anerkennen. — Der Glaube erscheint auch wissenschaftlich gerichtet; der Rationalismus des wissenschaftlich gebildeten Geistes allein würdig.

Und weiter. Nicht nur die Autorität der öffentlichen Meinung, der Zeitbildung, der Liberalen und der Vertreter der Wissenschaft hat er für sich. Ist es nicht entscheidend, daß auch der größere Theil der wissenschaftlich hervorragenden Theologen und der Männer, die sich berufsmäßig, sei es als Philosophen oder Historiker mit christlichen Stoffen eingehend und wissenschaftlich beschäftigen, die Männer, die genau wissen, wie die Sachen stehen, es offen aussprechen, daß eine wissenschaftliche Kritik, eine freie und voraussetzungslose Erforschung der

christlichen Glaubenswahrheit es unzweifelhaft klar mache, daß der Glaube der Kirche auf unbewiesenen Voraussetzungen ruhe, daß von einer bindenden Autorität der Bibel nicht die Rede sein könne und daß das Christenthum eben nichts sei, als Eine Religion unter vielen, so menschlich und natürlich in seinem Ursprunge, so voll Irrthümer und Erdichtungen wie alle anderen, und daß nur bewußte Heuchelei und Verlogenheit oder doch ein völlig unwissenschaftliches und natrliches Forschen sich den Resultaten der modernen Theologie verschließen könne. Wenn die Gemeinde nur wüßte, was die theologische Wissenschaft weiß, — so wäre es aus mit den Pastoren und allem veralteten Wesen in der Kirche. Die Geheimthuerei der sog. Frommen verberge nur mühsam den allgemeinen Banquerott. Er müsse zu Tage kommen. — Mit einem Wort — der Glaube erscheint auch theologisch gerichtet.

Aber mit Autoritäten allein ist es nicht gethan. Der Rationalismus wirkt dadurch so mächtig, daß er sich als die Denkweise proclamirt, die eben nicht mit dem Kettengerassel und mit den Schreckmitteln der Autorität operirt, sondern jedem vernünftigen Menschen, ja jedem Kinde die Möglichkeit eröffnet, sich von dem Gewicht der Gründe und von der Richtigkeit der Argumentation zu überzeugen, die zu einer Verwerfung der Grundlehren des Christenthums führt. Wer nur immer sein Urtheil über die Lehren des Christenthums fertig hat, wer nur immer das Wunder als eine Abgeschmacktheit erkannt hat, ist überzeugt, daß er nicht einer Autorität, sondern dem Zeugniß seines eigenen Verstandes gefolgt ist und eine große, des freien Geistes würdige That vollbracht hat. Der Rationalismus hat ihn gelehrt, die eigene Vernunft brauchen und die allgemeinen Wahrheiten, die ohne jegliches Nachdenken Jedem einleuchten, den Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, und gewisse Ueberzeugungen, die sich ohne weiteres festsetzen, wie die vom Naturzusammenhange, — zum Maasstab aller Dinge und aller Lehren zu machen. Und Jedermann operirt nun mit „Logik“ und „Naturwissenschaft“, wie er das nennt, auf eigene Hand und findet sich trefflich zurecht im Gefühl der Selbständigkeit und geistigen Freiheit. Hat die Wissen-

schaft auch Probleme: in der Hauptsache, d. h. so weit man's für's Leben braucht, ist Alles, was Gott und Welt, Bestimmung des Menschen, Wahrheit und Aberglauben betrifft, klar. Der Rationalismus erscheint als der Standpunkt der selbstgewissen Vernunft.

Das Christenthum aber ist nun doch noch immer eine Macht, weil es einst eine war. So sieht sich der Rationalismus genöthigt, sich mit der alten Weltmacht auseinander zu setzen, und indem er ihr die gehörige Bedeutung läßt, sich auf seinem Thron zu behaupten. Nur das Unglaubliche am Christenthum erklärt er beseitigen zu wollen; dagegen den ewigen Kern desselben, das Moralische an ihm, will er nicht nur unangetastet lassen, sondern durch Scheidung von den Schlacken erst recht an's Licht stellen. Mit andern Worten: der Rationalismus erklärt sich für diejenige Weltanschauung, welche nicht nur selbst den ewigen Werth der sittlichen Principien zu würdigen und den Geboten des Gewissens Geltung zu verschaffen weiß, sondern die auch den Schlüssel darreicht, um aus dem Schutt der Dogmen und Fabeln die echt menschliche Herrlichkeit und den moralischen Werth des Christenthums zu entdecken und an's Licht zu stellen, seine Stellung in der Weltgeschichte und in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes zu begreifen und seine segensreiche Wirkung für alle Zeiten sicher zu stellen. Der Rationalismus will das Christenthum vernünftig machen und gewinnt etwas Lockendes und Bestechliches für Alle, die eine gewisse Bewunderung und Pietät für das Christenthum nicht aus dem Herzen bannen können.

Das Gewicht dieser Thatfachen wird dadurch verstärkt, daß der für Moral und das Moralische im Christenthum sich begeisternde Rationalismus in seinen Reihen Männer der tüchtigsten Gesinnung und des strengsten sittlichen Verhaltens zählt, welche die sittliche Lagheit innerhalb der rationalistischen Partei als einen Abfall von den Principien der Richtung, als ein Attentat auf Vernunft und Gewissen rügen und ihre Anerkennung des sittlichen Werths des Christenthums durch äußeren Anschluß an die heilige Sitte und durch Achtung

der christlichen Ueberzeugung bei denen bethätigen, die der religiösen Thaten bedürfen, um sich moralisch gebunden zu fühlen. Selbst in den christlichen Dogmen und in den Thatfachen der biblischen Geschichte liegen, wie man sich auszudrücken pflegt, werthvolle Ideen verborgen, und der orthodoxen Predigt ist ein gewisser Werth nicht abzuspochen; selbst die pietistischen Lebensformen haben etwas Nührendes und Berechtigtes.

Wenn nun weiter der Rationalismus seine Stellung zum kirchlichen Christenthum auf die Grundsätze der Reformation und des Protestantismus zurückführt, sich für den echten Protestantismus erklärt, der nur das Werk Luthers und seinen Kampf gegen alle Menschengattung und hierarchisches Wesen weiterführe; der nichts gelten lassen wolle, als was sich vor dem Gewissen und dem Menschengesicht als wahrhaft göttlich rechtfertigen lasse, der an die Stelle kirchlicher Leistung, wie Besuch der Gottesdienste, Empfang der Sacramente, Ohrenbeichte, Gebete und fromme Uebungen, die Forderung der Liebe und der Arbeit im Dienste der Menschheit und ihres Fortschritts setze und so die Menschheit vor der Gefahr, wieder katholisch und römisch zu werden und in die Knechtschaft der Pastoren zu gerathen, bewahre, und auf diese Weise das Christenthum allen Gebildeten in der Gemeinde als eine Sache des Lichts, des Fortschritts und der Freiheit empfehle: so kann er auf den Beifall derer rechnen, die von dem Wort „Protestantismus“ electrifizirt werden und ihren Luther mit seinem heldenmüthigen Kampfe für die Glaubensfreiheit und mit seinem Eifer wider die Priester und den Papst um keinen Preis aufopfern wollen. Er erscheint als der echte Protestantismus.

Und wenn nun vollends der Rationalismus auf den Widerstreit der Meinungen hinweist, der überall dort in der Christenheit ausbricht, wo man den klaren und einfachen, den festen und unerschütterlichen Boden der Vernunft und Wissenschaft verläßt, und Leben und Seligkeit von Sätzen abhängig macht, die alles menschliche Verständniß übersteigen; wenn er auf die Resultatlosigkeit aller mit so großer Erbitterung geführten Kämpfe zwischen den Kirchen und

den Theologen untereinander aufmerksam macht, und endlich an die Exceſſe erinnert, die eine auf dem Boden des Dogmas und des Glaubens unvermeidliche Intoleranz verſchuldet hat: ſo erſcheint er als der Friedensengel, welcher den ſinnloſen Kämpfen um Dogmen ein Ende macht, die Menſchheit in der Toleranz die Löſung unendlicher Schwierigkeiten erkennen lehrt, und Alle davon überzeugt, daß ſie berufen ſeien in gegenseitiger Achtung und in Anerkennung des redlichen Strebens Anderer, der Wahrheit nachzujagen, die Niemand beſiße, nach der aber Alle mit denſelben Mitteln, der Vernunft und Wiſſenſchaft, zu trachten und zu ringen berufen ſeien. Wie ſollte es nicht loſend erſcheinen, ſich aus dem Streit der chriſtlichen Parteien in den Hafen der friedlichen gemeinſamen Arbeit zu flüchten?

Von blendender Wirkung iſt es endlich, wenn der Rationalismus dem jugendlichen Geiſte die Möglichkeit eröffnet, ſich der finſteren Lehren des Chriſtenthums von der Sünde und vom Zorne Gottes, den abergläubischen von der Gnade und dem Gott der Wunder zu entſchlagen und ſie mit erhabeneren Vorſtellungen zu vertauſchen. Hier iſt der Gott des unwandelbaren Geſetzes, hier die Ueberzeugung von der hohen Würde des menſchlichen Geiſtes, der in dem Vernunft- und Naturgeſetz Gott zu erkennen und das Geſetz der Vernunft zu erfüllen, d. h. Gott zu lieben vermag. Hier braucht man nicht mehr über ſeine Sünden zu wimmern, ſondern darf an die Kraft der Tugend glauben und an die Möglichkeit, täglich ſelig und beſſer zu werden. Eine heitere und großartige Lebensanſchauung eröffnet ſich dem Strebenden. Von Buße und Sündenbekenntniß, von Wiedergeburt und Bekehrung, vom Herrn und von der Vergnädigung iſt nicht mehr die Rede. Bildung und Erziehung, Arbeit und raſtloſes Forſchen werden die Menſchheit ihrem Ziele zuführen, und jedem kräftigen Geiſte iſt die Bahn geöffnet, um mitzuwirken, mitzugenießen. Es iſt nichts mit der Aengſtlichkeit der Pietiſten, die der geſunden Luſt den Weg verſperren und nur Heuchler groß ziehn; die ſplitterrichtende Sittenſtrengte richtet ſich ſelbſt durch die größere Sünde des geiſtlichen Hochmuths; der freie Geiſt iſt ſich ſeiner Grenzen ſelbſt bewußt und

Eines gilt nicht für Alle. Die Lamentationen über das irdische Jammerthal nehmen sich lächerlich aus in dem Munde derer, die so gut wie andere Menschenkinder nach Gewinn und Ehre jagen und ihre stillen Freuden mit Behagen zu genießen wissen. Was soll das Geschrei von den verlorren und verdamnten Sündern, wenn es unter den Frommen so wenig Heilige giebt, als unter den Weltkindern? — Ein Ende soll es haben, so verkündigt der Rationalismus, mit den wüsten Gedanken von einem Reich der Finsterniß, und wie der Glaube an Gelpenster, so muß auch der Glaube, daß ein Teufel und eine Hölle sei, der Aufklärung weichen: das Böse ist nur das noch nicht gewordene, das verkrüppelte Gute und die Hölle ist nichts, als die Versinnlichung der Stimme des Gewissens. Es giebt keine göttliche Strafe und keine ewige Verdammniß, der Tod ist natürlich und wer ihn erleidet sühnt alle Verschuldungen und geht, ob in das Nichts oder in die Verklärung, die Vernunft weiß es nicht sicher, doch jedenfalls ein in die Vollendung. Die Geschichte ist das Weltgericht und sie ist ewig; wie sie keinen Anfang gehabt, so hat sie auch kein Ende, rastloser Fortschritt ist ihr Wesen. In jeder Hinsicht empfiehlt sich der Rationalismus als die Basis einer ebenso menschenwürdigen als heiteren und lebensfrischen Weltanschauung. Er stellt den Menschen auf sich selbst. Den festen Boden der Wirklichkeit unter den Füßen soll er thun, was er kann, genießen, was sich ihm bietet und soviel ihm nicht schadet, der Menschheit dienen, ihren Fortschritt und ihr Wohl fördern und die Lösung der Räthsel des Daseins von einer unbekanntem Zukunft ruhig und männlich erwarten.

Will es nun aber bisweilen den Anschein gewinnen, als führe die rationalistische Verneinung des Christenthums und die Anerkennung der rationalistischen Grundsätze zu den extremsten und radikalsten Anschauungen und nicht selten in Verbindung damit zur Verleugnung aller sittlichen Principien und selbst zu sittenlosem Leben und zum erklärtesten Egoismus: so ist auch dieser Erscheinung gegenüber eine beschwichtigende Erklärung bereit. Ausschreitungen giebt es überall,

aber man überwindet sie nur, wenn man das Berechtigte in ihnen anerkennt. Eben das bornirte, Geist tödtende, alle Freiheit und Lust erstickende, Bildung-feindliche, der Wissenschaft Hohn sprechende, abergläubische, hochfahrende, süßliche und doch finstere Wesen der gläubigen Christen verschulde er, daß das Göttliche und Sittliche in der Welt in Mißcredit gerathen sei. Im Rationalismus liege jedenfalls die Macht der Correctur nicht nur des Christenthums, sondern auch des Radicalismus aller Art; er ist die unzweifelhaft göttlich und menschlich allein berechtigte Denkweise, so gewiß das Göttliche im Sinne des ewigen und unwandelbaren Gesetzes der Vernunft und Natur nur mit der Vernunft faßbar und aus der Natur erkennbar ist. Das Gesetz erkennen und dem Gesetz gemäß zu leben bestrebt sein, das heißt fromm und christlich leben. Vernünftig denken und der Vernunft gemäß handeln — das ist die einzig wahre Religion, stark genug, allen Irrthum zu überwinden und die Vollenbung der Menschheit in stetigem Fortschritt sicher zu stellen.

Es genügt, sich Alles bisher Angeführte zu vergegenwärtigen, um zu begreifen, wie der Rationalismus die allen Lebensmächten der Zeit aufgeschlossenen jugendlichen Geister und Gemüther gefangen zu nehmen und vielleicht nach schweren inneren Kämpfen die Eindrücke einer christlichen Erziehung und pietätvoller Erinnerungen und eines noch so gründlichen Religionsunterrichts zu verwischen im Stande ist. An alle Schwächen des Kindes und an alle edlen Gefühle appellirt derselbe, die hohe Meinung vom eignen Werth findet in ihm ihre Nahrung und das Bewußtsein von der Kümmerlichkeit der eigenen Leistung in ihm seinen Schlüssel; alle Bedenken und Zweifel berücksichtigt er, allem Guten oder überhaupt Festgewurzelten weiß er sich anzuschließen: auf tausend Wegen und Canälen dringt er ein, ergreift er die Herrschaft in der Seele; Vernunft und Gewissen, Ehrlichkeit und Wahrheitsgefühl, Frömmigkeit und Sittlichkeit weiß er für sich in Bewegung zu setzen; Bundesgenossen findet er überall.

Auch an denen findet er Bundesgenossen, die seine Gegner sein könnten und sollten, an denen welche Vertreter der gläubig-christ-

lichen Weltanschauung sein wollen und in dieser Richtung an der Jugend arbeiten. Wo sind die Eltern oder die Lehrer und selbst die Pastoren, die dem Rationalismus, entweder einzelnen Sätzen desselben oder seinem Geiste, nicht Tribut entrichten? In den mannigfachsten Graden drängt er sich in die Denkweise auch der Gläubigen, der Laien wie der Geistlichen und der Theologen. Der feine Takt des Kindes fühlt die Halbheit in der Seele des Lehrers heraus. Es empfindet die Schwäche seiner Beweise, es merkt das Hinken nach beiden Seiten und wünscht seinerseits nicht also zu hinken, sondern richtig zu wandeln und festen Boden unter den Füßen zu haben. Fest ist aber in seinen Augen das, was den Glauben des Lehrers zum Wanken gebracht hat — der Rationalismus.

Ueber die Nachgiebigkeit kann sich nur wundern, wer nie empfunden hat, wie schwer es ist, mitten in der rationalistischen Zeitatmosphäre auf die Einwürfe des Rationalismus gegen den Glauben schlagend zu antworten, sich von der Unrichtigkeit seiner scheinbar so evidenten Principien eine feste Ueberzeugung zu bilden und vor allen Dingen die Grenzen anzugeben, bis wie weit die „Vernunft“ Recht hat und wo ihr Recht aufhört und ob sich eine solche Scheidung überhaupt rechtfertigen läßt.

Auf Einem Wege, scheint es, kann man den Gefahren, welche dem Glauben von Seiten des Rationalismus drohen, entrinnen. Man lehre in Sachen der Religion und des Christenthums ein für allemal der Vernunft den Rücken und verzichte endgültig auf erkenntnißmäßige Erfassung und Durchdringung der Glaubenswahrheit, schneide der Kritik jeden Zugang ab und ziehe sich auf die Thatsache zurück, daß das persönliche Bedürfniß nach religiöser Gewißheit, nach Versöhnung mit Gott, nach Kraft zum Ertragen der Leiden und zur Ueberwindung des Bösen und zur Lösung der sittlichen Aufgaben nur im christlichen Glauben Befriedigung finde. Von vielen Seiten wird dieser Rath ertheilt, unter Hinweisung darauf, daß der Vernunft die Erde, der Himmel aber und die himmlischen Dinge dem Glauben gehören. Mit denen, welche auch das Ueberirdische mit ihrer

Bernunft fassen und nach ihren Maßstäben messen wollen, sich auseinanderzusetzen, sagt man, ist unmöglich und vergeblich. Nicht darauf kommt es an, die Gegner mit Worten zu überwinden, sondern vielmehr darauf, der Wahrheit des eigenen Glaubens gewiß zu sein, und ihn als Lebensmacht durchs Leben zu erweisen; in festem Zusammenschluß der Gleichgesinnten die Lösung der Aufgaben, welche das Christenthum der Menschheit stellt, anzustreben; der Welt mit dem Pfunde christlichen Geistes, des Geistes der Liebe und Heiligkeit, zu dienen, und also eine Phalanx zu bilden, an welcher alle Worte und Angriffe der Gegner zu Schanden werden. So gewiß das Christenthum nicht in Worten stehe, sondern in Beweisung des Geistes und der Kraft, so gewiß sei das Leben der Christen, ihr persönlicher Wandel wie der Dienst, den sie einzeln und im Zusammenschluß untereinander der Menschheit erweisen, die würdigste und kräftigste Antwort auf die Anklage derer, die dem Christenthum im Sinne des Glaubens die Wahrheit und das Recht der Existenz absprechen.

Es liegt Wahrheit in diesen Worten, sofern eine bloß theoretische Auseinandersetzung des Christenthums mit dem Rationalismus abgewiesen werden soll. Es unterliegt keinem Zweifel, daß eine solche nur dort von Erfolg begleitet sein kann, wo sie getragen ist von einem praktisch lebendigen, die Kraft des Glaubens im Leben dokumentirenden Christenthum. Soll damit aber gesagt sein, daß der Beweis des Geistes und der Kraft ausreichend geführt werden könne ohne Beweis der Kraft und Fähigkeit, das Recht und die Macht des christlichen Glaubens auch vor dem erkennenden Geiste zu rechtfertigen und die Nichtigkeit und Unwahrheit des Rationalismus darzuthun: so ist dagegen zu protestiren.

Dieser oder jener einzelne Christ, einzelne christliche Gemeinschaften und Vereine dürfen sich an der Selbstgewißheit ihres Glaubens genügen lassen und in der Lösung der praktischen Aufgaben des Christenthums ihre volle Befriedigung finden. Sie haben in dieser Selbstbeschränkung Großartiges geleistet und werden nach wie vor auf diesem Wege der christlichen Wahrheit viele Herzen und weite

Gebiete erobern. Aber die christliche Kirche, als die Gemeinschaft, welche allen Anforderungen zu genügen hat, die das Christenthum an die Welt und die Welt an das Christenthum stellt, darf einer theoretischen Auseinandersetzung mit dem Nationalismus nicht aus dem Wege gehen. Sie ist zu derselben verpflichtet und hat diese Verpflichtung zu allen Zeiten anerkannt, wie die Geschichte der theologischen Wissenschaft beweist.

Wie soll die Kirche der Verpflichtung, die Lehre zu überliefern, sei es in wissenschaftlicher Form oder auf der Stufe des Elementarunterrichts, nachkommen, ohne auf die Gegner der Lehre nach Maßgabe des Bedürfnisses und Verständnisses der zu Unterrichtenden Rücksicht zu nehmen? Die Isolirung der christlichen Lehre von allen anderen Gebieten menschlicher Erkenntniß läßt sich am wenigsten dem jugendlichen Geiste gegenüber durchführen. Kein gesunder Geist kann auf die Dauer den Zwiespalt des geistigen Daseins, die „doppelte Buchführung“ die ihm zugemuthet wird, ertragen. Was dem älteren Manne vielleicht nach langem vergeblichem Ringen als letztes Auskunfts Mittel sich darbietet, kann sich dem nicht empfehlen, der mit der Vollkraft des Geistes in das Leben eintritt und von der Voraussetzung ausgeht, daß die Wahrheit nur Eine sein könne. Der jugendfreie Geist fühlt das Bedürfniß, das, was er als Wahrheit aufnehmen soll, in jeder Beziehung als Wahrheit erwiesen zu sehen. Wahrheit ist ihm nur, was sich nach allen Seiten zu behaupten weiß. Die Jugend fühlt, daß ein Christenthum, welches außer Stande ist, seine absolute Bedeutung überall, im Leben wie im Denken, in der Wissenschaft wie in der Kunst, dem elementarsten Bedürfnisse der rohen Massen wie den complicirtesten Ansprüchen der Gebildeten gegenüber zur Geltung zu bringen, und eine einheitliche und in sich begründete Alles umfassende Weltanschauung nicht zu erzeugen vermag, das Salz der Erde und das Licht der Welt, kurz die Weltreligion und die Wahrheit in religiös-sittlichem Sinne schlechthin nicht sein könne. Es erwacht in ihr schon früh ein Mißtrauen gegen das rein persönliche, lediglich auf Erbauung oder auf praktische Aufgaben

gerichtete Christenthum. Und wenn die rationalistische Weisheit mit ihren Präntensionen dem Christenthum in der Seele des Kindes den Rang streitig zu machen sucht, wenn sich die Vernunft dem jugendlichen Geiste als Schlüssel zur Lösung aller Welträthsel empfiehlt: so fühlt er sich zu ihr hingezogen, weil der Zwiespalt ihm unerträglich dünkt, welchen ihm das nur auf persönliche Erbauung gerichtete Christenthum zumuthet. Und früh genug beginnt der Einfluß der rationalistischen Atmosphäre. Gut wenn in den ersten Jahren das Kind unter der mütterlichen Pflege unberührt von den Stürmen, die draußen dem ins freie Land gesetzten Bäumchen das Leben sauer machen, aufwächst; wenn es wenigstens in den ersten Jahren einen ungetheilten Eindruck von der absoluten Geltung des göttlichen Gesetzes und der Alles überragenden Herrlichkeit evangelischer Verkündigung empfängt und von einer Mutter geleitet wird, die trotz aller Weltweisheit von der Gewißheit durchdrungen ist, daß der Glaube höchste Lebensweisheit und die Macht sei, ihr Kind vor Versuchungen zu bewahren und, wenn es gefallen ist, zu retten. — In jedem Falle dauert nur kurze Zeit dieser ungetheilte christliche Einfluß. Von allen Seiten dringt die rationalistische Luft in das Haus. Der Vater, die Brüder, der Gast, der seinen Geist sprudeln und seine Weisheit hören läßt, das Buch, das auf dem Tische liegen bleibt: Alles athmet Kritik, Alles beugt sich vor dem Richterspruche der Vernunft, Alles bewundert den Fortschritt der menschlichen Weisheit und spöttelt über das Veraltete und witzelt über Theologen und Pastoren, die nicht aus vollem Herzen mitwollen und doch allmählig mitmüssen. Die Fragen tauchen auf im Kinde; die Mutter weiß keine rechte Antwort. Sie giebt sie in ihrem Sinne, der Vater im entgegengesetzten; der Lehrer weiß es noch besser. Der Zwiespalt ist da, die Verwirrung beginnt und dem zwiespältig entwickelten Bäumchen reißt der Sturm oft in Einer Nacht die Hälfte der Krone herab. Der Rest geht durchs Leben: ein Krüppel; oder er stirbt frühzeitig ab.

Dieser Entwicklung vermag ein lediglich auf das Praktische und Erbauliches gerichtete Christenthum nicht vorzubeugen. Ist nur

Einß das Wahre, entweder der Glaube der Kirche oder die demselben entgegretrende Weltweisheit und hat das Kind ein Recht auf Wahrheit: so ist die Kirche verpflichtet, dem Kinde das Verhältniß der beiden entgegenstehenden Lehren und Weltanschauungen auseinanderzulegen, ihm die Wahrheit des Christenthums und die Nichtigkeit des Nationalismus und seiner Einwendungen gegen das Christenthum darzuthun. Wie man sich auch immer zu stellen suche, die Kirche und ihr Lehrstand in Haus, Schule und Amt kommt nicht um die Aufgabe herum, dem Nationalismus ins Angesicht zu sehen und ihm gegenüber das Christenthum als Lebensmacht zu erweisen.

Der Einwurf, daß Polemik im Jugendunterricht Verzerrung der Geistes und Herzens-Bildung des Kindes nach sich ziehe, liegt nahe. Aber so gewiß das Leben Kampf ist, und die Geschichte über den, der nicht kämpfen will, zur Tagesordnung übergeht; so gewiß wir unsere Kinder und Knaben zu Kampf und Streit erziehen und für diese Aufgaben den Geist üben und den Charakter zu stählen suchen: so gewiß können wir der Polemik im Unterricht nicht entzathen. Rufen wir unsere Kinder zum sittlichen Kampfe wider das Böse auf; suchen wir sie gegen die Gefahr der Gesinnungslosigkeit zu waffnen und die Fähigkeit, für das Recht und die Ehre Alles zu opfern, in ihnen zu wecken: warum sollen wir sie nicht zum Kampf aufrufen für ihren Gott, für die Kirche, für den evangelischen Glauben im vollsten Sinne des Worts? Sollen wir sie dort, wo die höchsten Güter zu wahren und die stärksten Gegner zu überwinden sind, unvorbereitet in den Krieg ziehn lassen? Dürfen wir ihnen verschweigen, welch ein Kampf ihrer wartet, und daß die Stunde kommen wird, da es sich für sie um Sein oder Nicht-Sein der heiligsten Ueberzeugungen handelt?

Der polemischen Behandlung der religiösen Unterrichts-Stoffs und der Kritik des Nationalismus kann sich nur entziehen, wer entweder einen wirklichen Gegensatz zwischen Christenthum und Nationalismus nicht anerkennt, vielmehr den Nationalismus für das vernünftige Christenthum hält, oder wer den Glauben in dem Sinne als Sache

des religiösen Gefühls und des persönlichen Bedürfnisses auffaßt, daß Glaube und Weltweisheit nichts miteinander zu thun, Glaube und Verstand nichts miteinander zu theilen haben, mithin auch nicht in Conflict miteinander gerathen können. Wo dagegen das Christenthum als Weltreligion und Lebensmacht aufgefaßt wird, da kann es nicht anders als mit steter Rücksicht auf den Gegensatz, der ihm den Rang streitig macht, zur Anerkennung gebracht werden.

Aber freilich kommt es im Kampf gegen den Nationalismus auf die rechte Weise an. Als ein Kampf für die Wahrheit ist er mit heiligen Waffen, in unbedingter Gerechtigkeit gegen den Gegner und mit der Achtung zu führen, die man auch dem Feinde schuldig ist. Die kindliche Seele ist hier ein unbestechlicher Richter. Leidenschaftlicher Erregtheit des Lehrers begegnet von Seiten des Kindes Mißtrauen; der Bitterkeit und dem Hohne vermag es mit seinen Empfindungen nicht zu folgen und, der Eifer, den es nicht versteht, gewinnt in seinen Augen den Charakter des Komischen. Wie viel Kinder und heranwachsende Jünglinge sind durch die ungerechten Angriffe und einseitigen Darstellungen ihrer Lehrer zu der Ueberzeugung gekommen, es könne mit der Sache des Christenthums, die man so vertheidige, nicht gut stehen, und der Nationalismus, den der Lehrer so schwarz zu malen sich beleiheige, müsse doch ein gewaltiges Ding sein und in Wirklichkeit sehr viel Verlockendes haben. — Noch gefährlicher als Ungerechtigkeit gegen den Gegner ist in dem Kampfe für die christliche Wahrheit im Jugendunterricht wie überall List und Betrug. Das Späherauge des Kindes entdeckt nur zu leicht die krummen Wege, auf denen der Lehrer einen Beweis für die Wahrheit zu erschleichen und dem Feinde einen Vortheil abzugewinnen sucht. In den Augen des Knaben ist List ein Zeichen der Schwäche, und er wendet sich instinktmäßig zum Starcken. Ehrlichkeit imponirt ihm.

Wenn die auf genauer Kenntniß der Intentionen und Streitmittel des Gegners beruhende Gerechtigkeit und die Ehrlichkeit das polemische Verfahren im Unterricht nach der Seite der Gesinnung kennzeichnen: so fordert es die Methodik, daß auf jeder Stufe des

Unterrichts die Polemik sich anders gestalte und dem Verständnis des Kindes anpasse. Es giebt Alters- und Bildungsstufen, denen gegenüber es genügt, daß der Lehrende um Natur und Wesen des obwaltenden Gegensatzes weiß und die Lernenden lediglich durch Auswahl und Anordnung des positiv christlichen Stoffes auf den Kampf des Lebens vorbereitet, ohne irgendwie ausdrücklich der einzelnen Controversen Erwähnung zu thun.

Ein vorzeitiges Wachsen der Reflexion des Kindes ist überall zu vermeiden. Aber die Forderung, daß der Religionsunterricht mit der geistigen Entwicklung gleichen Schritt halte, wird Niemand für unbillig halten. Will man es der Kirche zur Pflicht machen, der Jugend gegenüber von ihren Feinden zu schweigen, während es den Gegnern des Glaubens frei stehen soll, die Principien ihrer Weltanschauung und ihre Ansicht vom Religiösen und Sittlichen den Kindern in der Schule als das Evidente und allein Gültige einzuprägen?

Auf dem Felde des Jugendunterrichts und der Erziehung müssen sich nun einmal Geistesrichtungen begegnen, die, wie das Christenthum und der Rationalismus auf Alleinherrschaft Anspruch machen. Und sie begegnen sich dort, man mag es wollen oder nicht. Sie ringen um den Besitz der jugendlichen Gemüther; sie kämpfen um das Dasein, um ihre Zukunft. Es kommt nur darauf an, sich bewusst zu werden, daß es geschieht, und sich klar zu machen, daß es geschehen soll. — Weiß man erst, daß man kämpfen soll, so wird man sich auch über die Art und Weise des Kampfes verständigen können.

Eins steht fest: die rechte Art, die Jugend zu lehren, hängt vor Allem davon ab, daß man wisse, was man lehren soll. Und was soll man derselben in Betreff des Gegensatzes der beiden religiös-sittlichen Anschauungen sagen, die sich nun einmal in der Welt gegenüber stehen?

Bevor wir auf diese wichtigste Frage antworten, fassen wir ins Auge, was man über diesen Gegensatz bisher überhaupt und insbesondere im Religionsunterricht zu sagen pflegte, und prüfen, in wie weit es der Sache entsprach und dem Zwecke, welchen die Kirche im Auge hat, genügte.

Weil der gläubige Christ den Gegensatz der Weltanschauungen nicht als einen rein theoretischen auffassen kann, sondern als einen zugleich sittlichen ansehen muß: so wird auch im Religionsunterricht, soweit derselbe auf den Gegensatz von Glaube und Unglaube eingeht, die verschiedene Stellung der Menschen zu den religiösen und sittlichen Fragen schlechweg auf die Gesinnung zurückgeführt, und der ganze Streit ohne Weiteres auf das sittliche Gebiet hinübergespielt. Demgemäß werden im Religionsunterricht der Glaube und die rationalistische Stellung zum Christenthum nicht nur als Wahrheit und Irrthum einander gegenüber gestellt, sondern der Glaube wird auf demüthige Selbsterkenntniß und darum der Rationalismus auf selbstgerechten Hochmuth zurückgeführt. Der Aufgeschlossenheit für das Himmlische und Göttliche gegenüber wird der Rationalismus aus Versunkenheit in das Irdische und Weltliche abgeleitet. Der gewissenhaften Selbstprüfung steht der gewissenlose Selbstbetrug gegenüber, und in dem Maße als man den Ernst auf der einen Seite rühmt, rügt man die Leichtfertigkeit auf der andern, und je mehr der Glaube aus einer tiefen und gründlichen Erkenntniß des menschlichen Wesens abgeleitet wird, desto mehr weiß man von der Oberflächlichkeit auf der andern Seite zu reden. Weil endlich der Glaube als die alleinige Quelle der in der Liebe und Selbstverläugnung wurzelnden Sittlichkeit gepriesen wird, so meint man genöthigt zu sein, die Tugend der Rationalisten als etwas rein Außerliches darzustellen, das den Schein der Tugend hat, aber weil in der Selbstgerechtigkeit und Selbstsucht wurzelnd, im Grunde nichts als Unsittlichkeit ist, ein glänzendes Laster.

Diese Darstellungsweise empfiehlt sich um so mehr, als sie geeignet scheint, der Jugend und Allen, die für ein tieferes Eingehen auf die Natur der sich gegenüberstehenden Denkweisen nicht befähigt sind, einen kräftigen Eindruck vom Wesen des Gegensatzes zu hinterlassen, um den es sich handelt. Die Bedeutung des Christenthums, sein absoluter Werth wird so ohne Weiteres klar. Das Christenthum ist das Gute, der Rationalismus das Böse. Das Gute und Wahre

ist allein auch das Ewige, das Böse trägt den Keim des Todes in sich, so sehr es auch glänzt und so groß die Macht ist, die es momentan ausübt. Den Gegensatz von Gut und Böse versteht jeder Mensch, jedes Kind. Hat man die Differenzen erst auf diese Differenz zurückgeführt, dann wird die Gefahr des Abfalls, meint man, um ein Bedeutendes verringert. — Dabei beruft man sich auf die heil. Schrift: auch sie wisse von keinem andern Gegensatz als von dem des Reiches Gottes und des Reichs des Teufels, von Frömmigkeit und Gottlosigkeit, von Bußfertigkeit und gottfeindlicher Selbstgerechtigkeit, von demüthiger Hingabe an den Gott des Gesetzes und der Gnade und von empörerischer Auflehnung wider Gottes Wort und Gebot. Man beruft sich auf die Sache selbst. Wenn das Christenthum nichts ist als Glaube an die Wahrheit der Offenbarung Gottes und an die Rettung des Sünders durch Christum, so kann der Gegensatz gegen das Christenthum nur als verdammlische Feindschaft wider Gott und als Verwerfung der Wahrheit und des Heils aufgefaßt werden. Wer nicht für mich ist, der ist wider mich, sagt Christus selbst; was soll also noch das menschengefällige Markten und Feilschen mit Ausdrücken? Man nenne die Dinge beim rechten Namen und überlasse den Erfolg Gott.

Daß die christliche Predigt dem entsprechend den Gegensatz fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt von Gottes-Reich und Welt auffaßt und behandelt, ist unbekannt. Und es läßt sich um so weniger dagegen etwas einwenden, als sie es mit Solchen zu thun hat, die durch ihren Kirchenbesuch bezeugen, daß sie Christen sein wollen, so daß das Nationalistische, das sich an ihnen noch findet, in der That als das sittlich Verwerfliche, als Sündhaftes behandelt und bekämpft werden muß. Nur sollte die christliche Predigt auch dessen stets eingedenk bleiben, daß sie es mit der Welt und dem Weltlichen zu thun hat, so fern es an den Gläubigen sich findet, nicht aber mit der Welt außerhalb der Kirche. Auf diese zu schmähren bringt weder der Welt noch den Gläubigen Nutzen. Es erbittert die Welt und kühelt die Eitelkeit derer, die sich von ihr losgesagt haben.

Eine andere Frage aber ist es, ob auch der Katechismusunterricht seiner Aufgabe genügt, wenn er nur von zweierlei Menschen und von zweierlei Geistesrichtungen zu reden weiß und nur diese beiden nach Ursprung und Wesen schildert, den heiligen Menschen und den Sünder einerseits und den bußfertigen und gläubigen Sünder im Gegensatz zum unbüßfertigen und ungläubigen andererseits; und wenn er der Keste des göttlichen Ebenbildes im Sünder nur Erwähnung thut, um die volle Verantwortlichkeit für die dem Christenthum abgewandte Stellung nachweisen und den Unglauben als verwerflich und unsittlich darlegen zu können. Schildert man doch die Lebensentwicklung des unbelehrten Sünders, sei es des Heiden im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sei es des Heiden im christlichen Gewande, gewöhnlich nur so, daß man nach einer flüchtigen Anerkennung der Leistungsfähigkeit auf dem Gebiete der bürgerlichen Gerechtigkeit alsbald zum Nachweise der Hohlheit und Nichtigkeit der natürlichen Tugend übergeht, um dabei nachdrücklich die traurigen Seelenzustände und den inneren Unfrieden zu besprechen, der unter der gleichnerischen Decke äußeren Behagens und Wohlergehens am Leben des Rationalisten zehrt, und weiter zu zeigen, wie er im Wege des Selbstbetruges sich allmählig verstockt, allem Einfluß des göttlichen Wortes verschließt und der Verdammniß entgegenreißt. Sucht man im Unterricht für diese Darstellung Belege aus der Geschichte, so weist man auf die Heidentwelt hin und redet ansführlich von der Finsterniß und dem Qual, das sie unnachtet, von der Sittenlosigkeit des Göpendienstes, vom Unglauben und Aberglauben und eilt, um nach einer sehr oberflächlichen Schilderung der religiös-sittlichen Entwicklung des Heidenthums möglichst schnell zu den Zeiten zu gelangen, in denen sich der Zerfall desselben kund thut und der völlige Bankerott sich offenbart. Auf dieser dunklen Folie hebt sich dann das Christenthum um so herrlicher ab.

Ich glaube kaum, daß ich das übliche Verfahren zu einseitig gezeichnet habe. Nur auf den höheren Stufen des Unterrichts wird sich derselbe etwas weniger schroff gestalten. Ich scheue mich aber

um so weniger dieses Verfahren zu rügen und für durchaus unzureichend in der Gegenwart zu erklären, als ich dasselbe seiner letzten Tendenz nach vollkommen anerkenne. Nur die Mittel, welche in Anwendung gebracht werden, sind verfehlt. Dieser Weg führt, wie die Erfahrung fattsam zeigt, nicht zum erwünschten Ziel.

So lange das Kind nichts hört, als den Religionslehrer im Hause oder in der Schule, so lange wird es sich an dieser Darstellungsweise genügen lassen. Es wird das Christenthum als die einzige Wahrheit, als das Gute und Göttliche hochhalten, und Alles, was dem Christenthum zuwider ist, als das Böse, als Gottlosigkeit verabscheuen. Aber bald treten Einflüsse an das Kind heran, die seine einfachen und klaren Ueberzeugungen erschüttern.

Schon in der Schule geht neben dem Religionsunterricht der geschichtliche Unterricht und der Unterricht in den alten Sprachen einher und das Kind empfängt Eindrücke von der Größe und Erhabenheit einer Welt, die mit dem Christenthum nichts zu thun hat, in welcher die Menschheit ohne Offenbarung und ohne Heilmittel lediglich auf sich selbst und die eigne Vernunft und Kraft gestellt erscheint. Der Knabe lernt die athenische Weisheit und den spartanischen Sinn bewundern. Vaterlandsliebe und Aufopferungsfähigkeit, Gerechtigkeit und Großmuth, Willenskraft und Charakterstärke, politische Weisheit und großartige Leistungsfähigkeit, Sinn für das Schöne und Erhabene, Streben nach Wahrheit und Tugend treten ihm in blendendem Glanze entgegen. Ein Homer und ein Pheidias, ein Sophokles und Thukydides, ein Aristides und Perikles, ein Leonidas und Epaminondas, Sokrates und Plato, Aristoteles und Seno geben ihm in anschaulicher Weise den Beweis, daß die Menschheit auch ohne Christenthum Gewaltiges und Herrliches aus sich zu erzeugen vermag. Und neben den Griechen stehen die ersten Männer der römischen Geschichte. Eine Welt der Ordnung und der Sitte, der Cultur und Bildung steigt aus dem Dunkel des Heidenthums empor. Der Knabe hört von der egyptischen Weisheit, von den ersten Anfängen der arischen Menschheit, von ihren erhabenen Lehren und heiligen Gesän-

gen, von ihrer Frömmigkeit und sittlichen Einfachheit und Reinheit, von ihrer Ehrfurcht vor den Sagenen der Götter. Es wird hingewiesen auf die alten Germanen, auf die Bewunderung die Tacitus ihnen zollt: wie sie Vater und Mutter geehrt, ihrem Führer im Kampf die Treue gehalten; wie das Wort bei ihnen als Eidschwur galt, das Weib von ihnen so hoch geehrt ward. — Und abgesehen von allem Einzelnen stellt sich im Bewußtsein des Kindes die Thatfache fest, daß die Schule den größten Theil der Zeit zur Ueberlieferung der Schätze verwendet, die Arbeits-Ertrag der heidnischen Menschheit sind. — Bald greift der Knabe dann zu den Schöpfungen der neueren, beispielsweise der deutschen Literatur und siehe die großen Geister der Nation, ein Göthe, ein Schiller, haben sich nach den Mustern des Alterthums gebildet. In den Schriften der Meister lebt ein Geist, der nicht der Geist des Christenthums sein will und es im vollem Sinne des Wortes auch nicht ist. Nicht christliche Gesinnung und Denkweise wird hier verherrlicht, sondern die reine Menschlichkeit, die Humanität. Das Christenthum findet Anerkennung nur so weit es in diese Bahnen einlenkt. Das was ihm eigenthümlich ist, wird offen oder heimlich bekämpft; das Heiligste wird vornehm belächelt, die Sünde vielfach verherrlicht; was dort groß ist erscheint hier klein; von Gut und von Böse ist in anderem Sinne die Rede. Und die Schule, das Haus — begeistert sich einfach für Beides: die Bibel ist herrlich und Göthe ist herrlich.

Was macht das Kind, frage ich, mit diesen sich kreuzenden Eindrücken? Im Religionsunterricht die Scheidung der Welt in zwei Hälften, in denen sich gut und böse, das Ewige und das Nichtige, das Sittliche und Unsittliche, das Göttliche und Teufliche, Wahrheit und Lüge gegenüberstehen, und in der wirklichen Welt, wie sie an das Kind bereits durch Geschichte und Literatur herantritt, bei Heiden und Christen Großes und Gewaltiges, Ewiges und Maaßgebendes, Edles und Gutes, Sittliches und Frommes und auf beiden Seiten Schlechtigkeit und Gemeinheit, Lüge und Heuchelei, Aberglaube und Thorheit. Auf beiden Seiten, sage ich; denn wie der Geschichtsunterricht

dem Kinde die Größe der antiken Welt nicht nachdrücklich genug zu schildern weiß, so entwirft er demselben in der Geschichte des Mittelalters ein Bild von der christlichen Welt, in welchem die Scenen der Barbarei und Gewaltthat nie fehlen; und das Christenthum erscheint als die Quelle hierarchischer Tyrannei und päpstlichen Wesens, der Möncherei und bornirter Weltflucht, des Teufels- und Hergesglaubens, der Brennel der Inquisition und der tiefen Gesunkenheit geistigen Lebens und wissenschaftlichen Strebens. Trotz aller Anerkennung der Reformation und Luthers, des Helden ohne Gleichen, wird die Herrlichkeit des modernen Lebens, der Fortschritt der Wissenschaften doch erst auf die Zeit zurückgeführt, da die Welt nicht bloß die Autorität des Papstthums und der Kirche, sondern das Christenthum überhaupt abgeschüttelt und sich auf sich selbst besonnen hat, um nicht mehr zu glauben sondern zu forschen, und so zu allein menschenwürdigem Wissen zu gelangen.

So steht sich die Welt, wie sie der Religionsunterricht schildert und der Geschichtsunterricht andererseits in räthselhaftem Contraste gegenüber. Es mag sein, daß sich die vom Lehrer aufgestellte Formel für den Gegensatz von Glauben und Unglauben mit der Wirklichkeit vermitteln läßt; aber der Religionsunterricht, der doch Lebensweisheit mittheilen und das Christenthum als Lebensmacht erweisen soll, hat Wesen und Erscheinung der außerchristlichen Welt nur flüchtig berührt und eben diejenigen Thatsachen, die am meisten geeignet sind, Alles zu erschüttern, was mühsam aufgebaut ist, nicht erörtert. Muß denn nicht in der Kindesseele unmerklich der Zweifel an der Richtigkeit der im Namen des Christenthums gemachten Schilderung erwachen? Muß nicht der Gedanke aufstauen, daß was in der Religionsstunde mit solchem Nachdruck und solcher Feierlichkeit gelehrt wird, ganz gut und schön sei, aber mit dem wirklichen Leben nichts zu thun habe; daß das Christenthum ideale Maßstäbe aufstelle, denen Niemand genügen könne und nach denen Niemand beurtheilt werden dürfe; daß das religiöse Gebiet eine Sphäre für sich sei, dem Einen unentbehrlich, dem Andern nicht; daß es nicht vom Glauben abhängt, ob Jemand groß und gewaltig, edel und weise, tugendhaft und hervorragend in echter Mensch-

lichkeit sei; daß eine solche Scheidung von Guten und Bösen, wie die Frommen lehren, in der Welt nicht existire, daß alle Menschen vielmehr gut und böse zugleich seien, und daß demnach Seligkeit und Verdammniß nicht nach Glauben und Unglauben, sondern nach Tugend und Laster ausgetheilt werden müßten. An solchen Gedanken scheitert der kindliche Glaube, nachdem eine Zeit der Verwirrung und der größten Unklarheit über religiöse und christliche Fragen vorhergegangen ist. Die Aufsätze und Redeübungen der Primaner aller Gymnasien geben von der herrschenden Confusion reichlich Zeugniß, und wer an die eigenen Leistungen der genannten Art, an diese Zeit des Ueberganges aus der Kindheit in das Jünglingsalter, zurückdenkt, wird von der Rathlosigkeit zu sagen wissen, in der er sich mit dem im Religionsunterricht Gelernten den Eindrücken gegenüber befand, die ihm aus der Geschichte aller Zeiten entgegentraten. Ist es nicht natürlich, daß der Knabe, der aus dem Zwispalt heraus will, sich, wenn er mit seinen Gedanken allein gelassen wird, den Führern anvertraut, die ihm die Lösung aller Räthsel versprechen, wofern er sich entschieße, die christliche Brille abzuwerfen, und es wage mit den Augen der Vernunft die Dinge anzusehen und sich auf Grund eigener Beobachtung ein selbständiges Urtheil zu bilden.

Dazu kommt, daß das Gefühl, es stimme die im christlichen Unterricht gegebene Schilderung der verschiedenen religiösen Standpunkte mit der Wirklichkeit nicht überein, noch um ein Bedeutendes durch andere Umstände gesteigert wird. Was der Religionsunterricht als Irrthum bezeichnet, der in einer verwerflichen Gesinnung wurzle und zu sittlich verwerflichem Wandel führe, das sieht der Knabe festgehalten und vertreten von denen, die er am meisten liebt, von dem Vater und von den Brüdern, von Lehrern und sonst hochgeachteten Männern; und es will ihm die sittliche Verwerflichkeit einer Denkweise nicht einleuchten, deren Vertreter so rechtschaffen wandeln, wie nur immer die Christen, und deren Anhänger in jeder Hinsicht, in Fleiß und Arbeit, in humaner Gesinnung und in Thaten der Liebe, in Erfüllung patriotischer Pflichten und in ernster

Selbstprüfung und Selbstbekämpfung ebenso viel, vielleicht noch mehr leisten als die Gläubigen, welche der Knabe kennt. Es dünkt ihn nicht wahrscheinlich, daß nur das Christenthum Frieden und Freude bringe, der Unglaube dagegen immer mit Unfrieden, mit dem Gefühl der Gottverlassenheit verbunden sei, wenn er täglich bei Christen wie Nicht-Christen, bei Gläubigen und Ungläubigen ohne Unterschied ein Schwanken zwischen freudigem Muth und gedrücktem Wesen, zwischen lebensfrischer Anspannung aller Kräfte und einer Niedergeschlagenheit wahrnimmt, die der Arbeit wie dem Genuß störend in den Weg tritt. Während der Unterricht auf das Stärkste betont, daß vom Glauben und Unglauben Alles abhängt, sieht der Knabe, daß das Leben der Menschen, sie mögen glauben oder nicht, sich in den wesentlichsten Momenten gleichartig gestaltet. Angesichts dieser Thatfachen erscheint es ihm abentheuerlich, daß Viele, die er recht-schaffen wandeln sieht, der Verdammniß gewiß sein sollen, weil sie die Dogmen der Kirche nicht anzunehmen vermögen, während die Andern, die er mit mancherlei Gebrechen und Schwächen behaftet sieht, der Seligkeit gewiß sein sollen, weil sie an den Dogmen der christlichen Lehre festhalten.

Erwägt man, wie verwirrend der Eindruck eines unlösbaren Widerspruchs zwischen Unterricht und Leben wirken muß, so ist klar, daß die übliche Lehrweise in der Behandlung der religiös-sittlichen Gegensätze in der Menschheit nicht genügt. Sie ist zu dürftig. Es bedarf einer tieferdringenden Arbeit, um dem Christenthum in den Herzen der heranwachsenden Generation die Machtsstellung zu sichern, die ihm gebührt. Mit den üblichen Formeln, mit der Zurückführung aller Differenzen auf den Gegensatz von gut und böse, von demüthig und hochmüthig, ist es nicht gethan. Das Leben der Kirche kann, das zeigt sich hier, nicht gedeihen, und die Wirksamkeit der christlichen Lehre im Unterricht kann nicht sicher gestellt werden, ohne die Mithülfe der christlichen Wissenschaft. Die Jugend zwar soll nicht mit der Wissenschaft genährt werden, sondern mit der Milch des Evangeliums, aber die Kirche, welche be-

rufen ist, ihre Kinder zu Männern im Glauben heranzuziehen, soll, um die Jugend unterweisen und auf die Konflikte des Lebens vorbereiten zu können, durch methodische Arbeit mit dem ganzen Apparat der gelehrten Forschung und der wissenschaftlichen Kritik den Gegensatz der religiös-sittlichen Anschauungen in der Welt zu begreifen und nach allen seinen Momenten zu erfassen bestrebt sein. Sie muß eine vollständige und systematische Darstellung aller Lehrbildungen und aller Leistungen auf Seiten des Christenthums und auf Seiten des Rationalismus zu Stande bringen, um ein gerechte Abwägen des Werths der einen und des Unwerths der andern Anschauung und Lebensrichtung zu ermöglichen. Weiß erst der Lehrstand der Kirche, was es mit dem in Rede stehenden Gegensatz der Weltanschauungen und Lebensrichtungen auf sich hat, so wird er auch im Stande sein, die Jugend so weit mit dem Wesen desselben bekannt zu machen und so klare und feste Ueberzeugungen in Rücksicht auf denselben zu wecken, daß dieselbe sich nach allen Seiten hin orientirt fühlt, und, mag sie einst so oder anders, für oder wider das Christenthum sich entscheiden, jedenfalls klar und deutlich weiß, was sie thut, und warum sie das Eine wählt und das Andere verwirft.

Dafür aber, daß derjenige, welcher die übliche Behandlung des Gegensatzes von gläubiger und rationalistischer Auffassung der christlichen Lehre für unzureichend erklärt, und ein gründliches Eingehen auf die Sache selbst, eine wissenschaftliche Auseinandersetzung zwischen den beiden Weltanschauungen fordert, nicht einem sonderlichen Einfall folgt, sondern einem vielfach empfundenen Bedürfnis Ausdruck giebt, läßt sich der Beweis ohne Schwierigkeit führen.

Die überreiche Fülle der populären apologetischen Literatur, die Menge der Brochüren und öffentlichen Vorträge, die von dem Gegensatz der Vernunft und des Glaubens, des Christenthums und der modernen Cultur und Bildung handeln, und die übergroße Zahl von Lesern, die nach diesen Schriften greifen, dokumentirt aufs handgreiflichste, daß in der Kirche der Trieb vorhanden ist, sich theoretisch mit dem

Rationalismus auseinanderzusetzen, und den Argumenten und Ausstellungen entgegenzutreten, die von Seiten der rationalistischen Kritik, sei es der Theologen oder der Philosophen, Naturforscher und Historiker dem christlichen Glauben gegenüber geltend gemacht werden.

Wer aber wollte das in dieser apologetischen Literatur Geleistete bereits als Lösung der Kirche gestellten Aufgabe oder auch nur als das Arsenal bezeichnen, aus welchem der Lehrstand der Kirche die Schutz- und Trug-Waffen zur Verteidigung des Christenthums und zur Bekämpfung seiner Gegner zu nehmen habe?

Schon die unermessliche Fülle der apologetischen Literatur ist ein Beweis dafür, daß nicht nur die Aufgabe noch nicht gelöst, sondern daß auch die Untersuchung nicht einmal auf dem rechten Wege ist. Es fängt eben jeder Apologet von vorne an, jeder glaubt den Grund legen und jeder glaubt Alles sagen zu müssen, weil ihm nicht genügt, was ein Anderer gesagt hat. Man arbeitet nicht zusammen, weil kein Bauplan vorliegt und darum keine Arbeits-Theilung Statt finden kann. Ueberall tritt der Mangel einer festen Methode bei der Untersuchung des Gegensatzes von Christenthum und Rationalismus deutlich zu Tage. Man hat sich die Aufgabe, die man zu lösen hat, nicht klar gemacht. Jedermann glaubt, er sei befähigt, auf diesem Gebiete mitzusprechen. Einen apologetischen Vortrag halten und eine Brochüre zur Verteidigung des Christenthums schreiben — scheint eine der leichtesten Aufgaben. Dazu, meint man, sei umfassende Vorbereitung, tiefgehendes wissenschaftliches Studium, methodische Arbeit und Forschung nicht erforderlich; ein starker Glaube und eine einigermaßen umfassende allgemeine Bildung scheint zu genügen. Solche Irrthümer sind eben nur möglich, wenn man nicht weiß, um was es sich handelt. Und die Resultate sind auch darnach. Ein großer Theil dieser Schriften vermag Niemand zu befriedigen, als ihre Verfasser. Wer nach fester und kräftiger Nahrung verlangt wird solchen Büchern, die weder erbaulich noch wissenschaftlich, weder gläubig noch kritisch, weder theologisch noch philosophisch sind, sondern ein wunderliches Gemisch von Allem, aus dem Wege ge-

hen. Und wer es gut mit dem Christenthum und mit der Jugend meint, wird Eltern und Erzieher davor warnen, den jugendlichen Geist mit dieser losen Speise zu nähren. Dieses unmethodische Hin- und Her-Neden über christliche und wissenschaftliche Probleme lockert nicht nur den Glauben, sondern auch den Verstand und schwächt den Ernst der Arbeit und die Gewissenhaftigkeit der Kritik.

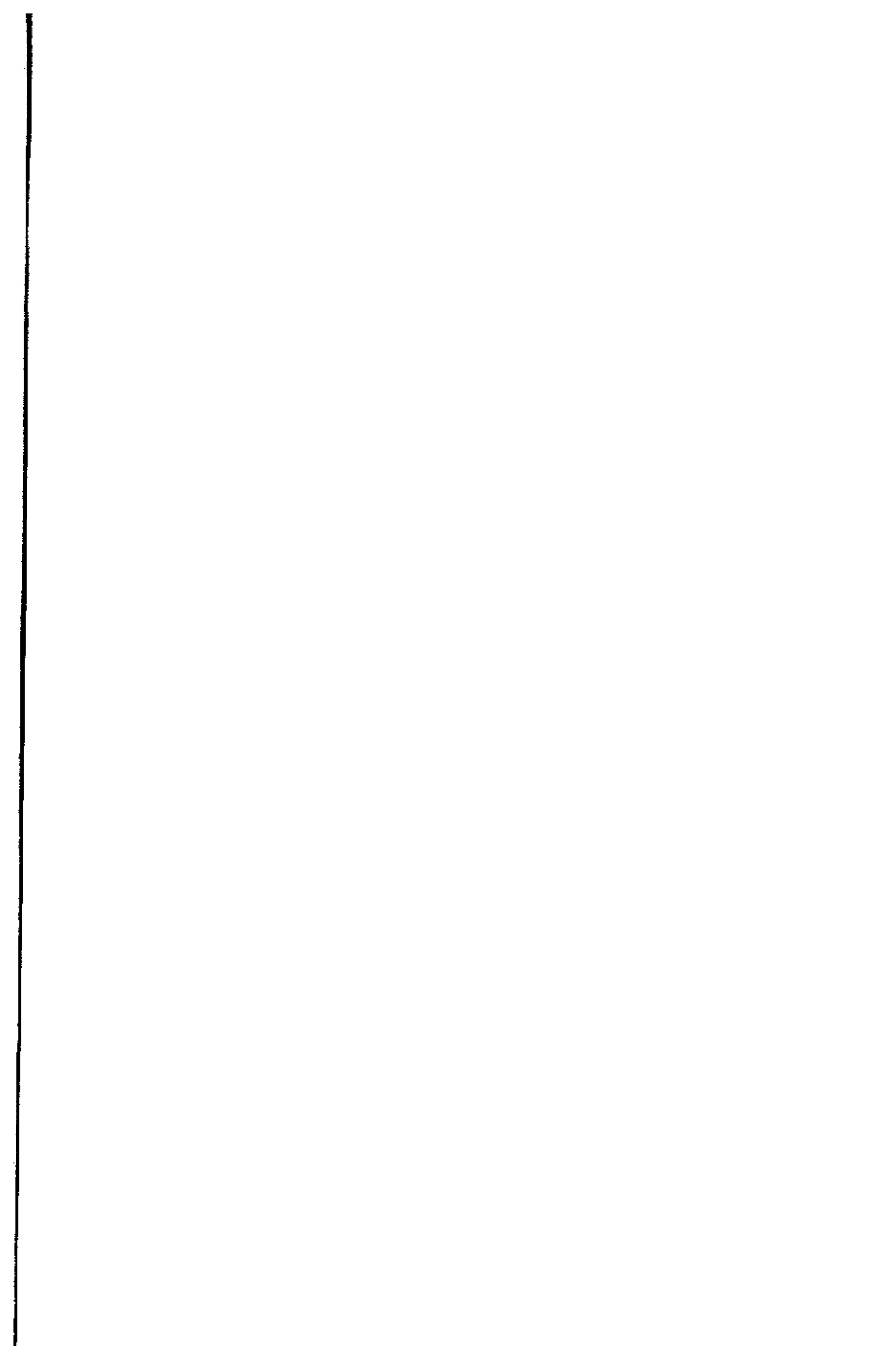
Je entschiedener man den apologetischen Spielereien im Namen des Christenthums und seiner Ehre entgegentritt, desto unbedingter kann man den Werth vieler Arbeiten auf diesem Gebiete anerkennen.

Die Wissenschaft und die Forschung auf allen Gebieten, dem theologischen sowohl als dem philosophischen, historischen, naturwissenschaftlichen, hat eine unendliche Fülle zur Vertheidigung des Christenthums verwendbaren Materials aufgehäuft; aber es fehlt an methodischer Zusammenfassung und Verarbeitung.

Die eigentliche Aufgabe, welche der Apologetik gestellt ist, die Wahrheit des Christenthums im Gegensatz zu jeder nur irgend denkbaren Form des Rationalismus, und die Unhaltbarkeit des Letzteren zu erweisen, ist noch nirgends gelöst. Und sie wird der Lösung nicht näher gebracht werden, wenn es nicht gelingt die Methode der Beweisführung, den Gang der Untersuchung festzustellen.

Die Kirche erwartet von der theologischen Wissenschaft, daß sie ihre Schuldigkeit thue und das Wesen des großen Gegensatzes von Gottesweisheit und Weltweisheit begreifen lehre.

Ich bin der Ueberzeugung, daß die Theologie in ihrer Apologetik leisten kann, was die Kirche fordert. Sie kann die Anweisung zu fruchtbarer Behandlung des obwaltenden Gegensatzes zwischen der gläubig-christlichen und der rationalistischen Weltanschauung im Religionsunterricht geben. Wie soll es geschehen?



Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche.

Zwölfter Band.

J a h r g a n g 1870.

II. Heft.



Dorpat.

W. Gläfers Verlag.

1870.

 Zusendungen für die Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche
sind zu adressiren:

An die theologische Facultät der Kaiserlichen Universität Dorpat.

Im Namen der Universität zum Druck befördert.
Dorpat, den 10. August 1870.

Prof. Dr. v. Engelhardt,
v. 3 Decan der theologischen Facultät.

I.

**Ueber eine Aufgabe des Religionsunterrichts
in der Gegenwart.**

von

Prof. v. Engelhardt.

II.

Wer etwa erwartet, daß im Folgenden der Versuch gemacht werden solle, die Wahrheit des Christenthums und die Unhaltbarkeit des Rationalismus so schlagend und so klar nachzuweisen, daß sich fortan Jedem, dem die Pflicht des Religionsunterrichts obliegt, in Stand gesetzt sieht, das Christenthum vor dem Richterstuhl des Rationalismus zu rechtfertigen, der täuscht sich. Abgesehen davon, daß es sich überhaupt gar nicht um die Lösung dieser Aufgabe handelt, kann das was jedenfalls nur von der Wissenschaft mit Herbeiziehung einer unendlichen Fülle gelehrten Materials und mittelst streng wissenschaftlicher Kritik und auch so nur annähernd erreicht werden wird, weil die Aufgabe der Apologetik wie die aller Wissenschaften eine unendliche ist, nicht mit einigen allgemeinen Bemerkungen und mittelst Beleuchtung einiger in Betracht kommenden Fragen erledigt werden.

Hier kommt es darauf an, dem Religionsunterricht den Weg vorzuzeichnen, den er einzuschlagen hat, um die christliche Lehre trotz des rationalistischen Gegensatzes mit Erfolg überliefern zu können.

Zu dem Zweck soll das Wesentlichste von dem, was die apologetische Wissenschaft in Betreff des Gegensatzes von christlicher und rationalistischer Weltanschauung ermitteln kann, mitgetheilt werden.

Und was ist das Wesentlichste? Nicht diese oder jene Einzelheit, die man zu Gunsten des Christenthums und zur Widerlegung des Rationalismus geltend gemacht hat. Das würde in seiner Vereinzelung weder überzeugend wirken, noch auch für den Unterricht der Jugend verwerthet werden können. Das Wesentliche ist vielmehr die Darlegung der Methode, nach welcher die Apologetik verfährt, wenn sie mittelst wissenschaftlicher Kritik der verschiedenen Weltanschauungen das Christenthum in seinen Ansprüchen, Naturreligion und höchste Lebensmacht zu sein, rechtfertigen will.

So kommt es denn auch mir im Folgenden nur darauf an, zu zeigen, auf welchem Wege es der Wissenschaft allein gelingen kann, aber auch gelingen muß, die Aufgabe, welche ihr gestellt ist, einer allendlichen Lösung entgegenzuführen, sollten die Schwierigkeiten, die zu überwinden sind, auch noch so groß sein. Den Weg zu kennen, und der Richtigkeit des eingeschlagenen Weges gewiß zu sein und auf demselben dem Ziele nachzujagen, welches dem Glauben unmittelbar gewiß ist, ist auf allen Gebieten, auf dem sittlichen und religiösen Gebiete so gut wie auf dem wissenschaftlichen, die höchste Aufgabe des Menschen auf Erden; am Ziel zu sein, ist die Sache Gottes. Es wäre mir Großes gelungen, vermöchte ich den Männern der Wissenschaft und den Gebildeten in der Christenheit die Einzigkeit und unzweifelhafte Richtigkeit des Weges darzuthun, den ich der wissenschaftlichen Arbeit der Apologetik vorzeichnen zu müssen glaube. Ich hätte damit der theologischen Wissenschaft einen Dienst erwiesen und allen Anforderungen Genüge geleistet, die das gebildete Publikum an die Vertreter der Wissenschaft, in diesem Falle an die Theologen, zu stellen berechtigt ist. Denn auch bei der Popularisirung der Wissenschaften kommt es nicht sowohl darauf an, einzelne Resultate der wissenschaftlichen Arbeit fix und fertig und mit Uebergang der erforderlichen Beweise dem Laien-Publikum vorzuführen, sondern vielmehr darauf, den Laien mit der Methode bekannt und vertraut zu machen, wie man zu gesicherten Resultaten auf diesem oder jenem Gebiete gelangt. Die allgemeine Bildung besteht nicht darin, daß man, was die Wis-

fenschaft gefunden hat, auch weiß, nur oberflächlich und ohne Zusammenhang und Begründung, sondern vor Allem darin, daß man die Wege kennt, auf denen die verschiedenen Wissenschaften zu ihren Resultaten gelangt sind und zu weiteren Resultaten gelangen können.

Aus der Einsicht in das Verfahren, mittelst dessen die Apologetik das große Ziel wissenschaftlicher Erkenntnis des weltbewegenden Gegensatzes der christlichen und der bloß natürlich-menschlichen Weltanschauung erreichen muß, geht auch ohne Weiteres die Kenntniß des Weges hervor, den der Religionsunterricht einschlagen muß, um den Anforderungen der Gegenwart zu genügen und die Jugend vor gedankenlosem Nachsprechen der rationalistischen Dogmen und Lehrsätze und vor kritiklosem Aburtheilen über das Christenthum zu bewahren, und ihr ein Verständniß für das Christenthum mitten in der rationalistischen Umgebung und Atmosphäre zu vermitteln, wie es zur Erhaltung des Glaubens in der Gegenwart unentbehrlich ist.

Wenn ich aber behaupte, daß die theologische Wissenschaft den Weg anzugeben vermöge, auf welchem eine wahrhaft wissenschaftliche Erkenntniß und eine wissenschaftliche Kritik des Gegensatzes möglich ist, der rücksichtlich aller religiös-sittlichen Fragen zwischen der christlichen und den nicht-christlichen Weltanschauungen obwaltet, wenn ich derselben das Vermögen und die Fähigkeit zuspreche, der Kirche die zum Unterricht der Jugend nöthigen Anweisungen zu geben: so habe ich damit keineswegs behaupten wollen, daß es Aufgabe der Theologie sei, das Christenthum den Gegnern desselben annehmbar zu machen oder den Weg anzugeben, wie man die Nationalisten von der Wahrheit des Christenthums zu überzeugen vermag. Das ist nicht die Aufgabe der Theologie. Und die Apologetik, die sich das Ziel setzt, das Christenthum vor dem Forum zu rechtfertigen, welches die Nationalisten als das einzige gelten lassen und dem sie den stolzen Titel „Vernunft“ geben, wird nie und nimmer etwas Brauchbares leisten.

Meint man, daß es doch eben darauf ankomme, das Christenthum vor der Vernunft der Nationalisten zu rechtfertigen und daß, so lange dieses Ziel für unerreichbar erklärt wird,

die Unbeweisbarkeit des Christenthums und die Unlösbarkeit der apologetischen Aufgabe zugestanden sei, so irrt man. Zwar muß sich das Christenthum als die wahre Religion, und als allein berechnigte religiös-sittliche Weltanschauung, und als die einzig unvergängliche und ewige Lebensmacht als wahr erweisen lassen, aber nicht den Rationalisten und vor dem Forum des Rationalismus, sondern dem Menschen. Vom Menschen muß seine Wahrheit erkannt werden können; aber ob dieser oder jener Mensch mit so oder anders gearteter Denkweise es nicht zu fassen vermag, kommt gar nicht in Betracht. Der rationalistisch denkende Mensch ist nicht der Repräsentant des echten Menschen. Nur wer selbst vom Zaubertrank des Rationalismus getrunken hat, kann das rationalistische Denken mit dem menschlichen Denken identifizieren.

Wer wird überhaupt die Wahrheit einer Lehre und die Wichtigkeit der Resultate wissenschaftlicher Arbeit von der Anerkennung einer Majorität oder Minorität einzelner Personen abhängig machen wollen? Wem kommt es in den Sinn, an eine andere Wissenschaft, wie an die Theologie, die Anforderung zu stellen, sie solle die Zustimmung einer bestimmten Gruppe von Menschen zu den Resultaten ihrer Forschung zum Maßstab machen für die Gültigkeit derselben?

Die Wahrheit beweist sich selbst dem, der sie erkennt, und sie steht als wissenschaftlich erwiesene dort fest, wo ein Mensch sie wissenschaftlich zu beweisen vermag, nicht diesem oder jenem, sondern sich selbst im richtigen Gang des Beweises von unzweifelhaft richtigen Ausgangspunkten aus.

Daß alle Wissenschaften auf möglichst allgemeine Anerkennung ihrer Resultate Gewicht legen und die Gemeingültigkeit derselben als einen Beweis für die Wichtigkeit derselben anführen, beruht nicht darauf, daß sie nur das für bewiesen halten, was sich der Zustimmung Aller erfreut, sondern hat seinen Grund lediglich darin, daß die Zustimmung der Urtheilsfähigen es wahrscheinlicher macht, es habe sich der, welcher eine Wahrheit bewiesen zu haben meint, nicht selbst getäuscht und keinen Fehler in der Beweisführung begangen. An

sich kann eine Wahrheit erwiesene Wahrheit sein, wenn auch nur Ein Mensch den Weg, der zu ihr führt, erkannt hat, während die ganze Welt noch nichts von derselben weiß oder im Widerspruch gegen dieselbe beharrt.

So selbstverständlich das ist, so oft wird es übersehen, wenn von der Evidenz einer Wahrheit und wenn von der Beweisbarkeit oder Erwiesenheit einer Sache die Rede ist. Immer wieder verwechselt man die innere Klarheit einer Sache mit der Ueberzeugungskraft, die sie für alle ohne Unterschied hat. Weil es dort, wo es sich um naturwissenschaftlich ermittelte Wahrheiten oder um mathematisch erwiesene Sätze handelt, ohne große Schwierigkeiten gelingt, allgemeine Zustimmung sowohl der Sachkundigen und zu wissenschaftlicher Kritik Befähigten, als auch der urtheilslosen Masse zu gewinnen, hat man sich gewöhnt, Evidenz und Gemeingültigkeit einer Wahrheit zu identificiren. Aber auch auf diesen Gebieten ist die allgemeine Zustimmung an sich vollkommen gleichgültig. Sie kommt ebenso wenig in Betracht, wie der Widerspruch, dem auf anderen Gebieten auch das Evidente und wissenschaftlich zureichend Bewiesene begegnet.

Je complicirter die Fragen sind, die die Wissenschaft zu lösen hat, je schwieriger das Gebiet ist, auf welchem es gilt, zu vollkommener Klarheit und Gewißheit durchzudringen, je näher die Gefahr liegt, daß der Einzelne sein Denken und Urtheilen von unbegründeten Vorurtheilen beherrschen läßt und willkürlich den Gang des Beweises unterbricht, und gewaltsamer Einschreibungen und Auslassungen sich schuldig macht, desto schwieriger ist es, Alle zu überzeugen. Desto weniger Gewicht ist aber auch bei Beurtheilung der Sache in Rücksicht auf Wahrheit oder Unwahrheit, Erwiesenheit oder Nicht-Erwiesenheit darauf zu legen, ob viele Personen beistimmen oder nicht beistimmen. Personen sind unberechenbare Größen: was liegt an ihrem Urtheil? Die Personen sind ein Gefüge der verschiedenartigsten, oft sich selbst widersprechenden Gedanken und Willensrichtungen, die sich im Laufe der Zeit unter sehr verschiedenartigen Einflüssen festgesetzt haben. Die Vertreter bestimmter philosophischer, politischer, sittlicher, religiöser Denkweisen sind

in den seltensten Fällen Herrn ihrer selbst und frei in ihrer Geistesbewegung, und meist außer Stande, unbefangenen abweichenden Anschauungen zu folgen und dieselben zu prüfen. Wenn wiederholte Angriffe auf die Vernunft der einzelnen Personen mit der Waffe der Logik, auf das Herz durch Erregung des Gefühls und Aufstachelung des Gewissens, auf den Willen unter Berufung auf das klar und deutlich als gut und böse Erkante wirkungslos abprallen; wenn dann wieder flüchtig hingeworfene Worte, unbewiesene Behauptungen, die Lektüre eines einzigen Buchs, der Umgang weniger Wochen genügen, um alle Ueberzeugungen des Individuums, der einzelnen Person über den Haufen zu werfen, das Leben in neue Bahnen zu lenken, einen totalen Wechsel der Principien herbeizuführen: so ist das der schlagendste Beweis dafür, daß die Lebensbewegung des einzelnen Menschen, sein Urtheil und seine Willensentscheidungen nicht von dem bestimmt werden, was wirklich vernünftig ist, und daß das Ja und Nein des Individuums nicht von der Evidenz der Sache, von der zwingenden Macht der Beweisführung, sondern von tausend Nebenumständen und zufälligen Eindrücken abhängig ist. Der einzelne Mensch begreift oder begreift nicht, je nachdem das Leben in ihm gerade diese oder jene Richtung des Willens, diese oder jene Gruppe von Ueberzeugungen, Sympathien und Antipathien zu Wege gebracht hat. Was das Leben gegründet hat, das kann auch nur das Leben wieder zerstören oder modificiren. Was durch unendlich mannigfaltige Einflüsse in langer Zeit zu Stande gekommen ist, kann nur durch ebenso mannigfaltige und dauernde Einwirkungen von einer andern Seite her, nicht durch eine noch so richtige Beweisführung überwunden werden. Ein plötzlicher Umschwung in Folge einer neu gewonnenen Erkenntniß tritt immer nur scheinbar plötzlich und in Folge der neu gewonnenen Erkenntniß ein. In Wirklichkeit war er schon längst durch das Leben vorbereitet.

Wie seltsam ist es doch unter solchen Umständen, daß man, wo es gilt, die Wahrheit des Christenthums wissenschaftlich zu prüfen, die Aufgabe nur dann für gelöst und die Wahrheit des Christenthums

nicht dann für erwiesen halten will, wenn es gelingt, die Gegner desselben, also in anderen Anschauungen befangene Personen zu überzeugen und im Wege des Beweises zur Anerkennung der Wahrheit und zur Aenderung ihrer eigenen Lebensanschauung zu zwingen. Welchem philosophischen System ist es gelungen, alle Gegner im Wege des philosophischen Beweises zu überzeugen und so die Geringültigkeit seiner Lehrsätze anzubahnen? Machen etwa die Rationalisten aller Schattirungen die Wahrheit der Principien, nach denen sie das Christenthum beurtheilt wissen wollen, von der Anerkennung derselben Seiten der Gläubigen abhängig? Sie erklären den Widerspruch aus der Gebundenheit der Gegner durch die alte Gewohnheit, aus dem Mangel an richtigem Denken, und sie thun von ihrem Standpunkte aus Recht daran: Warum soll nicht das Christenthum ebenso den Widerspruch der Rationalisten aus der Gebundenheit ihres Geistes durch mächtige Vorurtheile und aus der Gedankenlosigkeit erklären, mit der sie die Welt und den Menschen beurtheilen? Stellen die Rationalisten an das Christenthum die Forderung, es solle sich vor ihrem Richterstuhl rechtfertigen und sich vor dem Forum, das sie „die Vernunft“ nennen, als Wahrheit ausweisen, so ist das in der Ordnung; aber die Christen sollten sich hüten, dieser Forderung Folge zu leisten. Sie haben vielmehr zu verlangen, es solle der Rationalismus sich vor dem Forum des Gewissens rechtfertigen und den unzweifelhaften Wahrheiten des Wortes Gottes gerecht werden.

Das Laion sich durch den Anspruch der Rationalisten und durch den blendenden Titel „Vernunft,“ der dem rationalistischen Forum gegeben wird, täuschen lassen, ist begreiflich. Aber daß Theologen und vollends solche, die die wissenschaftliche Kritik des Christenthums und des Rationalismus in Angriff genommen haben, sich die Aufgabe stellen, die Anhänger einer bestimmten Denkweise zu überzeugen und das Christenthum in den Augen der Rationalisten zu vertheidigen, ist ein unverzeihlicher Fehler. Das Beginnen dieser Männer ist nicht nur völlig vergeblich, es ist in jeder Hinsicht unwissenschaftlich.

Versteht man unter Rationalismus die Denkweise aller Men-

schen, die nicht Christen sind. — und so fasse ich diesen Begriff — so wüßte ich keine Apologetik zu nennen, die sich nicht dieses Fehlers schuldig gemacht hätte, das Christenthum vor den Rationalisten rechtfertigen zu wollen. Wenn die Verfasser apologetischer Werke sich über ihre Aufgabe aussprechen, so erklären sie zwar oft genug, daß das Christenthum den Gegnern nicht andemonstrirt werden könne, aber anstatt nackt und dürr zu sagen, daß es überhaupt auf Belehrung von Personen nicht ankomme, wird sofort der Zweck der Apologetik dahin formulirt, sie solle die Wohlmeinenden unter den Gegnern, die Besonnenen und noch einigermaßen Unbefangenen unter den Rationalisten gewinnen und die schwankenden Christen befestigen *).

Mein Urtheil über die bisher erschienenen apologetischen Werke habe ich an einem andern Orte zu rechtfertigen: hier genügt die Behauptung, daß die wissenschaftliche auf Ermittlung des Wahren und Irrthümlichen im Christenthum und im Nationalismus gerichtete Untersuchung unbedingt nichts mit irgend welcher Person und ihrer Ueberzeugung zu thun hat. Was die Wissenschaft findet, ist entweder wissenschaftlich begründet oder nicht, ein drittes ist nicht denkbar. Ueber die Sicherheit der Ausgangspunkte und die Richtigkeit der Beweisführung läßt sich streiten, aber die Entscheidung hängt niemals davon ab, ob so und so viel Personen ihre Zustimmung zu dem Einen oder zu dem Anderen geben. Ist mir der Ausgangspunkt gewiß und die Beweisführung eine in jeder Hinsicht zureichende, so steht mir die

*) Anmerkung. Wenn Jeschitz z. B. „die Wahrheit des Christenthums nach seiner Lehre und Erscheinung vor dem denkenden Geiste rechtfertigen“ will, so hat er wahrscheinlich den denkenden Geist des Christen gemeint. Er hat damit allerdings den oben bezeichneten Fehler vermieden, aber die Aufgabe der Apologetik so bezeichnet, daß sie sich von der der Theologie oder Glaubenswissenschaft überhaupt nicht mehr unterscheiden läßt. Hat er unter dem denkenden Geiste aber doch irgendwie den Geist des natürlichen Menschen verstanden, so hat er wenigstens dem Mißverständniß Raum gegeben, als wolle er das Christenthum vor dem denkenden Geiste der Nicht-Christen rechtfertigen. In jedem Falle ist die Definition der Apologetik und die Formulirung ihrer Aufgabe keine ausreichende.

Wahrheit der einen Lehre und die Unhaltbarkeit einer anderen wissenschaftlich fest. Der Widerspruch, den ich finde, kann mich zur Revision des von mir eingeschlagenen wissenschaftlichen Verfahrens nöthigen, nie und nimmer aber darf er mich zu der Meinung verleiten, die wissenschaftliche Aufgabe sei erst dann gelöst, wenn jeder Widerspruch verstummt, und es sei die Aufgabe der Wissenschaft, die Widersprecher zu überzeugen und zu belehren.

Daß man der Hoffnung lebt und die Ueberzeugung hegt, die Wahrheit werde sich bei denjenigen Gegnern, die noch einige Empfänglichkeit für dieselbe sich bewahrt haben, zur Geltung bringen lassen; daß man erwartet, es werde auf Grund der wissenschaftlichen Arbeit aller Jahrhunderte und in Folge allseitiger Darlegung der Unhaltbarkeit aller Einwendungen, die gegen die Wahrheit erhoben wurden, eher gelingen: ist vollkommen berechtigt. Und der Versuch auf Grund der eigenen Ueberzeugung und unter Berufung auf die Ergebnisse wissenschaftlicher Untersuchung diesen oder jenen Gegner zu überzeugen, ist anerkennenswerth. Aber die wissenschaftliche Arbeit als solche, die Apologetik als Wissenschaft hat von dieser praktischen Verwendung ihrer Ergebnisse ganz und gar abzusehen: sie hat keinen andern Zweck als Erkenntniß der Wahrheit und des Irrthums rücksichtlich der einander gegenüberstehenden und sich widersprechenden christlichen und rationalistischen Auffassung der religiösen und sittlichen Fragen.

Eben die Einmischung des praktischen Gesichtspunkts hat es verschuldet, daß die Apologetik noch immer über die Methode, nach welcher der weltbewegende Gegensatz christlicher und rationalistischer Weltanschauung zu untersuchen sei, im Unklaren ist. Wo man die Aufgabe der Wissenschaft nicht richtig faßte, hat man zwar ungemein viel Nichtiges und Tiefes über diesen Gegensatz sagen, eine staunenswerthe Gelehrsamkeit bei Untersuchung desselben entfalten können, aber den Punkt nicht zu entdecken vermocht, von dem man auszugehen hat; das Band hat man nicht gefunden, welches Alles hier in Betracht Kommende zusammenhält und allen einzelnen Nachweisen durch gegenseitige Begründung Kraft und Bedeutung verleiht.

Lieft man sich vom praktischen Gesichtspunkte leiten, so entstand die Frage, mit wem man eigentlich zu kämpfen, wem gegenüber man das Christenthum zu vertheidigen habe, oder wen man überzeugen solle. Sollte man den Materialisten angreifen, oder sich gegen den Pantheisten vertheidigen? Soll man den Anhänger Kants, oder den Hegelianer, oder die Anhänger Schopenhauers überzeugen? Soll man das Christenthum dem gesunden Menschenverstande oder der speculativen Philosophie gegenüber rechtfertigen? Oder soll man sich mit den Naturforschern auseinandersetzen? Oder sollen nur die redlichen Zweifler und die schwankenden Christen gewonnen werden? Und wen sieht man als einen solchen an? Soll die Wissenschaft sich mit einer Reihe vereinzelter Erwendungen von dieser oder jener Seite auseinandersetzen, oder mit einer in sich geschlossenen, vom Christenthum abweichenden Denkweise?

Ebenso mußte dort, wo man sich's zur Aufgabe gemacht hatte, Personen zu gewinnen, die Frage auftauchen, wofür man sie zu gewinnen habe. Soll jedes Dogma und jede Thatfache den Gegnern gegenüber gerechtfertigt werden, oder nur die Grundlehren? Und welches sind die Grundlehren? Ist es das confessionell bestimmte Christenthum, das die Apologetik zu erweisen verpflichtet ist, oder nur dasjenige am Christenthum, was allen Confessionen gemeinsam ist? Und was ist das Gemeinsame?

Auf alle diese Fragen müßte die Apologetik dort eine präcise Antwort geben, wo sie den Zweck verfolgt, das Christenthum vor denen zu rechtfertigen, die nicht Christen sind, überhaupt Personen zu überzeugen. Und doch kann sie diese Fragen nicht beantworten. Aus der Unmöglichkeit anzugeben, wofür und wogegen gestritten werden soll, wer zu überzeugen ist und wofür er gewonnen werden soll, erklärt sich die Resultatlosigkeit der apologetischen Werke, die auf Bekehrung von Personen berechnet sind. Wirklich Brauchbares, was im Religionsunterricht verwendbar wäre, haben sie nicht zu Tage gefördert; der praktische Gesichtspunkt hat Alles verdorben und vereitelt.

Entschliesst man sich erst die Wissenschaft Wissenschaft sein zu lassen und ihr nur die Erforschung und Kritik der Sachen, nicht die Einwirkung auf Personen zuzumuthen; macht man sich's klar, daß es in der Apologetik auf gar nichts ankommt, als auf wissenschaftliche Erkenntniß des Gegensatzes, der auf dem religiösen und sittlichen Gebiete zwischen dem Christenthum und dem Nationalismus, zwischen dem Christenthum einerseits und allen natürlich menschlichen Anschauungen andererseits Statt findet: so kann über den Gang der Untersuchung, über das zur Ermittlung der Wahrheit und des Irrthums, auf der einen oder andern oder auf beiden Seiten einzuschlagende Verfahren ein Zweifel kaum mehr obwalten.

Die Apologetik als Wissenschaft vom Christenthum in seinem Verhältniß zu allen außer-christlichen und wider-christlichen Religionen und religiös-sittlichen Systemen und Denkweisen hat es mit Ermittlung der Wahrheit zu thun rücksichtlich des Gegensatzes, der zwischen den Lehren und Lebenserscheinungen auf Seiten des Christenthums einerseits und auf Seiten der außerchristlichen oder widerchristlichen Welt andererseits besteht. An und für sich betrachtet, kann die Wahrheit auf der einen oder auf der andern, oder auf beiden Seiten, oder auf keiner von beiden vorhanden sein. Der Christ aber tritt in die Untersuchung ein mit der Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums, der Nationalist mit dem Glauben an die Unumstößlichkeit der Principien rationalistischer Weltanschauung. Die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der einen oder anderen Voraussetzung muß sich durch die wissenschaftliche Untersuchung des obwaltenden Gegensatzes erweisen. Je nach der einen oder anderen Voraussetzung ist die Apologetik eine christliche oder eine rationalistische.

Ob sich ein gemeingültiges Resultat, eine Einigung in Betreff der religiös-sittlichen Wahrheit erzielen läßt, ist eine sekundäre Frage. An der Untersuchung haben beide Standpunkte ein gleiches Interesse und zu derselben sind beide in gleicher Weise verpflichtet. Der Wahrheit aber kommt es zu Gute, daß dieselben Gebiete von zwei entgegengesetzten Anschauungen aus durchforscht und bearbeitet werden.

Der Gang der Untersuchung ist vorgezeichnet, sobald die Aufgabe klar erkannt ist. Eine Wissenschaft, deren Aufgabe es ist, rücksichtlich der Differenzen, die zwischen zwei verschiedenen und einander entgegengesetzten Lehrsystemen und Weltanschauungen vorgeblich oder wirklich bestehen, die Wahrheit zu ermitteln, kann mit gar nichts Anderem den Anfang machen, als mit einer gründlichen, wissenschaftlich zureichenden Darstellung der einen und der anderen Anschauung und des zwischen beiden obwaltenden Verhältnisses der Differenz und der Uebereinstimmung.

Da es sich aber in der Apologetik als Wissenschaft nicht um das Verhältniß des Christenthums zu irgend einer einzelnen Richtung handeln kann, sei sie auch noch so bedeutsam; da es ihr überall auf Ermittlung der Wahrheit ankommt, hier der religiös-sittlichen Wahrheit in der Summe der vorhandenen religiös-sittlichen Anschauungen und Lebensgestaltungen, oder auf das Verhältniß des Christenthums einerseits und aller außer- und wider-christlichen Denkweisen und Lebensformen andererseits zur Wahrheit: so ist die Kenntniß aller überhaupt in der Welt vorhandenen, christlichen und nicht-christlichen Denkweisen und der im Zusammenhange mit denselben auftretenden Lebenserscheinungen nicht zu entbehren. Die christliche Apologetik muß ebenso wie die rationalistische mit einer comparativ religions-geschichtlichen Untersuchung beginnen: die christliche, weil sie das Christenthum als die absolute Religion zu erweisen bestrebt ist, die rationalistische, weil es ihr darauf ankommt, dem Christenthum gegenüber die Principien der rationalistischen Lebensanschauung als die allein gültigen und für das religiös-sittliche Leben der Menschheit, oder überhaupt für die Existenz und die geschichtlich normale Entwicklung derselben zureichenden darzuthun.

Mag die Aufgabe, die hier der Apologetik gestellt wird, eine noch so umfassende sein, mag die Beantwortung der Fragen, die der apologetischen Wissenschaft zugewiesen sind, in noch so weite Ferne gerückt erscheinen: über die Nothwendigkeit, mit dieser Untersuchung zu beginnen, kann dort kein Zweifel sein, wo man erkannt hat, daß es sich in der Wissenschaft nicht darum handeln kann, einzelne Per-

sonen, seien sie entschlossene Rationalisten oder wohlmeinende Zweifler, oder halbgläubige Christen, von der Wahrheit des Christenthums zu überzeugen, sondern über das Christenthum und den Nationalismus und über das Verhältniß beider zur Wahrheit ein wissenschaftliches Urtheil zu gewinnen. Denn es ist ja noch gar nicht ausgemacht, worin die Differenzen zwischen dem Christenthum und dem Nationalismus bestehen. Und ohne wissenschaftliche Untersuchung vermag Niemand zu sagen, was Nationalismus oder Vernunft-Religion sei und wie sich die religiös-sittliche Anschauung und das religiös-sittliche Leben der Menschheit auf bloß natürlichen oder vernünftigen Grundlagen gestalte. Den zufälligen Gedanken - Conglomeraten dieses oder jenes einzelnen Rationalisten, oder einer bestimmten Gruppe von Segnern des Christenthums, oder dem sittlichen Verhalten derselben in einem bestimmten Zeitraum läßt sich doch nicht entnehmen, was Nationalismus sei und was er zu leisten vermöge.

Freilich wird unter so bewandten Umständen die Arbeit, welche den wissenschaftlichen Erweis der Wahrheit des Christenthums gegenüber allen andern Religionen und religiös-sittlichen Denkweisen zum Ziele hat, das Ziel nie vollkommen erreichen; denn zu keiner Zeit werden alle Religionen und religiös-sittlichen Systeme in ihrem gesammten Umfange, in ihrer Genesis, in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in allen ihren praktischen Consequenzen und in ihrem gegenseitigen Verhältniß vollständig und ausreichend erkannt sein. Aber auf jeder Stufe, welche die Forschung in wahrhaft methodischer Arbeit dem Ziele entgegen erklimmt, wird der Gewinn ein relativ bedeutender sein. Jedenfalls ist das Schlussurtheil gleich sehr rücksichtlich der Wahrheit des Nationalismus, wie rücksichtlich der des Christenthums zu suspendiren. Im Glauben wird der Christ, im Glauben wird auch der Nationalist der Wahrheit seiner Grundanschauungen vor dem Ende der wissenschaftlichen Arbeit gewiß sein: für wissenschaftlich erwiesen wird auf beiden Seiten nur gelten, was sich als Ergebnis der comparativen Religionsgeschichte herausgestellt hat.

Fragt man aber, wie auf Grund einer mehr oder weniger voll-

ständig und erschöpfenden Kenntniß aller in der Menschheit überhaupt vorhandenen religiös-sittlichen Denkweisen die Wahrheit der christlichen oder irgend einer anderen Lehre ermittelt werden soll, so kann selbstverständlich die comparative Religionsgeschichte als solche nur die Beschaffenheit der verschiedenen Lehr- und Lebensweisen darlegen, nicht aber die Wahrheit der einen oder andern Anschauung erweisen. Das kann nur von Seiten der Kritik geschehen, welche an den Thatsachen der Geschichte die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Ansprüche zu messen hat, mit denen die eine oder andere Denkweise allen anderen gegenüber auftritt.

Fassen wir, da es uns auf eine christliche Apologetik ankommt, die Ansprüche in's Auge, mit denen das Christenthum allen andern Religionen gegenüber auftritt, und von deren Berechtigung der christliche Apologet vor aller historischen Untersuchung überzeugt ist, und sehen wir zu, welche Fragen der christliche Apologet zum Erweise der Wahrheit des Christenthums und der Berechtigung seiner Ansprüche an die Religionsgeschichte stellt.

Das Christenthum erklärt sich für die Religion der Offenbarung und zwar in geschichtlichem Zusammenhange mit der alttestamentlichen Religion für die allein wahre, weil allein von Gott wunderbar gestiftete, Religion; eben darum auch für die Quelle vollkommener Gottesgemeinschaft und aller echten und wahren Sittlichkeit, und in so fern für die einzige Lebensmacht, welche die höchsten und tiefsten Bedürfnisse der Menschheit befriedigt und dieselbe ihrer Vollendung sicher entgegenführt. Im Zusammenhange mit diesen Selbstaussagen erklärt es alle andern Religionen und religiös-sittlichen Denkweisen für Produkte des menschlichen von Gott gelassen Geistes, und darnach für Verunstaltungen und Verküppelungen der wahren Religion, für schwache Abbilder des Urbildes, das im Christenthum verwirklicht ist, im besten Falle für Systeme von Räthseln und Fragen, die ihre Lösung und Antwort allein im Christenthum finden, für Denkweisen, die als ein Gemisch von Wahrheit und Irrthum, von Vernunft und Unvernunft, voller Widersprüche und unfähig sind, religiöses und sitt-

liches Leben von innerem Werth und ewiger Dauer zu erzeugen, die Menschheit aus Sünde und Elend zu retten und sie zur Erreichung ihrer Aufgaben zu befähigen.

Diese Aussage des Christenthums über sich selbst und über alle andern Religionen und religiös-sittlichen Denkweisen enthält Behauptungen, deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit sich durch eine comparativ religions-geschichtliche Untersuchung darthun läßt und in Betreff deren ein übereinstimmendes Urtheil gewonnen werden muß.

In erster Stelle schließt jene Selbstaussage des christlichen Glaubens die Behauptung in sich, daß es unter allen religiös-sittlichen Denkweisen und Lebensgestaltungen im letzten Grunde nur zwei giebt, die sich ihrem Principe nach wie in ihrer Ausgestaltung in Lehre und Leben von einander wahrhaft unterscheiden: die christliche mit der jüdischen auf der einen Seite, und alle übrigen, von einander noch so sehr abweichenden Religionen und Denkweisen auf der andern Seite.

Die Einzigartigkeit des Christenthums im Verhältniß zu allen andern Religionen und die im Verhältniß zum Christenthum vorhandene Gleichartigkeit aller andern Denkweisen ist somit das Erste und in so fern Wichtigste, was die christliche Apologetik im Wege comparativ religions-geschichtlicher Untersuchung erweisen muß, wenn sie die Wahrheit des Christenthums wissenschaftlich darthun will. So lange das nicht erwiesen ist, so lange sind alle Erörterungen über Wahrheit oder Unwahrheit des Christenthums oder des Rationalismus vergeblich. Mit der Einzigartigkeit des Christenthums im Vergleich zu der Gleichartigkeit aller außer- und wider-christlicher Weltanschauungen, unter denen die rationalistische im engeren Sinn eine hervorragende Stelle einnimmt, ist allerdings noch nicht die Wahrheit des Christenthums und die Unwahrheit alles Nicht-Christlichen dargethan, und ebenso wenig ist der göttliche Ursprung des Christenthums im Gegensatz zu dem rein natürlichen aller andern Religionen erwiesen, aber ohne den Nachweis der Einzigartigkeit ist ein Nachweis der Wahrheit des Christenthums und der Göttlichkeit seines Ursprungs unmöglich.

Und allerdings ist mit dem Nachweise der Einzigartigkeit des

Christenthums und der Gleichartigkeit aller andern Weltanschauungen so unendlich viel gewonnen und die Wahrscheinlichkeit eines verschiedenartigen Ursprunges und des absoluten Werthes des Christenthums so gestiegen, auch die Zulässigkeit der bisher üblichen Angriffe auf das Christenthum so sehr in Frage gestellt, daß es nicht Wunder nehmen kann, wenn der Nationalist die Einzigartigkeit des Christenthums um jeden Preis bekämpft. Ja der Nationalist muß die Möglichkeit einer einzigartigen Religion von vorneherein in Abrede stellen, denn er geht von der Voraussetzung aus, daß es nur Eine Quelle religiös-sittlicher Erkenntniß geben kann, den Menscheng Geist, und nur eine Quelle religiös-sittlichen Lebens, die Menschen-Kraft. So kann er wohl zugeben, daß aus dieser Quelle unter den mannigfaltigen Einflüssen der Außenwelt, der Naturanlage, der geschichtlichen Verhältnisse auf verschiedenen Stufen der geistigen Entwicklung höchst mannigfaltige Religionen, die finstlichsten und die vollkommen vernünftigen hervorgehen, aber er wird nie zugeben, daß irgend eine, sei es auch die verwerflichste oder die erhabenste Denkweise einen durchaus einzigartigen Charakter an sich tragen und einen andersartigen Ursprung haben könne. Der Nationalist wird deshalb vor aller wissenschaftlichen Untersuchung daran festhalten, daß das Christenthum nur eine Religion unter vielen sei und bei aller Eigenthümlichkeit und Erhabenheit doch den gemeinsamen Ursprung und die menschliche Art in der Mischung von Wahrheit und Irrthum nicht verleugne. Er wird mit Einem Worte die Einzigartigkeit des Christenthums leugnen und die relative Gleichartigkeit, die menschliche Beschaffenheit aller Religionen und religiös-sittlichen Denk- und Lebens-Weisen ohne Ausnahme behaupten. Er wird einen Unterschied der Religionen nur dem Grade nach, nicht aber der Art nach anerkennen. Wo er, wie es oft geschieht, dem Christenthum den Rang der wahrsten Religion zuspricht, und zugesteht, daß es seinem Ursprung nach allein unter allen Religionen auf die edelsten menschlichen Kräfte und auf die verborgenen Tiefen der für das Göttliche ausgeschlossenen menschlichen Natur zurückgeführt werden müsse, wird er die Wesensverwandtschaft und den geschichtli-

den Zusammenhang mit den natürlichen Religionen festhalten und den Ursprung aus Gott, aus der Offenbarung im christlichen Sinne leugnen. Aufgabe der rationalistischen Apologetik wird es nun sein, die Richtigkeit dieser Voraussetzungen zu erweisen, und durch die vergleichende Religionsgeschichte darzuthun, daß das Christenthum nicht wunderbaren Ursprungs, sondern die natürliche Frucht der vorchristlichen religiös-sittlichen Entwicklung der Menschheit, und nicht einzigartig, sondern im Wesentlichen mit allen Religionen übereinstimmend, und nicht vollkommen, sondern wie alles Menschliche mit Mängeln und Irrthümern aller Art behaftet sei und sich im Laufe der Geschichte wie jede andere Religion entwickelt, geläutert und vervollkommnet, und endlich höheren Bildungen Platz gemacht habe. Der rationalistische Apologet wird seinen Glauben an die Gleichartigkeit aller Religionen wissenschaftlich zu rechtfertigen suchen, indem er zeigt, daß es im letzten Grunde auf Erden nicht nur zwei, sondern nur eine religiös-sittliche Denkweise in unendlichen Abstufungen giebt. Er wird mit ganz besonderem Nachdruck darauf hinweisen, daß der Anspruch auf Einzigartigkeit und die Behauptung des göttlichen und wunderbaren Ursprungs, ein charakteristisches Merkmal der religiösen Systeme überhaupt ist, so daß auch in diesem Punkte das Christenthum seinen echt menschlichen Charakter nicht verleugnet und seinen Ursprung aus dem Menschengenosse documentirt.

Der Streit zwischen den Anhängern des christlichen Glaubens und denen des rationalistischen oder eines andern Glaubens, über die Frage, ob es im letzten Grunde nur zwei oder nur eine einzige religiös-sittliche Denkweise giebt, ob das Christenthum eine einzigartige oder nur eine unter vielen gleichartigen Weltanschauungen ist, wird vielleicht sehr lange dauern: die Frage ist aber so gestellt, daß sie durch die comparative Religionsgeschichte beantwortet werden kann, und unzweifelhaft auch einmal so beantwortet werden wird, daß Niemand mehr an der Richtigkeit der Antwort zweifelt. Ist die Gleichartigkeit des Christenthums mit allen übrigen Religionen nach Charakter und Ursprung dargethan, so ist es mit seinen Ansprüchen zu

Ende. Es ist dann erwiesen, daß es nicht die absolute Religion ist. Ist dagegen die Einzigartigkeit des Christenthums gegenüber den unter sich gleichartigen Religionen zu allgemeiner Anerkennung gebracht, so sind dadurch die Gegner keineswegs zur Anerkennung der Göttlichkeit und Wahrheit desselben gezwungen. Des göttlichen Ursprungs und der Wahrheit einer Lehre kann man nie im Wege historischer Untersuchung inne werden. Der Nationalist wird sich, wofern er dem Christenthum die Einzigartigkeit zuerkennen muß, damit zu helfen suchen, daß er es für die allein absolut falsche, widersinnige, unvernünftige und widermensliche Religion, für das mit aller Religion und Sittlichkeit streitende, für das Böse und Schlechte und darum absolut Unbegreifliche erklärt, im Gegensatz zu allen andern Religionen und Denkweisen, denen, mögen sie noch so verkümmert und verunstaltet sein, doch im Vergleich zum Christenthum, Sinn und Werth, das Lob der Menschlichkeit und Vernünftigkeit, und darum — auch Begreiflichkeit nicht abgesprochen werden könne und dürfe.

Trotz aller comparativ-religiös-geschichtlicher Untersuchungen werden sich also die Vertreter der Wissenschaft darüber in Zwiespalt befinden, ob das Christenthum die absolut wahre oder die absolut falsche, die einzig menschenwürdige oder einzig menschenwidrige, die einzig vernünftige oder einzig unvernünftige Religion sei; aber eben in dieser Formulirung des Gegensatzes wird zu Tage treten, daß die Wissenschaft den absoluten und einzigartigen Charakter des Christenthums auf dem Gebiete des religiös-sittlichen Lebens der Menschheit anerkennen müsse.

Es muß so kommen. Es muß dem Christenthum in der Wissenschaft zu Theil werden, was ihm im Leben zu Theil wird: daß es von den Einen als die einzig wahre unter allen Religionen verehrt und zu gleicher Zeit von den Andern allein unter allen Religionen bekämpft und gehaßt wird. Es muß dem Christenthum auch in der Wissenschaft begegnen, was Christo dem Quell des Christenthums begegnet ist, daß die Einen ihn anbeteten, weil er sich als Sohn Gottes bezeugt hatte, indem sie meinten, es ehre den Vater,

wer den Sohn lehre, während die Andern ihn zum eben dieses Selbstzeugnisses willen als den Gotteslästerer ans Kreuz schlugen und meinten, sie thäten Gott einen Dienst daran.

So weit der Weg auch scheinen mag, bis es zu allgemeiner Anerkennung der Einzigartigkeit des Christenthums und dann zu einer lediglich zweifachen Beurtheilung dieser einzigartigen Erscheinung kommt: die Arbeit, welche zum Ziele führt, ist eben in unserer Zeit in vollstem Gange. In allen Werkstätten der Theologie, der Geschichte, der Philologie, der vergleichenden Sprach-Wissenschaft, der Archäologie, der Philosophie ist man damit beschäftigt, Steine zum Bau der Religionsgeschichte zu brechen und zu behauen, ja, soweit das Material bereit liegt, bereits zusammenzufügen und den Plan für das großartige Gebäude in verheißungsvollen Skizzen zu entwerfen. In demselben Augenblick, da die apologetische Wissenschaft unter den Disciplinen der Theologie in den Vordergrund tritt und zur Erkenntniß kommt, daß sie mit comparativ-religions-geschichtlichen Untersuchungen zu beginnen habe, begegnet ihr von anderen Seiten her die Behauptung, daß in der allgemeinen und comparativen Religionsgeschichte, in der Kultur- und Sittengeschichte die Arbeit der sogenannten Geisteswissenschaften zusammengefaßt werden müsse, um für die Beantwortung der diesen Wissenschaften gestellten Fragen einen festen Boden zu gewinnen.

Die allgemeine Religions- und Sittengeschichte wird der allgemeinen Verwirrung ein Ende machen, indem sie zeigt, daß es im letzten Grunde nur zwei, aber eben auch zwei, wesentlich von einander verschiedene, religiös-sittliche Weltanschauungen giebt, die christliche und die natürliche. Diesen Gegensatz aber fortschaffen und eine der beiden Weltanschauungen als wahr zu allgemeiner Geltung bringen kann die Wissenschaft nicht, denn der Gegensatz hat seinen letzten Grund nicht in der auf der einen oder andern Seite mangelnden Einsicht, sondern in einem vor aller wissenschaftlichen Erkenntniß und unabhängig von derselben vorhandenen Willens-Bestimmtheit, die, wie sie nicht durch falsches Denken allein zu Stande gekommen ist, so auch nicht durch richtiges Denken allein überwunden werden kann.

Mit dem Erweise der Einzigartigkeit des Christenthums und der relativen Gleichartigkeit aller außerchristlichen religiös-sittlichen Denkweisen ist die Aufgabe der Apologetik noch nicht gelöst. Vielmehr beginnt erst nach Feststellung des Verhältnisses, das zwischen dem Christenthum und allen übrigen Religionen obwaltet, die Untersuchung darüber, welche von beiden Weltanschauungen die wahre sei.

Nach allem Bisherigen kann die Wahrheit oder Unwahrheit der einen oder anderen Weltanschauung nicht an einem allgemein, d. h. von beiden Parteien anerkannten Religions- und Sittlichkeitsbegriff gemessen werden, denn einen solchen giebt es nicht; die Differenzen der beiden Lehrsysteme erstrecken sich vielmehr auch auf den Religionsbegriff, und der Versuch, denselben aus der Summe aller Religionen zu abstrahiren, scheitert an der spezifischen Differenz, die zwischen der christlichen Religion und allen übrigen besteht. — So wird es nöthig sein, sich zum Erweise der Wahrheit oder Unwahrheit nach andern allgemein anerkannten Kriterien umzusehen.

Sie können in diesem Fall selbstverständlich nur formaler Natur sein. Aber solche Kriterien sind vorhanden. Was wahr sein soll, kann sich selbst nicht widersprechen und muß sich zu allen Zeiten im Wesen gleich bleiben. Behauptet demnach das Christenthum, daß es die einzig in der Welt vorhandene wahre Religion sei, so nimmt es für sich innere Widerspruchslosigkeit und Unveränderlichkeit in Anspruch und muß von den andern Religionen und religiös-sittlichen Denkweisen behaupten, daß sie sich selbst widersprechen und darum auf die Dauer keinen Bestand haben.

Gelänge es, die Widerspruchslosigkeit und Unveränderlichkeit der einzigartigen Erscheinung des Christenthums zu erweisen und die innere Unhaltbarkeit und äußere Haltlosigkeit aller andern unter sich gleichartigen Religionen darzuthun: so wäre damit freilich noch nicht die Wahrheit des Christenthums, sondern nur die Unwahrheit aller übrigen Systeme bewiesen. Das Christenthum könnte in der Summe seiner Lehren und in der Einheit seiner Lebensprincipien immer noch falsch und in seiner Einzigartigkeit ein einzigartiger Irrthum sein;

aber die Wahrscheinlichkeit für die Berechtigung seiner Ansprüche ist durch den Nachweis der Widerspruchslosigkeit und Unveränderlichkeit dieser einzigartigen Lehre gestiegen und es ist ein sicherer Ausgangspunkt für weitere Untersuchungen über das zwischen den beiden allein möglichen Weltanschauungen obwaltende Verhältniß gewonnen.

Die wissenschaftliche Arbeit, welche dieser zweite Theil der Apologetik erfordert, ist ebenfalls in vollem Gange und hat bedeutende Resultate erzielt.

Wenn nemlich im ersten Theile der Apologetik zum Erweise der Einzigartigkeit des Christenthums und der relativen Gleichartigkeit aller anderen Religionen die Ergebnisse der comparativen Religionsgeschichte zur Verwendung kommen: so werden in dem zweiten Theile derselben vorzugsweise die Resultate der theologischen Disciplinen verwerthet, sofern es wesentlich die Aufgabe dieser Wissenschaften ist, die innere Einheit und Widerspruchslosigkeit des Christenthums und seine Unveränderlichkeit bei aller Entwicklungsfähigkeit zu prüfen.

Oder kann darüber ein Zweifel obwalten, daß die exegetische Disciplin der Theologie es wesentlich mit der Untersuchung zu thun hat, ob die heilige Schrift in Wahrheit dem entspricht, was der Glaube von ihr voraussetzt? Ist es nicht so, daß sie die innere Einheit der heiligen Schrift, sowohl was die Art ihrer Entstehung als auch was ihren Inhalt nach Lehre und Geschichte betrifft, darzuthun hat? — Ebenso hat die systematische Theologie in der Dogmatik die Wahrheit des kirchlichen Glaubens d. h. die innere Einheit und Widerspruchslosigkeit desselben und dann seine Uebereinstimmung mit dem Glauben der Kirche zu allen Zeiten und mit der in sich einheitlichen Schriftlehre zu prüfen und zu erweisen; in der Ethik aber die Widerspruchslosigkeit der im christlichen Glauben enthaltenen Lebensprincipien und die Uebereinstimmung derselben mit denen der Schrift und der Kirche aller Zeiten darzuthun. — Die historische Theologie aber hat zu untersuchen, ob sich die Wahrheit des Christenthums in seiner Geschichte durch Unveränderlichkeit der Kirche erweise, und

ob die Kirche bei allem Wechsel der Zeiten und unter allen Wandlungen der Lehre und des Lebens, der Verfassung und des Cultus, und bei dem Bestreben, in alles Natürliche einzugehen und es zu heiligen, die Fähigkeit besessen hat, sich zu entwickeln und auszugestalten ohne sich selbst aufgeben zu müssen und ohne sich aufzulösen; und ebenso, ob sie im Stande gewesen ist, alles Fremdartige, das sich in sie eindringt, in seiner Fremdartigkeit zu erkennen und von sich auszuscheiden. Die praktische Theologie endlich hat zu untersuchen, ob die Kirche in ihrer Organisation als Gemeinschaft des christlichen Glaubens die Fähigkeit und die Mittel besitzt, sich zu aller Zeit so zu ordnen, zu regieren, zu verwalten und nach allen Seiten zu bethätigen, daß sie nach Lehre und Leben sich selbst treu und zugleich mit der Schrift, und mit der Kirche aller Zeiten in Uebereinstimmung bleibt und zu aller Zeit in gleicher Weise den Aufgaben genügt, die ihr in der Welt gestellt sind.

Und nicht bloß für den Nachweis der inneren Einheit und Unveränderlichkeit des Christenthums hat die theologische Wissenschaft in allen ihren Disciplinen ein reiches Material aufgehäuft, auch für die andere in diesem Theile der Apologetik zu lösende Aufgabe, für die Kritik der außerchristlichen Systeme hat sie vorgearbeitet, wenigstens was die Systeme anlangt, die unmittelbar mit dem Christenthum in Conflict gerathen sind oder einen zeitweilig verunstaltenden Einfluß auf dasselbe ausgeübt haben. Indes bleibt zur Lösung dieser zweiten Aufgabe noch genug zu thun übrig, nicht nur so weit es sich um die außerchristlichen, im engeren Sinne des Wortes heidnischen Religionen handelt, sondern auch rücksichtlich des modernen Heidenthums in christlichem Gewande, sofern es darauf ankommt, mehr als bisher die Religion und Sittlichkeit des natürlichen Menschen auf ihre positiven Grundlagen, auf den Zusammenhang ihrer Lehren und namentlich auf ihre sittliche Leistungsfähigkeit zu prüfen und das Verhältniß, das zwischen den verschiedenen Formen der natürlichen Religion besteht, in's Auge zu fassen, um so die inneren Widersprüche derselben

und ihre Unfähigkeit, Dauerndes und Ewiges auf religiös-sittlichem Gebiete zu leisten, darzutun.

Nehmen wir an, es gelänge der Apologetik an der Hand der Religionsgeschichte, die Einzigartigkeit des Christenthums gegenüber der Gleichartigkeit aller anderen religiösen Systeme, und an der Hand der theologischen Disciplinen die Widerspruchslosigkeit und Unveränderlichkeit des Christenthums zu erweisen, mittelst Kritik der außerchristlichen Denkweise aber die Widersprüche darzutun, an denen dieselbe leidet, und weiter den Beweis zu führen, daß die natürlichen Religionen sich mit der Zeit auflösen und religiösen wie sittlichen Ruin zur Folge haben müssen: so ist Großes erreicht, aber die Aufgabe der apologetischen Wissenschaft noch nicht gelöst.

Das einzigartige, in sich widerspruchslos und in allen Entwicklungsstadien sich selbst gleich bleibende Christenthum könnte, wie schon bemerkt, immer noch auf unhaltbaren Voraussetzungen ruhen und eben in seiner Einzigartigkeit, in seinem durchaus eigenthümlichen Charakter und sofern es auf ganz fremdartige und unfassbare Ursprünge zurückgeführt werden zu müssen scheint, als etwas angesehen werden, was mit der allgemein menschlichen Natur nichts zu thun, und in dem normalen Geistesleben der Menschheit keine Stelle hat. Mag es das trostlose Geschick der außerchristlichen Menschheit sein, ewig in religiöser und sittlicher Beziehung irren zu müssen; mag sie zur Sisyphusarbeit ewigen Suchens und Nimmer-Findens verurtheilt erscheinen und bei ihren Versuchen, eine ewige Religion aus dem eigenen Geiste aufzubauen und die sittlichen Aufgaben aus eigener Kraft zu lösen, denen vergleichbar sein, die an den Thurm zu Babel ihre Kräfte verschwendeten und den Himmel nicht zu erklimmen vermochten, sondern nur das Gericht der Zerstörung und der Verwirrung vom Herrn des Himmels erlitten: immerhin kann gesagt werden, die Rathlosigkeit, und die Vergeblichkeit aller Anstrengungen berechtige noch nicht zu dem Sprung in's Ungewisse und zu der Annahme einer Religion, die wie das Christenthum in seiner Einzigartigkeit einen wi-

bernaturlichen und, weil übermenschlichen, darum widermenschlichen Charakter documentire.

In dem Maße, als hier gerade die Einzigartigkeit des Christenthums zur Basis der Verwerfung desselben gemacht wird, hat die Apologetik in ihrem dritten Theile den Nachweis zu führen, daß die Einzigartigkeit des in sich widerspruchslosen und unveränderlichen Christenthums nicht im Widerspruch steht zu der universellen Bedeutung, den es in Anspruch nimmt, wenn es sich als die absolute Religion, als die Religion für alle Menschen ohne Unterschied proclamiert.

Für einen wissenschaftlich zureichenden Nachweis der Universalität des Christenthums oder seiner Gültigkeit für alle Menschen ist mit dem Nachweise seiner Einzigartigkeit und seiner Widerspruchslosigkeit und Unveränderlichkeit der Boden bereitet. Wie könnte derselbe anders geführt werden, als unter Voraussetzung der religionsgeschichtlichen Untersuchungen über das Wesen des Heidenthums im Allgemeinen und mittelst derjenigen Nachweise, welche die theologischen Disciplinen über das Wesen des Christenthums geben? Denn in erster Stelle handelt es sich doch beim Nachweise der Universalität des Christenthums um den Beweis, daß die außerschristliche Welt in religiös-sittlicher Beziehung des Christenthums bedürftig und fähig ist. Und diese Fähigkeit wie Bedürftigkeit läßt sich in wissenschaftlich zureichender Weise nicht lediglich durch psychologische Analyse des menschlichen Wesens darthun, auch nicht aus den Aeußerungen dieses oder jenes einzelnen Menschen oder aus den Lebenserscheinungen innerhalb einer bestimmten Gruppe von Menschen, die der natürlichen Religion huldigen, abstrahiren, sondern es giebt dazu nur einen einzigen Weg. Es gilt, festzustellen, wonach die gesammte außerschristliche Welt in religiös-sittlicher Beziehung trachtet, ohne es zu erreichen; und es gilt, zu zeigen, welches in der bunten Mannigfaltigkeit und bei dem ununterbrochenen Entstehen und Vergehen religiös-sittlicher Systeme und Lebensformen die immer wiederkehrenden festen Punkte, die positiven Elemente und treibenden Kräfte, mit andern Worten,

die Wahrheitsmomente sind, denen es zuzuschreiben ist, daß außerhalb des Christenthums überhaupt noch Religion und Sittlichkeit vorhanden ist und ein Leben erzeugt, das dem ungeübten Auge oft so erscheint, als sei es dem christlichen wesensverwandt. Das Erstere erregt die Bedürftigkeit der außerschristlichen Menschheit in religiöser, sittlicher Beziehung, das Andere läßt die positiven Anknüpfungspunkte erkennen, die in den natürlichen Religionen für das Christenthum, welches sich anheischig macht, die religiös-sittlichen Bedürfnisse aller Welt zu befriedigen, vorhanden sind.

Und worin könnte die Bedürftigkeit der Welt in religiös-sittlicher Beziehung deutlicher und kräftiger zu Tage treten, als eben darin, daß sie überhaupt noch Religion und Sittlichkeit will und doch, wie die Religionsgeschichte zeigt, außer Stande ist, aus sich selbst etwas Anderes, als Truggebilde der Religion und Sittlichkeit zu erzeugen? Und was kann es bedeutsamere Anknüpfungspunkte für das Christenthum, welches die wahre Religion und echte Sittlichkeit in's Dasein zu rufen verheißt, geben, als die Thatsache, daß die außerschristliche Welt überhaupt noch Religion und Sittlichkeit will und auch Religion und Sittlichkeit aufzuweisen hat, wenn auch in verkrüppelter und dem Wesen der Sache ebensowenig wie dem menschlichen Bedürfnis entsprechender Form? Könnte doch von einem Gegensatz der religiös-sittlichen Anschauungen überhaupt nicht mehr die Rede sein, wenn zwischen den beiden allein-möglichen Denkweisen nicht der Berührungspunkt Statt fände, daß sie eben beide religiös-sittliche sein wollen und es beide in gewisser, wenn auch in wesentlich verschiedener Weise sind. Die Einzigartigkeit des Christenthums scheidet dasselbe nicht vom religiös-sittlichen Leben der Menschheit, sondern befähigt es gerade, einzig und allein zu sein und zu leisten, was die andern leisten wollen, aber nicht zu leisten vermögen. Was die Menschheit veranlaßt, nach Religion und Sittlichkeit zu trachten, und was sie befähigt, Religion und Sittlichkeit, wenn auch in einer vom Christenthum wesentlich abweichenden Weise, aus sich zu erzeugen, das erkennt auch das Christenthum als wahr und berechtigt an. Ist es doch nichts An-

deres, als das Gottesbewußtsein, verbunden mit dem Gefühl der Abhängigkeit von der Gottheit, und das Wissen um den Unterschied von Gut und Böse und um die Beziehung, welche zwischen Glück und Unglück und Gut und Böse besteht, oder um die Verpflichtung zum Thun des Guten und um die Verantwortlichkeit für die bösen Thaten, oder das Gewissen, das jedem Einzelnen bezeugt, er habe Böses gethan und das Unglück, das über ihn von Seiten Gottes hereinbricht, in vollem Maße verschuldet. Mit anderen Worten: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, oder Gott, Verpflichtung zur Tugend und Vergeltung, oder Gott und sein Gesetz, — das sind die großen Wahrheiten der natürlichen Religion, die festen Punkte in allen Systemen, die überhaupt noch Religion und Sittlichkeit wollen. Der Glaube an Gott und an das Gesetz ist der Quell, aus dem Religion und Sittlichkeit des natürlichen Menschen immer aufs Neue ihren Ursprung nehmen. Die Richtigkeit dieser Behauptung, die mit der Behauptung des Apostels, Röm. 1, 18 ff. und Röm. 2, 14 ff. stimmt, hat die Religionsgeschichte zu erweisen; sie wird auch die richtige Formulirung des in allen religiös-sittlichen Denkweisen Feststehenden an die Hand geben. Aber wie auch immer die Formulirung ausfallen möge, das Christenthum kann sich zu diesen Religion und Sittlichkeit erzeugenden Mächten immer nur bejahend verhalten und muß sie in der Weise anerkennen und auf sie zurückgreifen, wie Paulus es thut.

Wollte man aber aus dieser Uebereinstimmung des Christenthums mit dem in allen natürlichen Religionen vorhandenen Wahrheitselementen den Schluß ziehen, eben das, worin alle Religionen untereinander und auch mit dem Christenthum übereinstimmen, constituire das Wesen der Religion als solcher, der natürlichen Religion als der allgemeinen; alles Uebrige in den Religionen und auch im Christenthume sei dem gegenüber etwas Nebensächliches oder bedinge nur den Gradunterschied unter den Religionen: so muß diese Schlußfolgerung dort unbedingt abgewiesen werden, wo man aus der Religionsgeschichte die Ueberzeugung gewonnen hat, daß das Christenthum seiner Art nach einzig dasteht.

Eben der dritte Theil der Apologetik hat die Abweisung jener Schlußfolgerung zu rechtfertigen und zu zeigen, daß das Vorhandensein von Anknüpfungspunkten für das Christenthum in den außerchristlichen Religionen und religiös-sittlichen Systemen und die Uebereinstimmung in dem Glauben an Gott und sein Gesetz die Einzigartigkeit des Christenthums keineswegs in Frage stellt, sondern nur den Beweis dafür liefert, daß diese einzigartige Religion nicht eine widernatürliche ist und dem menschlichen Wesen fremdartig gegenübersteht, vielmehr berechtigt ist, den Anspruch auf allgemeine Gültigkeit zu erheben. An der Hand der Religionsgeschichte ist zu zeigen, daß das natürliche Gottesbewußtsein und das Gewissen des natürlichen Menschen zwar kräftig genug sind, dem Menschen religiöses und sittliches Verhalten aufzunöthigen, daß sie aber in der Gestalt, wie sie im Geistesleben des natürlichen Menschen auftreten, gänzlich außer Stande sind, eine in sich haltbare Lehre von Gott und eine ausreichende Einsicht in das Wesen des Guten und Bösen zu ermöglichen und den Menschen zu wahrhaft religiösem und sittlichem Verhalten zu befähigen. Es ist darzuthun, wie eben die Erübung des Gottesbewußtseins und die Corruption des Gewissens in dem natürlichen Menschen die Ursache davon ist, daß die außerchristlichen religiös-sittlichen Lehrsysteme sich so durchweg anders gestalten als das christliche System, und daß sie so widerspruchsvoll in sich, religiös und irreligiös, sittlich und unsittlich zugleich sind und zu Lebensgestaltungen drängen, die den Keim des Todes in sich tragen. Und der Beweis ist zu führen, daß das Christenthum einzig und allein im Stande ist, die Gebrechen der natürlichen Gotteslehre, das Verkehrte in der Lehre von Gut und Böse aufzudecken, und in Anknüpfung daran, daß überhaupt Gottesglauben und Gewissen vorhanden ist, das Irrthümliche in den Lehren und Lebensprincipien des Heidenthums zurecht zu stellen: zu ergänzen, was dort fehlt, und zu bieten, was der natürliche Mensch erschaut aber nicht erlangt, oder auch nicht begehrt und nicht besitzt, und darum zu Grunde geht, ohne zu wissen, warum? kurz, das religiös-sittliche Bedürfniß der Menschheit zu wecken, zu läutern und dann zu

befriedigen, und ein in sich begründetes religiös-sittliches Leben zu ermöglichen und seinen Bestand und sein Wachsthum sicher zu stellen.

In diesem Theile der apologetischen Wissenschaft kommen diejenigen Untersuchungen zur Verwendung, die bisher im engeren Sinne des Wortes als apologetische bezeichnet zu werden pflegten. Sie bestehen wesentlich in einer genauen Vergleichung und Verhältnißbestimmung der verwandten Lehren und Lebensformen auf christlichem und außerchristlichem Gebiet; sie dienen, mit einem Worte, zum Nachweise dafür, daß die außerchristliche Welt vermöge des in ihr bei allem Wechsel der Zeiten und der Meinungen stetig vorhandenen Gottesbewußtseins und Gewissens des Christenthums fähig und bedürftig, das Christenthum aber fähig ist, in Anknüpfung an die Wahrheitsmomente im Heidenthum, dem Bedürfniß der Menschheit nach Religion und Sittlichkeit in einzigartiger Weise vollkommen Genüge zu leisten. Daß es zu wissenschaftlich gesicherten Resultaten in diesen Untersuchungen nur kommen kann, wenn vorher auf religions-geschichtlicher Grundlage die Einzigartigkeit des Christenthums und die wesentliche Gleichartigkeit aller natürlichen Denk- und Lebensweisen, und ebenso auf Grundlage der theologischen Forschung die innere Einheit, Widerspruchlosigkeit und Unveränderlichkeit des Christenthums gegenüber den in sich haltlosen außerchristlichen Religionen und sittlichen Denkweisen erwiesen ist, liegt auf der Hand. Und nur, weil es an dieser soliden Grundlage bisher fehlte, schwebten die an vereinzeltten Punkten versuchten Nachweise dafür, daß das Christenthum der religiös-sittlichen Bedürftigkeit des natürlichen Menschen entspreche, vielfach haltlos in der Luft. Man vergaß eben, daß es wesentlich darauf ankomme, das Christenthum nach allen seinen Momenten dem religiös-sittlichen Leben der gesammten außerchristlichen Menschheit ebenfalls nach all' seinen Momenten gegenüberzustellen, System mit System, das Christenthum in seiner Geschichte mit dem Heidenthum in seiner Entwicklung zu vergleichen, und so hervortreten zu lassen, daß eben deshalb, weil es nur zwei religiös-sittliche Denkweisen in der Welt giebt, die heidnische Welt auf die christliche angewiesen ist und

die christliche den Anspruch erheben darf, der heidnischen bieten zu können, wozu sie bedarf.

Es muß gelingen, diese Aufgabe zu lösen und den Beweis zu führen, daß die Einzigartigkeit des Christenthums allerdings eine Kluft zwischen der christlichen Weltanschauung und allen Lehren, die ohne christlich zu sein, religiös-sittlich sein und religiöses und sittliches Leben erzeugen wollen, nicht aber zwischen dem Christenthum und der Menschheit und ihrem Geistesleben befestigt. Wo nur immer die Ueberzeugung Raum gewinnt, daß in den natürlichen Religionen und sittlichen Systemen nichts beständig ist, als das Gottesbewußtsein im Allgemeinen und das Wissen um die Verpflichtung des Menschen dem göttlichen Gesetz gegenüber, daß aber Gottesbewußtsein und Gewissen in ihrer natürlichen Gestalt nur in Stande sind, Religion und Sittlichkeit zu erzeugen, nicht aber sie lebensfähig zu erhalten, wird man anerkennen, daß ein Lehrsystem, welches ebenfalls den Glauben an Gott und sein Gesetz als den Ausgangspunkt für alles Uebrige betont, aber, bei aller scheinbaren Uebereinstimmung mit den natürlichen Systemen, von Gott und vom Gesetz und von allen religiös-sittlichen Dingen durchaus Einzigartiges aussagt und dabei in sich widerspruchlos ist und Bestand hat, den Anspruch auf universelle Geltung erheben darf, wenn es sich fähig erweist, die religiös-sittlichen Probleme der nicht-christlichen Systeme zu lösen und in seiner Einzigartigkeit das zu leisten, was der Menscheng Geist und die Menschenkraft aus sich selbst einzig und allein nicht zu leisten vermag.—

Indeß legt der Anspruch auf Universalität dem Christenthum die Verpflichtung auf, neben dem Nachweise seiner Uebereinstimmung mit den Wahrheitsmomenten in allen außerschristlichen Denkweisen und seiner Fähigkeit, das religiös-sittliche Bedürfnis der Menschheit zu läutern und dann zu befriedigen, gewichtige Bedenken, die gegen dasselbe und namentlich gegen seine universelle Geltung erhoben werden, zu beseitigen.

Was allgemein als Wahrheit und Lebensmacht anerkannt sein will, das kann nicht in Widerspruch stehen mit anderweitig unzwei-

selbst feststehenden Wahrheiten. Mag die Welt, ohne Christenthum zu völliger Rathlosigkeit in religiöser und zu ewiger Leistungsunfähigkeit oder doch zur Oberflächlichkeit und Scheingerechtigkeit in sittlicher Beziehung verurtheilt erscheinen, mag die Verzichtleistung auf eine wahre Religion und auf vollkommene Gerechtigkeit Angesichts dessen, was das Christenthum in religiöser und sittlicher Beziehung bietet, noch so schmerzlich sein und als Hartnäckigkeit und Willensverfehrtheit gedeutet werden: es ist unmöglich — so sagt man, und so sagen nicht die Schlechtesten — sich zu einer Weltanschauung zu bequemen, die mit notorischen Wahrheiten, mit der Vernunft und mit dem, was die Menschheit vom Gesez der Natur und von seiner allgemeinen Geltung weiß, in Widerspruch steht. Und das Christenthum streitet doch mit der Vernunft und muthet seinen Anhängern zu, an Dinge und Begebenheiten zu glauben, die mit dem Gesez der Natur in Widerspruch stehen. Offenbarungen Gottes und Wunder zu glauben ist wider die Vernunft, und der Inhalt dieser vorgeblichen Offenbarungen ist wider die Vernunft und wider die Natur. Das Christenthum ist also trotz seiner Einzigartigkeit, trotz seiner einzigartigen inneren Widerspruchslosigkeit und Unveränderlichkeit und trotz seiner einzigartigen Fähigkeit, das religiös-sittliche Bedürfniß der Menschheit zu befriedigen, nicht aus Gott, der selbst die Vernunft und das Gesez ist, und es ist nicht für Menschen, die lieber mit der Wahrheit und nach dem Gesez zu Grunde gehen, als wider die Vernunft und durch Aufhebung des Gesezes selig werden wollen.

So wird das Christenthum mit seinem Anspruch, für alle Menschen ohne Unterschied gültig zu sein, genöthigt, sich mit der menschlichen Vernunft und mit dem, was der Mensch von der Natur und ihren Gesezen erkannt hat, auseinanderzusetzen und den Nachweis zu führen, daß es weder mit der Vernunft an sich streitet, noch auch an Dingen festhält, welche den Bestand des Naturgesezes in Frage stellen; daß es überhaupt in keinem Punkte dem widerspricht, was als wahr erkannt und ob auch aus dem Geiste des natürlichen Menschen geboren und durch Menschenkraft zu Stande gebracht, als wahr und

berechtigt erwiesen ist. In diesem Sinne ist der Beweis für die unübersehbare Geltung des Christenthums durch den Nachweis seines in jeder Hinsicht humanen Charakters, seiner Uebereinstimmung mit der Vernunft, mit dem menschlichen Wissen von Natur und Geschichte und mit dem Culturleben der Menschheit zu sichern.

Ob das jemals vollständig gelingen wird, muß die Zukunft lehren. Auch hier läßt sich nur der Weg andeuten, auf dem eine wissenschaftliche Untersuchung der in Betracht kommenden Fragen Erfolg verspricht. Und so viel ist gewiß, daß man sich davor zu hüten hat, nach Art der populären apologetischen Schriften mit der Untersuchung des Verhältnisses, das zwischen Christenthum und Vernunft, Christenthum und Naturwissenschaft, Christenthum und Cultur und überhaupt zwischen Glauben und Wissen besteht, den Anfang zu machen. Nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen, deren Richtigkeit in den ersten Abschnitten der Apologetik zu erweisen ist, haben diese Erörterungen wissenschaftlichen Werth. Steht z. B. die Einzigartigkeit des Christenthums in jeder Beziehung noch gar nicht fest, weiß man das Verhältniß zwischen Christenthum und Heidenthum noch gar nicht zu präcisiren, so lohnt die Arbeit nicht, die auf Darlegung des Verhältnisses verwendet wird, das zwischen Christenthum und Cultur, oder Glauben und Wissen besteht.

Ist dagegen zuvor festgestellt, daß das Christenthum unter allen überhaupt denkbaren religiös-sittlichen Systemen, sowohl was die besondere Gestalt seiner Gottes- und Sittenlehre betrifft, als auch so fern es sich um Widerspruchslosigkeit und Unwandelbarkeit der Systeme handelt, einzigartig dasteht, und daß es das religiös-sittliche Bedürfniß der Menschheit als solches allein zu befriedigen, überhaupt einzig und allein im Stande ist, Religion und Sittlichkeit auf Erden sicher zu stellen: so wird man die Untersuchung über das Verhältniß des Christenthums zur Wissenschaft überhaupt und zur Philosophie, Geschichte und Naturwissenschaft insbesondere mit der Ueberzeugung aufnehmen, daß es sich überall dort, wo sich ein Widerspruch zwischen der Wissenschaft und dem Christenthum herausstellen sollte,

nicht mehr bloß um die Existenz des Christenthums, sondern der Religion und Sittlichkeit überhaupt handelt. Wer darum der Ueberzeugung lebt und dessen auch wissenschaftlich gewiß geworden ist, daß die Menschheit für ihr Leben der Religion und fester sittlicher Principien bedarf; wenn es feststeht, daß das Bedürfniß der Menschheit nach Gemeinschaft mit Gott und nach einer Macht wider die Sünde nicht ungestillt und die Forderung des göttlichen Gesetzes, der Mensch solle wahrhaft gerecht sein, nicht unerfüllt bleiben, auch die Menschheit nicht darauf angelegt sein könne, überall sonst zur Gewißheit fortzuschreiten, aber auf dem religiösen Gebiete sich mit den Truggebilden der Phantasie beruhigen und auf dem sittlichen das Gewissen mit Scheingerechtigkeit und äußerlicher Tugend beschwichtigen zu müssen, der wird von vornherein die Möglichkeit eines Widerspruchs zwischen Christenthum und Wissenschaft leugnen, und wo ein solcher Statt zu finden scheint, nach nochmaliger Prüfung, ob sich derselbe vielleicht auf irgend etwas dem Christenthum nicht Wesentliches bezieht, die wissenschaftliche Erweisbarkeit der mit dem Christenthum streitenden Lehrsätze und Thatsachen in Abrede stellen. Die Apologetik aber wird den Beweis zu führen haben, daß das vorgeblich Erwiesene keineswegs wissenschaftlich feststehe; daß Fehler in der Beweisführung gemacht worden seien; und sie wird ihrerseits die Gesichtspunkte anzugeben haben, von denen aus die Untersuchung aufs Neue aufgenommen werden muß, wenn sie nicht den Principien der Wissenschaft überhaupt oder einer einzelnen wissenschaftlichen Disciplin, wie etwa denen der Naturwissenschaft, untreu werden und eben deshalb zu Resultaten gelangen will, die mit anderweitig gesicherten Thatsachen und Wahrheiten wie die christlichen streiten. Und nachdem sie so Kritik geübt an den wissenschaftlichen Systemen, und Denkweisen und die Methoden zurecht gestellt hat, nach denen die Wissenschaften zu verfahren haben, wird sie ihrerseits den Anfang machen zu dem Nachweise der Uebereinstimmung des Christenthums mit Allem, was schon unzweifelhaft feststeht, und Alles dransetzen, um die Wissenschaften zu weiteren Forschungen nach ihrer eignen Methode zu

drängen, in der Ueberzeugung, daß jeder wahrhafte Fortschritt der Wissenschaft dem Christenthum zu gut kommen und die Wahrheit desselben immer heller aus Licht bringen müsse.

Insbefondere handelt es sich um das Verhältniß der Offenbarung zur Vernunft und des Wunders zum gesetzmäßigen Entwicklungsgange der Natur und Geschichte. Und hier wird der Nachweis zu führen sein, daß ein Widerspruch zwischen der Offenbarung und der Vernunft als solcher nicht bestehe; daß der Widerspruch nur vorhanden ist zwischen dem Christenthum und derjenigen Vernunft, die es unternimmt, religiöse Dinge und sittliche Fragen endgültig zu entscheiden, Positives über Religion und Sittlichkeit, über Gott und Welt in ihrem Verhältniß zu einander und über Gut und Böse auszusagen, Dogmen zu bilden, und von ganz bestimmten, aber unerwiesenen Voraussetzungen aus die Nothwendigkeit und Möglichkeit der Offenbarung zu leugnen. Es ist daran zu erinnern, daß nach demjenigen, was in den ersten Theilen der Apologetik erwiesen ist, die menschliche Vernunft als solche außer Stande ist, das Wesen der Religion und Sittlichkeit richtig zu bestimmen; daß auch die Unfähigkeit des natürlichen Menschen, die geoffenbarten Wahrheiten zu begreifen, aus seiner Befangenheit in den irthümlichen Vorstellungen der natürlichen Weltanschauung und aus den Vorurtheilen herzuleiten ist, mit denen er an das Christenthum herantritt. Wenn aber die Unfähigkeit der Vernunft des natürlichen Menschen, die Wahrheit in religiöser und sittlicher Beziehung zu finden oder zu begreifen, nur einer Störung des menschlichen Wesens, einer Krankheit seines Geistes zugeschrieben werden kann; so dient gerade der Widerspruch, den die Vernunft gegen das Christenthum erhebt, zur Bestätigung der christlichen Lehre, die, wie bekannt, überall von der Voraussetzung ausgeht, daß die Sünde das normale Verhältniß zwischen Mensch und Gott aufgehoben und den Menschen einer seiner wesentlichsten Fähigkeiten, der, die Wahrheit Gottes zu vernehmen, beraubt habe. — Eben in diesem Gebrechen des menschlichen Wesens ist aber auch die Nothwendigkeit der Offenbarung begründet, sofern diese sowohl Mittheilung von Wahr-

heiten ist, die der Mensch selbst nicht zu finden vermag, als auch immer zugleich Geisteswirkung, vermöge welcher der Mensch befähigt wird, die neuen und von Gott mitgetheilten Wahrheiten zu begreifen und in den Zusammenhang seines Lebens und aller seiner Ueberzeugungen und Begriffe aufzunehmen.

Verhält es sich aber also, dann folgt daraus mit zwingender Nothwendigkeit, daß ein Begreifen der christlichen Wahrheit und eine Eingliederung derselben in den Zusammenhang allen menschlichen Wissens nur dort möglich ist, wo man die unwandelnde Wirklichkeit des göttlichen Geistes am eignen Geiste erfahren hat. Wo das nicht geschehen ist, wird die Vernunft des natürlichen Menschen ihre Denk-Arbeit zuletzt mit dem Eingeständniß schließen müssen, daß sie im Wege des reinen Denkens nicht nur die Wahrheit des Christenthums nicht, sondern überhaupt nichts von göttlichen und sittlichen Dingen zu erkennen vermöge und somit genöthigt sei, entweder die Nicht-Existenz der himmlischen und sittlichen Welt zu behaupten, oder, um dieser Consequenz und diesem Eingeständniß ihres Bankerotts zu entgehen, auf gewisse vor aller wissenschaftlichen Untersuchung feststehende Ueberzeugungen, auf Aussagen des Gottesbewußtseins und des Gewissens zurückzugreifen. Mag der Philosoph diese, so gut es eben geht, vor der Vernunft zu rechtfertigen suchen oder sie als zwar unbegreiflich, aber doch berechtigt bezeichnen und unvermittelt neben die reinen Vernunftwahrheiten hinstellen: in jedem Falle lehrt die Philosophie doch wieder zu den Dogmen der natürlichen Religion zurück und baut, wie alle Welt von jeher gethan hat, auf den Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ein religiös-sittliches System auf, dessen philosophische Unhaltbarkeit sie selbst eingesteht, und dessen Schwächen die Religionsgeschichte aufgedeckt hat.

Die Aufgabe dieses Abschnitts der Apologetik wird also in erster Stelle die sein, zu beweisen, daß das Christenthum nicht mit der Vernunft an sich, sondern nur mit derjenigen Vernunft in Widerspruch steht, die so unvernünftig ist, entweder Religion und Sittlichkeit überhaupt zu negiren oder religiös-sittliche Begriffe, die sie sich selbst zu-

rechtleget, trotz ihrer Unhaltbarkeit zum Maassstab für das Christenthum zu machen; und in zweiter, zu zeigen, daß die Offenbarung allein im Stande sei, die Unvernunft des natürlichen Menschen in geistlichen Dingen aufzudecken, zu erklären und zu heilen.

Ganz ähnlich wird die Apologetik in Betreff des Wunders verfahren und nachweisen müssen, daß das Wunder nicht den Naturzusammenhang aufhebe, sondern vielmehr dazu diene, die Störungen, welche die Sünde und die innerhalb des Zusammenhangs der Natur vorhandene Freiheit angerichtet hat, und welche der Mensch aus eigener Kraft nicht aufzuheben im Stande ist, zu beseitigen und den normalen Entwicklungsgang der Natur nach allen Seiten hin wiederherzustellen. Wie die Offenbarung nicht die Vernunft, sondern die Unvernunft aufhebt, so hebt das Wunder nicht das Gesetz der Natur, sondern die Unnatur, das Widernatürliche auf. Wenn die geschöpfliche Freiheit Widernatürliches thun kann, so muß die göttliche Freiheit im Stande sein, Uebernatürliches zur Aufhebung des Widernatürlichen ohne Schädigung der Natur und ihres Gesetzes zu vollbringen. So gewiß Sünde mit zerstörenden Wirkungen in der Welt vorhanden ist, so gewiß mußte sich die Erlösung, wenn sie überhaupt geschehen sollte, im Wege einer übernatürlichen Einwirkung Gottes auf die Welt, das heißt auf wunderbare Weise vollziehen.

Der Widerspruch, den das Wunder von Seiten der Naturwissenschaft erfährt, hat nun so weniger Bedeutung, als er meist im Namen einer Weltanschauung erhoben wird, in welcher der Glaube an die menschliche Freiheit nicht mehr Platz findet, so daß nicht bloß das Wunder, sondern auch die Sünde und endlich auch Religion und Sittlichkeit überhaupt gelugnet werden.

So gewiß nun diese Weltanschauung mit der Naturwissenschaft als solcher gar nichts zu thun hat und überhaupt wissenschaftlichen Werth nicht beanspruchen darf, kann auch der in ihrem Namen erhobene Protest gegen die Möglichkeit und Wirklichkeit des Wunders so lange unberücksichtigt bleiben, bis es den Vertretern dieser Richtung gelungen ist, in ihrem System für Religion und Sittlichkeit eine Stelle

ausfindig zu machen, und der Thatfache der Sünde durch Anerkennung derselben gerecht zu werden.

Wo dagegen im Namen der Naturwissenschaft die Möglichkeit des Wunders geleugnet, zugleich aber die Lehre der natürlichen Religion festgehalten und dem Menschen die sittliche Freiheit und Verantwortlichkeit zugeschrieben wird, da ist der Widerspruch gegen das Wunder nicht etwa durch die Wissenschaft abgenöthigt, sondern er erklärt sich aus der oberflächlichen Vorstellung vom Wesen der Sünde, die sich in allen außerschristlichen Lehrsystemen findet. Wird das Wesen der Sünde so aufgefaßt, daß trotz der Sünde die sittliche Natur des Menschen intakt bleibt und der Mensch nach wie vor die Fähigkeit besitzt, sich selbst durch eigene Weisheit und Kraft zu erlösen, so bedarf es eben des göttlichen Einwirkens oder des Wunders zu seiner Erlösung nicht. Aber eben diese Auffassung der Sünde ist falsch, so gewiß als das ganze Lehrsystem der natürlichen Religion als irrthümlich erwiesen ist. So fällt auch der Widerspruch, der von den Anhängern der natürlichen Religion vorgeblich im Namen der Naturwissenschaft gegen das Wunder erhoben wird, in sich zusammen. —

Selbstverständlich wird die Aufgabe, die dem dritten Theil der Apologetik zufällt: die Universalität oder Gemeingültigkeit des Christenthums nachzuweisen und den Beweis zu führen, daß das Christenthum mit Allem, was in dem religiös-sittlichen Leben der Menschheit wahr und berechtigt ist, und mit allen Wahrheiten, die durch die Wissenschaft erwiesen sind, übereinstimme, und daß es für die Ausgestaltung des religiös-sittlichen Lebens ebenso unentbehrlich sei, wie für die Erreichung der Ziele, die den Wissenschaften gesteckt sind, — immer nur annähernd gelöst werden. Aber des Weges, auf welchem die Lösung auch dieser Aufgabe erreicht werden muß, kann die Apologetik gewiß werden und von seiner Richtigkeit kann sie jeden Christen überzeugen.

Wollte man aber einwenden, die Apologetik in der Gestalt, in der wir sie behandelt wissen wollen, erweise die Wahrheit des Chri-

stenthums immer nur gegenüber der natürlichen religiös-sittlichen Weltanschauung und unter der Voraussetzung, daß überhaupt Religion und Sittlichkeit innerhalb des menschlichen Lebens ein Existenzrecht hätten und verwirklicht werden müßten, während es doch Denkweisen gebe, welche indirekt oder gradezu die Möglichkeit von Religion und Sittlichkeit leugneten, nämlich die pantheistische und materialistische: so ist diese Bemerkung in Betreff der Voraussetzungen, von denen die Apologetik ausgeht, vollkommen richtig. Sie setzt voraus, daß Religion und Sittlichkeit zum Wesen der Menschheit gehören. Aber sie beweist auch die Richtigkeit dieser Voraussetzung aus der Geschichte und wird den Systemen, welche Religion und Sittlichkeit aus dem menschlichen Leben bannen wollen, die Stelle in der Reihe aller menschlichen Lehrsysteme anweisen, die ihnen gebührt. Sie wird den Beweis führen, daß das Vorhandensein des Pantheismus und des Materialismus die relative Gleichartigkeit der außer-christlichen Denkweisen in religiös-sittlicher Beziehung doch nicht aufhebt. Weil aber diese Richtungen in der That von dem abweichen, was alle übrigen menschlichen Systeme im Einklange mit dem christlichen festhalten, wird der Christ bei der Auseinandersetzung mit dem Pantheismus und Materialismus auf die Mithilfe der Vertreter der natürlichen Religion rechnen und beim Kampfe gegen diese Gedankengebilde ihrer Unterstützung gewiß sein können.

Mit dem Erweise der Einzigartigkeit des Christenthums seinem Inhalte und seinem Ursprunge nach gegenüber der Gleichartigkeit aller anderen Religionen und religiös-sittlichen Systeme, seiner Widerspruchslosigkeit und Unveränderlichkeit gegenüber den in sich widerspruchsvollen natürlichen Lehren, und endlich seiner Universalität und Uebereinstimmung mit allem echt Menschlichen gegenüber der in jeder Beziehung fühlbaren Unzureichtheit aller übrigen Systeme, ist die Aufgabe der Apologetik erschöpft und für den, der an das Christenthum glaubt, sein göttlicher Charakter und Ursprung und die Berechtigung seines Anspruchs, als absolute Religion zu gelten, wissenschaftlich dargehan. Und eines Weiteren bedarf es nicht. Dem Nicht-Christen ist durch

die Apologetik nichts erwiesen, als die Richtigkeit der natürlichen Religion und Sittlichkeit und die Einzigartigkeit und Widerspruchslosigkeit des Christenthums und seine Fähigkeit, sich mit Allem in Einklang zu setzen, was wirklich als Wahrheit feststeht. Das genügt aber nicht, um den Glauben an das Christenthum zu wecken. Der Glaube nimmt anderswo seinen Ursprung; keine Wissenschaft, auch die Apologetik nicht, kann ihn in's Dasein rufen. Er ist Sache der Gesinnung, des Willens und eine Frucht der Lebenserfahrung. Das gilt von jedem Glauben, insbesondere vom christlichen. Die Apologetik hat es ja auch nicht mit Erweckung des Glaubens, sondern mit der Kritik der religiös-sittlichen Weltanschauungen zu thun und diese auf ihr Verhältniß zu einander und zur Wahrheit zu prüfen. Dieser Aufgabe kommt sie nach, wenn sie nach der Methode verfährt, die ihr bisher vorgezeichnet ward.

Es ist klar, daß, es in der Apologetik, wie wir sie fassen, vorzugsweise auf den richtigen Anfang, auf das Fundament ankommt, welches das ganze Gebäude zu tragen bestimmt ist. Alles Gewicht ist auf den Erweis der Einzigartigkeit des Christenthums unter den relativ gleichartigen übrigen religiös-sittlichen Denkweisen zu legen. Ist die Einzigartigkeit des Christenthums und die Gleichartigkeit aller nichtchristlichen Systeme nicht zu erweisen, so ist die ganze Arbeit der Apologetik vergeblich; ist sie erwiesen, so ist für alles Uebrige ein fester Ausgangspunkt gewonnen.

Wirft man daher die Frage auf, in wie weit Aussicht vorhanden ist, daß die Aufgabe der Apologetik gelöst werden könnte, so ist vorzugsweise ins Auge zu fassen, mit wie großer Wahrscheinlichkeit die erste und grundlegende Frage sich mit Hilfe der Wissenschaft im Sinne des Christenthums werde beantworten lassen.

In dieser Beziehung dürfen wir behaupten, daß die Arbeiten, welche auf Verwerthung des religionsgeschichtlichen Stoffes für die Zwecke der christlichen, wie der rationalistischen Apologetik unternommen worden sind, zu dem Ausspruche berechtigen, es sei bisher unbedingt nicht gelungen, die Gleichartigkeit des Christenthums

mit allen übrigen religiösen und sittlichen Systemen und den natürlichen Ursprung der christlichen Religion wissenschaftlich zu beweisen.

Alle Versuche, die in dieser Richtung von Seiten der wissenschaftlichen Gegner des Christenthums mit einem staunenswerthen Aufwand von Gelehrsamkeit angestellt worden sind, sind gescheitert. Das Christenthum ist in der Eigenthümlichkeit seiner Lehren und seinem Ursprunge nach immer noch das Räthsel der Weltgeschichte. Denn bestimme man das Wesen des Christenthums, wie man wolle: immer ist es Glaube an den Auferstandenen. Und dieser Glaube, der in seiner centralen Stellung dem Christenthum durchaus eigenthümlich ist, bleibt seinem Ursprunge nach unerklärlich, so lange nicht zugestanden wird, daß Christus von den Todten auferstanden ist, und ein Ereigniß Statt gefunden hat, das wunderbarer Natur ist und nur unmittelbar von Gott in der Geschichte gewirkt sein kann. Will man das Wunder überhaupt und darum auch diese Thatsache nicht gelten lassen, so muß man über die Entstehung der christlichen Religion im Dunkeln bleiben und auch darauf verzichten, den Zusammenhang ihrer Lehren zu begreifen, dann aber auch das Christenthum in seiner Unbegreiflichkeit als eine einzigartige Erscheinung unter den Religionen anerkennen.

Es sind namentlich die Werke des verstorbenen Dr. F. von Baur, die ich im Auge habe, wenn ich behaupte, der Anspruch, die Gleichartigkeit des Christenthums mit den vorchristlichen Religionen zu beweisen und seine Entstehung auf lediglich natürliche Ursachen zurückzuführen, sei vollständig mißglückt. Die Arbeit seines ganzen Lebens hat Baur darauf verwendet, die Entstehung des Christenthums ohne Wunder begreiflich zu machen. Es ist ihm nicht gelungen. Freilich könnte es ja vielleicht Anderen gelingen. Aber wenn man die Anstrengungen beherzigt, die von einer großen Schaar hervorragender Männer seit bald einem Jahrhundert gemacht worden sind, die Entstehung des Christenthums und seiner heiligen Schriften ohne Wunder und Offenbarung, wissenschaftlich begreiflich zu machen, und wenn man erwägt, daß die von rationalistischen Voraus-

setzungen geübte Kritik auch nicht annähernd zu Resultaten geführt hat, die sich zu einer der Wirklichkeit entsprechenden oder auch nur in sich wahrscheinlichen Geschichte der Entstehung des Christenthums zusammenfassen ließen: so gehört die ganze Kraft des Glaubens an die Unmöglichkeit eines wunderbaren Eingreifens Gottes in die Geschichte dazu, um getrostem Muths immer wieder von vorne die Sisyphusarbeit einer natürlichen Erklärung des Christenthums zu beginnen.

So außerordentlich diese Glaubensstreue ist, und so sehr sie den christlichen Forschern als Muster vorgehalten werden kann, so ungreiflich bleibt es doch, daß keiner der Gelehrten, die jeden Splitter christlicher Lehre und Geschichte unter dem Mikroskop in die natürlichen d. h. in heidnische und jüdische Bestandtheile zu zerlegen bemüht sind, es der Mühe werth erachtet, vor dieser Bergliederung sich darüber klar zu werden und Andere darüber klar zu machen, was Heidenthum und was Judenthum und „Judaismus“ sei? So viel steht doch fest, daß es der Wissenschaft so lange, als sie nur einzelne christliche Glaubens-Lehren mit einzelnen heidnischen und jüdischen Lehren vergleicht, und die sittlichen Anschauungen hier und dort vereinzelt einander gegenüberstellt, nie und nimmer gelingen wird, zu einer Einsicht in das Verhältniß des Christenthums zu den vordriftlichen Religionen durchzudringen. Und wenn auch denen, welche im Christenthum um jeden Preis die natürliche Frucht des Heidenthums und Judenthums sehen und die Unterschiede zwischen den Religionen verwischen wollen, nicht zugemuthet werden kann, diejenigen Eigenthümlichkeiten des Christenthums aufzusuchen, die dasselbe wesentlich vom Heidenthum und vom Judaismus unterscheiden; wenn die Feststellung dessen, was das Wesen des Christenthums im Unterschiede vom Heidenthum ausmacht, vorzugsweise Sache der christlichen Forscher bleiben wird: so trifft doch die Rationalisten ohne Ausnahme der Vorwurf, daß sie es verjäumt haben, das Wesen des Heidenthums und Judenthums wissenschaftlich zu bestimmen.

Wo auch immer in größeren kirchengeschichtlichen Werken oder in Special-Untersuchungen und Monographien das Verhältniß zwischen

Christenthum und Heidenthum erörtert wird, fehlt es an soliden wissenschaftlichen Grundlagen und an nüchterner Kritik, vor allen Dingen aber an einer klaren Formulirung der principiellen Differenz zwischen den verschiedenen Weltanschauungen.

Während sich die wichtigsten Untersuchungen der ältesten Kirchengeschichte gerade auf dem Gebiete bewegen, wo man einer präcisen Begriffsbestimmung des heidnischen, jüdischen und christlichen Wesens gar nicht entrathen kann, operiren die Forscher mit den Worten „heidnisch,“ „jüdisch,“ „christlich“ so, als wisse Jedermann von selbst, was mit denselben gemeint sei.

Wird man erst der vergleichenden Religionsgeschichte größere Aufmerksamkeit geschenkt haben, so wird sich die Unmöglichkeit, das Christenthum als natürliches Ergebniß der vorchristlichen Geistesentwicklung aufzufassen, noch deutlicher herausstellen, als es bis jetzt geschehen ist. Bis dahin berufen wir uns darauf, daß alle Versuche zur Herstellung einer natürlichen Geschichte Jesu oder der Kirche oder der heiligen Literatur des N. Testaments gescheitert sind, und behaupten, es sei bisher nichts erwiesen, was auch nur einen Zweifel an der Einzigartigkeit des Christenthums nach Wesen und Ursprung aufkommen ließe. Vielmehr bestätigt die Vergeblichkeit aller von der Voraussetzung seiner Gleichartigkeit mit allen rein-menschlichen Denkweisen unternommenen Arbeiten indirekt seine Einzigartigkeit und Uebernatürlichkeit *).

*) Anmerkung. Die Vergeblichkeit solcher Versuche ist nachzuweisen, z. B. an der „Geschichte der Entstehung des Christenthums“ von Holmann in dem betreffenden Bande der Weber'schen Weltgeschichte. Hier wird dem gebildeten Publikum eine Geschichte der Anfänge des Christenthums ohne Zeichen und Wunder und ohne den Gottes-Sohn vom Himmel geboten; und einzigartig oder übernatürlichen Ursprungs ist das Christenthum, das H. schildert, allerdings nicht, aber diese Geschichte des Christenthums entspricht weder den Anforderungen der Geschichte, noch denen des Christenthums. — Ebenso sind diejenigen Arbeiten zu kritisiren, die von der Voraussetzung aus unternommen sind, es lasse sich die Einzigartigkeit des Christenthums mit der Annahme seines rein natürlichen Ursprungs verbinden. Schenkel und Hausrath und Reim meinen auf die verborgenen Tiefen einer genialen

So unzweifelhaft es feststeht, daß bisher nichts vorgebracht ist, was den Glauben an die Einzigartigkeit des Christenthums, an sein einzigartiges Wesen und an seinen einzigartigen Ursprung zu erschüttern vermöchte; so gewiß es ferner ist, daß die theologische Wissenschaft im Stande ist, anzugeben, worin das Wesen des Christenthums bestehe, so frag-

und gottverwandten Persönlichkeit, wie Jesus von Nazareth eine gewesen sein soll, hintweisen und im Glauben an das religiöse Genie ähnlich wie Schleiermacher Lehrer zu können, das Christenthum sei wie Christus, seinem Wesen und seinem Ursprunge nach, zugleich natürlich und wunderbar, einzigartig und doch wie alle Religionen aus dem Geiste der Menschheit geboren? Wer zu solcher Lösung des Problems Lust verspürt, der lese, was in Keim's „Jesus von Nazara“ Seite 358 und 359 geschrieben steht. Da heißt es auf der einen Seite: „Wir haben kein Interesse, das schöpferische Handeln Gottes, welches wir seinem Wesen nach selbst als Gesetz und Ordnung begreifen, als ein in der Sendung Christi der Sache nach anderes zu denken, gegenüber dem Wirken Gottes, durch welches er die großen Zugführer der Jahrhunderte in's Leben ruft.“ Und auf der andern Seite steht geschrieben: „Und doch würden wir der Größe Jesu immer noch nicht gerecht, wenn wir das schöpferische Handeln Gottes in seiner Person nicht seiner Energie und insofern schließlich auch seinem Wesen nach, von jedem andern schöpferischen Handeln Gottes unterscheiden; insofern als ein einzigartiges und spezifisches setzen würden.“ Auf solche Weise kann man freilich Alles behaupten und Jesum zugleich den „realgewordenen Idealgedanken Gottes in seiner Schöpfung“ und „mehr als eine Schöpfung“ nennen!

Aus diesem Halbbunkel, in dem sich auch die Darstellung der für die Einzigartigkeit des Christenthums entscheidenden Punkte heiliger Geschichte und Lehre in der Ewald'schen Geschichte Christi's bewegt, wird, das steht fest, die Morgenröthe der Wahrheit nie hervorbrechen.

Diesen Halbheiten gegenüber gewährt es Genuß und bringt es auch einigen Gewinn, in's Auge zu fassen, wie E. Burnouf in der Revue des deux mondes in dem Artikel „les sciences des religions“ den Versuch macht, das Christenthum als eine Form des arischen Christenthums aufzufassen. Die Durchführung ist kühnig und roh, aber der Verfasser des Artikels weiß wenigstens, worauf es ankommt, wenn man den göttlichen Ursprung des Christenthums und die Einzigartigkeit seiner Lehren leugnet. Es ist ihm klar, daß man damit die relative Gleichartigkeit der Religionen ohne Ausnahme behauptet, und da er diese durchaus anerkannt wissen will, fühlt er sich verpflichtet, anzugeben, welches die wesentlichen Merkmale aller Religionen ohne Unterschied sind, um nach Feststellung des Grundbegriffs die scheinbaren Abweichungen, die sich hier oder dort und auch auf Seiten des Christenthums finden, so gut es geht, zu erklären.

lich erscheint es, ob die Apologetik bereits das Wesen des Heidenthums, der natürlichen Religion als solcher zu bestimmen und nachzuweisen vermöge, in welchen Punkten alle außerschristlichen religiös-sittlichen Denkweisen bei allen Differenzen im Einzelnen und trotz der zahllosen Schattirungen und Abstufungen übereinstimmen. Ist doch die Religionsgeschichte noch in ihren Anfängen: wie kann man daher die Gleichartigkeit aller in Betracht kommenden Systeme endgültig behaupten und es wagen, eine Skizze der natürlichen Glaubens- und Sittenlehre zu entwerfen?

Die Bedenken sind berechtigt. Aber sie nöthigen nicht zum Aufschub des Versuchs, sich aus dem, was bisher vom religiös-sittlichen Leben der Menschheit erforscht ist, mit aller Vorsicht und unter Vorbehalt der erforderlichen Correkturen, ein Bild zu machen vom Wesen der natürlichen Religion und Sittlichkeit.

Mögen ganze Gebiete des vorchristlichen und des außerschristlichen Heidenthums noch völlig im Dunkeln liegen, andere Gebiete sind dafür um so sorgfältiger durchforscht. Wissen wir auch von Indien und Persien, von China und Egypten, von Assyrien und Phönizien nur wenig, so wissen wir doch von Griechenland und Italien bedeutend mehr, und mit dem modernen Heidenthum im christlichen Gewande und mit all' den Systemen, die innerhalb der Christenheit eine lediglich vernünftige oder gar philosophisch begründete Weltanschauung herzustellen suchen, sind wir noch besser bekannt. So ist reiches Stoff zur Vergleichung verschiedener Denkweisen vorhanden und Anhaltspunkte genug sind geboten, die größere oder geringere Wahrscheinlichkeit der Behauptung zu prüfen, daß alle außerschristlichen Denkweisen in religiöser und sittlicher Beziehung einander verwandt seien.

Dazu kommt noch etwas Anderes. Das religiös-sittliche System des natürlichen Menschen trägt jeder Mensch so zu sagen in sich. Auch der Christ findet dasselbe in so weit, als er sich nicht von der Offenbarung und den Grundgedanken des Christenthums leiten läßt, in sich vor. Wenn es nun gelingt, in den uns bekannten Systemen aller Völker, aller Zeiten und verschiedener geistiger Entwicklungsstufen

diejenigen Gedanken über Gott und Welt, Gut und Böse, Sünde und Erlösung, Laster und Tugend, Tod und Leben nachzuweisen, die wir als die unsrigen anerkennen, soweit wir nicht Christen sind, oder diejenigen Vorstellungen, zu denen sich alle sogenannten Ungläubigen bekennen: so ist die Wahrscheinlichkeit gestiegen, daß wir die natürliche Denkweise aller Menschen über religiöse und sittliche Dinge ermittelt haben. Es kommt dann nur noch darauf an, die Mannigfaltigkeit der Religionen und die Unterschiede der verschiedenen Systeme aus der Verkrüppelung, Modifikation und weiteren Ausgestaltung der überall gleichen Grundgedanken zu erklären und die Ursachen zu solcher Umbildung nachzuweisen.

Wenn ich es nun im Folgenden versuche, die Dogmen oder richtiger, den Katechismus der natürlichen Religion zu skizziren, und zu zeigen, was diejenigen glauben, die von den Christen gewöhnlich als die Ungläubigen bezeichnet werden, und die selbst der Meinung sind, daß sie nichts glauben, sondern nur wissen: so bin ich persönlich der Ueberzeugung, daß dieser Katechismus in der That der aller Menschen, mit einziger Ausnahme der Juden des A. Testaments und der Christen sei. Aber auf die Begründung dieser Ueberzeugung muß ich an dieser Stelle Verzicht leisten. Sie ist Aufgabe des ersten Theils der apologetischen Wissenschaft. Ich verfolge einen andern Zweck. Ich möchte durch eine derartige Skizze zunächst nur andeuten, welche Weltanschauung meiner Meinung nach von der apologetischen Wissenschaft als die außer der christlichen allein mögliche nachgewiesen werden wird. Dann aber hoffe ich durch Vorführung eines Katechismus des Unglaubens eine möglichst lebhafteste Vorstellung davon zu erwecken, daß der sogenannte Unglaube sehr viele Dinge glaubt und sehr gewichtige Lehren vorträgt, die sich durchaus nicht durch vernünftige Beweise stützen und zur Gemeingültigkeit bringen lassen. Solchen Glauben bekennet der natürliche Mensch, der Heide, wie der Rationalist, selbst dort, wo er jede Formulirung desselben, auch die, welche ich im Katechismus zu geben gedenke, ablehnt. Er bekennet ihn doch durch sein Thun und durch sein Leben; denn dem

Gesamtverhalten des Rationalisten liegen immer gewisse Ueberzeugungen zu Grunde. Spürt man diesen nach und formuliert man sie, so passen sie wieder hinein in den Katechismus des natürlichen Menschen. Aus dem Zauberkreise dieser Grundlehren kommt nun einmal die Menschheit nicht heraus, es sei denn, daß sie sich zum Christenthum bekehrt.

So steht sich denn, wenn die Wissenschaft die Richtigkeit meiner Formulierung der Denkweise des natürlichen Menschen bestätigen sollte, nicht christlicher Glaube und menschliche Vernunft im strengsten Sinne des Wortes, sondern christlicher Glaube und menschlicher Glaube, Christenthum und Rationalismus gegenüber, und es zeigt sich, daß auch der Rationalismus der Gegenwart kein philosophisches System, sondern eine Glaubenslehre ist, an und für sich betrachtet ebensoviel und ebensowenig beweisbar, wie die christliche Glaubenslehre, und nur deshalb mit dem trügerischen Schein der Vernünftigkeit und Begreiflichkeit umgeben, weil sie die Glaubensweise aller Menschen ist, die nicht Juden oder Christen sind.

Und damit kehre ich zu meinem eigentlichen Thema, zu der Beantwortung der Frage zurück, welche Aufgabe dem Religionsunterricht in der Gegenwart und Angesichts des immer mehr überhand nehmenden Rationalismus gestellt ist.

Der Religionsunterricht hat meiner Meinung nach in erster Stelle dafür zu sorgen, daß die heranwachsende Jugend wisse, was Rationalismus oder Unglaube sei. Er hat auseinanderzusetzen, daß derselbe nichts weniger sei, als ein wissenschaftlich feststehendes System von Vernunftwahrheiten, aber auch nicht lediglich Negation des christlichen Glaubens und Kritik desselben, sondern daß er überall und in allen Fällen eine dogmatische Lehre, eine Glaubensweise sei, und Kritik am Christenthum nicht von unumstößlichen Vernunftwahrheiten aus, sondern im Namen sehr zweifelhafter Glaubenslehren übe. Der Religionsunterricht hat dann die Grundgedanken der rationalistischen Glaubenslehre und ihren Zusammenhang untereinander, gewissermaßen den rationalistischen Katechismus, der Jugend vorzuführen und einzuprägen.

Es ist klar, die wissenschaftliche Grundlage für die Lösung dieser Aufgabe des Religionsunterrichts kann nur die Apologetik geben. Und es könnte daher gesagt werden, daß so lange, als die Arbeit der Wissenschaft noch zu keinem Abschluß gelangt ist, sich über die Glaubenslehre des natürlichen Menschen nichts mittheilen lasse. Eine solche Zurückhaltung läßt sich aber nicht durchführen. Der Unterricht wird eben zwischen Wahrscheinlichem und Gewissem einen Unterschied machen müssen. Mag deshalb auch noch dahingestellt bleiben, ob die rationalistische Glaubenslehre wirklich die aller Menschen sei, die nicht Christen sind; der wissenschaftliche Beweis dafür, daß der Rationalismus eine Glaubensweise ist, die nicht bloß von Gelehrten und Ungelehrten, Gebildeten und Ungebildeten heutzutage, sondern auch von Philosophen und Theologen, Gebildeten und Ungebildeten früherer Jahrhunderte getheilt wird und sich ebenso auch in vorchristlichen Systemen, bei Heiden im engeren Sinne des Wortes wiederfindet, läßt sich führen. Die Berechtigung also, die Jugend im Unterricht mit den Grundlehren des Rationalismus bekannt zu machen, wird nicht bezweifelt werden können.

Freilich ist es mit der bloßen Darstellung der rationalistischen Glaubenslehre nicht gethan. Es wird die Kritik derselben und eine Darlegung des Verhältnisses zwischen christlicher und rationalistischer Glaubenslehre folgen müssen. Wie das geschehen soll, und wie dabei die Resultate der Apologetik verwerthet werden, deute ich an, nachdem ich eine Skizze des rationalistischen Systems vorausgeschickt habe.

Die Quelle der natürlichen Religion ist der Menscheng Geist. Vom Gottesbewußtsein und vom Gewissen gedrängt und geleitet sucht er das Wesen Gottes zu bestimmen und über gut und böse irgend welche bestimmtere Vorstellungen zu gewinnen. Da er sich mit seinem Denken und Forschen auf die Welt gewiesen und an das Creatürliche gebunden steht, wird er in seinem Bestreben, dem Gottesbewußtsein durch Nachdenken einen Inhalt zu geben, und das zu finden, wovon er sich und die Welt abhängig weiß, Gott immer nur in der Welt suchen und, wenn er ihn gefunden zu haben meint, sich der Creaturvergötterung schuldig machen.

Fragt man: was in der Welt nennt der natürliche Mensch Gott? so lautet die Antwort in allen Fällen: das Mächtigste in der Welt. Und was ist das Mächtigste in der Welt? Das, was nicht von etwas noch Mächtigerem zerstört wird: das Unvergängliche und Ewige an und in der Welt. Die Frage aber, was unter Allem, das vergeht, das Unvergängliche und Ewige sei, wird je nach dem Stande der geistigen Entwicklung der Völker und Individuen in sehr verschiedener Weise beantwortet. Verehren die Völker in den ältesten Zeiten einzelne Bestandtheile der Welt, wie namentlich das Licht als Symbol der höchsten Macht und als Träger der ewigen Gottheit, so sinkt der Gottesglaube im Fetischdienst bis auf die Stufe herab, wo ein Stück der Natur angebetet wird, indem man ihm die höchste Macht und Unvergänglichkeit zuschreibt, ohne daß irgend ein Zusammenhang zwischen dem Dinge und den ihm beigelegten Attributen bestände. Dem Fetisch wohnt Macht und Unvergänglichkeit inne nur kraft eines Zaubers. In tieferem Verständniß des Gottesglaubens und bei gesteigerter geistiger Entwicklung bezeichnet der Mensch als das Ewige und Mächtige in der Welt das Sein schlechtweg im Unterschied vom Daseienden, welches dem Wechsel des Entstehens und Vergehens unterworfen ist; oder noch tief sinniger, wie im Buddhismus, das Nichts, sofern nur das Nichts nicht der Vergänglichkeit, der Macht des Todes unterworfen ist. Immer dieselben Gesichtspunkte leiten den Menschen, wenn er das Geistige in der Welt oder die ordnende Macht, oder das Gesetz der Natur, oder schlechtweg die Kraft, oder auch den Stoff, oder auch den Zufall Gott nennt. Der Werth dieser Vorstellungen ist ein sehr verschiedener, die Weltanschauung, je nachdem das Wesen der Gottheit so oder anders bestimmt wird, eine durchweg eigenthümlich geartete, aber die Grundgedanken bleiben dieselben. Irgend etwas ist Gott und dieser Gott ist immer und überall das Mächtigste und Ewige in der Welt.

Dieses Mächtigste und Ewige in der Welt wird aber auch immer und ausnahmslos unter Gesichtspunkten aufgefaßt, welche das Gewissen an die Hand giebt. Da von Gut und Böse Glück und

Unglück des Menschen abhängt, Glück und Unglück aber auch der Gottheit zugeschrieben wird, so wird auch die Gottheit in ein Verhältniß zu Gut und Böse gebracht und derselben die Eigenschaft der vergeltenden Gerechtigkeit beigelegt. Und da das Gewissen dem Menschen nichts von Verdiensten sagt, sondern nur von seiner Sünde Zeugniß ablegt, so faßt der Mensch auch die göttliche Gerechtigkeit fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der strafenden Gerechtigkeit auf. — Auch hier sind die mannigfaltigsten Schattirungen und Abstufungen möglich. Ob er die Götter als Wächter der ewigen Ordnungen in der physischen und sittlichen Welt und als Rächer aller Uebertretungen anbetet und scheut, oder ob er in ihnen die finsternen Mächte sieht, die in teuflischer Bosheit demjenigen Schaden zufügen, der sie nicht durch Opfer und Gebete zu gewinnen weiß, oder ob er in dem unwandelbaren Gesetz der Natur und der Vernunft die Gottheit verehrt, deren Gebot sich Alles beugen muß, was hier auf Erden gedeihen will: es ist immer dieselbe Grundvorstellung, daß das Mächtigste und Ewige in der Welt auch das Leben des Menschen regelt und über sein Wohlbefinden entscheidet, so daß der Mensch sich nicht ungestraft der Gottheit widersetzen kann, sondern ihr zu dienen sich verpflichtet fühlt und das Unglück, das ihn trifft, irgend einem Vergehen gegen die Gottheit zuschreibt, d. h. in gewissem Sinne als Schuld empfindet. —

Außer diesen Eigenschaften der höchsten Macht, der Unvergänglichkeit und der strafenden Gerechtigkeit weiß der Mensch von keiner andern Eigenschaft mit Sicherheit etwas zu sagen; namentlich weiß er nichts Gewisses von der Liebe der Gottheit, von ihrem Erbarmen und ihrer Gnade. Er redet von diesen Dingen, er begehrt sie, aber er glaubt nicht an sie. Leitend und sein Leben bestimmend, ist nur der Glaube an die Strafzerechtigkeit der ewigen Macht und Gottheit, niemals der Glaube an ihre Liebe. In der Gottesangst wurzelt sein religiöses Verhalten, nicht in dem Glauben an die Gottesgnade. Auch der „liebe Gott“ der Rationalisten ist nur eine Frucht, die am Baume des Christenthums gewachsen ist und wird im rationalistischen System

auch nur im Sinne der segenspendenden Vorsehung aufgefaßt und zur Erweichung des starren Gesetzesbegriffs verwendet. Der „liebe Gott“ ist der Gott, der es mit seinem Gesetz in der Sphäre der Natur unbedingt genau nimmt, dagegen für das sittliche Gebiet keine unbedingt geltenden Normen aufgestellt hat, sondern sich mit dem Streben nach Gehorsam und mit guten Vorsätzen begnügt.

Und wie der Mensch von Natur keine anderen Eigenschaften, als die obengenannten von der Gottheit auszusagen weiß, es müßte denn, aber auch nur in beschränkter Weise, die Weisheit sein, so hält er nirgends mit Entschiedenheit die Persönlichkeit der höchsten Gottheit fest. Ueberall, wo er mit der Einheit der Gottheit Ernst macht, leugnet er direkt die Persönlichkeit. Wo er dagegen dem Bedürfnis folgt, persönliche Wesen zu verehren, da läßt er die Einheit der Gottheit fallen. Und wo er endlich, durch verschiedene Einflüsse gedrängt, wie z. B. in den rationalistischen Systemen, sowohl die Einheit als die Persönlichkeit festhalten will, da beschränkt er sofort die Macht der Gottheit und stellt den persönlichen Gott unter das Gesetz. Das heißt, er räumt dem unpersönlichen Gesetz die Stellung der höchsten Macht, d. h. der eigentlichen Gottheit ein, und nimmt dem persönlichen Wesen, das er Gott nennt, das Attribut der Gottheit, die Macht, und das Attribut der göttlichen Persönlichkeit, die absolute Freiheit.

Selbstverständlich wird die Entstehung der Welt und der Bestand derselben irgendwie auf dasjenige zurückgeführt, was in der Welt des Werdens und Vergehens allein das Ewige ist und in dem Wechsel unveränderlich bleibt. Aber soweit unsere Kenntniß des Heidenthums außerhalb und innerhalb der christlichen Welt reicht, wird eine Schöpfung der Welt in dem Sinne, daß Gott alles an der Welt, das Ewige und das Vergängliche nach seinem Willen hervorgebracht hat, kurz eine Schöpfung aus Nichts nirgends geglaubt und gelehrt, und wo von der Schöpfung im Sinne der Offenbarung geredet wird, macht man mit diesem äußerlich angeeigneten Begriff keinen Ernst, man zieht nicht seine Consequenzen. Es hat das seinen guten Grund. Weil Gott eben nur das Ewige und Mächtigste in der Welt

ist, kann das, was in der Welt nicht ewig, sondern vergänglich ist, nicht in Gott den Grund seines Daseins haben. Die Welt ist in ihrer Verbindung von Mächtigem und Ohnmächtigem, Ewigem und Veränderlichem, Gesetzmäßigem und Regellosem und Ungeordnetem entweder von Ewigkeit, und die Frage nach dem Wie ihrer Entstehung bleibt unbeantwortet, oder die Zusammensetzung dieser verschiedenen Seiten der Welt wird auf das göttliche Princip zurückgeführt, diesem aber eben damit nicht die Schöpfung, sondern die Weltbildung, die Einführung der Ordnung und des Gesetzes in die Welt zugeschrieben. In jedem Fall wird als der Grund der wirklichen Welt nicht Gott allein aufgefaßt, sondern neben Gott ein nicht-göttliches Princip der Welt statuiert, das wie das göttliche von Ewigkeit her vorhanden ist. In diesem Sinne ist die natürliche oder rationalistische Weltanschauung immer und überall eine dualistische.

Ob man das Nicht-Göttliche in der Welt Stoff oder Materie, oder das Nicht-Seiende, oder die Endlichkeit, Beschränktheit, Creatürlichkeit, oder das Böse nennt, ist durchaus unwesentlich und bedingt nur die verschiedenen Formen und Schattierungen des Dualismus.

Selbst dort, wo Denker aller Zeiten, unbefriedigt durch das Dogma von den zwei Principien alles Seienden, dem Triebe der reinen Vernunft folgend, um jeden Preis nur Eine letzte Ursache statuiren wollten, und um den Dualismus aufzuheben, entweder den Geist zum Princip der Materie oder die Materie zum Principe des Geistes machten, also an die Stelle des Dualismus entweder den Pantheismus oder den Materialismus setzten: konnte von einer Durchführung der All-Eins-Lehre in dem einen oder andern Sinne nur so lange die Rede sein, als es sich um das religiöse und sittliche Gebiet gar nicht handelte. Wo auch nur entfernt der Versuch gemacht wurde, aus den obersten Principien dieser Systeme irgend welche religiöse und sittliche Wahrheiten abzuleiten, oder überhaupt das System mit der wirklichen Welt in Einklang zu setzen, wurde durch die Hintertür das mit so großem Nachdruck geleugnete und in Abrede gestellte zweite Princip wieder eingelassen, — von den Pantheisten das Princip

der Endlichkeit und Beschränktheit, von den Materialisten eine geistige Macht, nenne man sie auch nur „Kraft“ neben dem Stoff. Und Alles, was man zur Rechtfertigung der Annahme dieses zweiten Princips vorgebracht hat, zeigt nur um so deutlicher, wie keine andere Lehre als eben die dualistische im Stande ist, neben der christlichen eine Weltanschauung im eigentlichen Sinne, d. h. ein alle Gebiete des Seins und des Lebens umfassendes und regelndes Gedankensystem zu erzeugen, daß dagegen eine einheitliche Ursache der Welt und aller Dinge und Ereignisse in ihr, nach welcher der Menscheng Geist unbedingt verlangt, nur dann gelehrt und geglaubt werden kann, wenn es in christlicher Weise oder nach Art der Offenbarung geschieht, die eine Schöpfung der Welt in allen ihren Theilen durch das Wort Gottes „aus Nichts“ lehrt.

Nach rationalistischer oder natürlicher oder heidnischer oder dualistischer Lehre, welche, wie gesagt, außer der christlichen die einzig und allein zur Erklärung der Welt und zur Begründung ihres Lebens und Strebens mögliche ist, hat weder das Göttliche in der Welt das Ungöttliche, noch auch das Ungöttliche das Göttliche hervorgebracht, sondern beide sind von Anfang und sind auf irgend eine Weise in Verbindung mit einander getreten. Vermöge dieser Vereinigung, in welcher eines der beiden Principien das mächtigere und darum auch das gestaltende, ordnende und leitende ist, existirt die wirkliche Welt. Dadurch, daß in den Wesen bald eines, bald das andere Princip überwiegt und ein verschiedenes Mischungsverhältniß von Geist und Materie, Ewigem und Vergänglichem besteht, kommt die Mannigfaltigkeit und die Stufenleiter der Wesen zu Stande. Für diese Gestaltung der Dinge giebt es in Wirklichkeit keinen Anfang und kein Ende; wie die beiden Principien ewig sind, wie ihre Beziehung zu einander eine nothwendige und ewige ist, so ist auch der Proceß des Werdens und Vergehens der einzelnen Wesen ein ewiger, mag er sich auch in der Vorstellung der Menschen in einer Reihenfolge von Weltperioden vollziehen, deren jede Anfang und Ende hat. Weil keine Schöpfung im eigentlichen Sinne des Worts geglaubt wird, so wird eben auch

kein wesentlicher Unterschied zwischen Schöpfung und Erhaltung, zwischen Schöpfung und Geschichte gemacht, es giebt nur einen ewigen Proceß der Weltbildung.

Auch der Unterschied unter den Wesen ist nur ein gradueller und fließender. Sie sind alle mit einander wesensverwandt, aber jeder Unterschied unter ihnen ist eben auch physisch, d. h. durch die Natur der Mischung von Geistigem und Stofflichem, Göttlichem und Irdischem in ihnen bedingt. Und je nach der Stimmung und Richtung, in der das Verhältniß der beiden Urmächte, der beiden Principien aufgefaßt wird, die bald schroff in Gegensatz, ja in ein feindliches Verhältniß zu einander gesetzt, oder aber als fast wesensverwandt, wenigstens als zu innigster gegenseitiger Gemeinschaft bestimmt und als auf einander angewiesen aufgefaßt werden (wie es z. B. in der chinesischen Lehre zu sein scheint und wie es auch wohl von Seiten der modern rationalistischen Lehre geschieht) kann die Lehre von der Wesensverwandtschaft aller Dinge zu einer Betonung der Unterschiede führen, wie wir sie in der indischen Kastenlehre vertreten sehen, oder zu einer Aufhebung aller Unterschiede, wie sie vom Buddhismus in praktischer Weise und vom Darwinismus zu wissenschaftlichen Zwecken ausgebeutet wird. Der Brahmine steht in dem, was ihn vom Pariah trennt, ebensolch' einen Unterschied wesentlicher Art, wie in dem, was ihn vom Thier unterscheidet, und der moderne Naturforscher begreift nicht, warum zwischen dem Affen und Menschen nicht ebenso wohl ein Verwandtschaftsverhältniß bestehen soll, wie zwischen dem Weißen und dem Neger. Aber andererseits weiß auch der Brahmine von einer Möglichkeit des Ueberganges aus einer Stufe in die andere, sei es auch nur vermittelt der Seelenwanderung, und auch der moderne Rationalist glaubt an eine so durchgreifende, weil physisch bedingte, Differenz unter den Menschen, daß er die Möglichkeit einer univereellen Menschheitsreligion aus Rücksicht auf die Naturanlagen bestreitet und den Unterschied der philosophischen und der religiösen Weltanschauung auf individuelle Begabung, auf eigenthümliche Mi-

schung des Geistigen und Sinnlichen in den verschiedenen Menschen zurüdführt.

Wie nun aber der Mensch seine Gottesvorstellung zu der Unterscheidung von Gut und Böse, die er zu machen sich durch sein Gewissen genöthigt sieht, in Beziehung setzt und der Gottheit die Eigenschaft der strafenden Gerechtigkeit beilegt, so bringt er die Aussagen seines Gewissens und die Vorstellungen, die sich unter Herrschaft desselben bilden, auch in Zusammenhang mit seinem Glauben an zwei Principien der Welt. Er nennt das Mächtige und Ewige in der Welt, oder das Geistige an den Dingen und Wesen das Gute, und das Nicht-Göttliche, das die volle Ausgestaltung und Verwirklichung des Göttlichen hemmt und hindert und die Vergänglichkeit, Beschränktheit der Dinge und Wesen bedingt, das Böse.

Doch schließt diese sittliche Färbung des Gegensatzes der beiden Principien nicht nothwendig eine schroffe Gegenüberstellung oder die Annahme einer Feindschaft der beiden Urkräfte in sich. Sie kann zu solch' schroffem Dualismus führen, wie z. B. im Parsianismus geschehen ist. Aber sie kann ebenso wohl mit einer Anschauung bestehen, in welcher der Gegensatz der Principien bis zur Unkenntlichkeit abgeschwächt und abgestumpft ist. Das letztere wird überall dort der Fall sein, wo der sittliche Ernst einer mehr ästhetischen oder einer bloß naturhistorischen Betrachtungsweise Platz gemacht hat.

Am wichtigsten ist die Frage, wie die dualistische Grundanschauung auf die Lehre vom Menschen und namentlich auf die sittlichen Vorstellungen einwirkt. Der Mensch ist nach ratio alischer Auffassung ein Produkt der beiden Faktoren, des Göttlichen und des Widergöttlichen oder Nicht-Göttlichen, des Himmlischen und Irdischen, des Geistes und der Materie, des Geismäßigen und Geiselloren oder Ungeordneten, oder endlich des Guten und Bösen, d. h. des seinem Wesen nach — also unabänderlich Guten und des seinem Wesen nach, also unabänderlich Bösen. Er ist ein Gemisch von den beiden Mächten, von denen die eine, das Gute, ihrem Wesen nach zum Herrschen und zwar zum Beherrschen des Andern, des Bösen, befähigt und bestimmt ist. Was

an dem Menschen Geist ist, also sein Denken und sein Wollen, beide Funktionen in ihrer Vollendung gedacht: das Denken als ein selbstbewußtes und geregeltes und das Wollen ebenfalls als ein bewußtes und geregeltes, d. h. als ein wirkliches Wollen oder als ein freies, seiner selbst mächtiges — das ist wesentlich und unabänderlich gut; das Denken, sofern es seinem Wesen nach nur in der Wahrheit, in der Erkenntniß des Guten und Göttlichen, Befriedigung findet und diese Wahrheit zu entdecken immer im Stande ist; das Wollen, sofern es nur in dem Wollen des als wahr und göttlich Erkannten sich unabhängig, d. h. als wirkliches Wollen, oder frei fühlt.

Was dagegen am Menschen nicht Geist ist, vielmehr seine geistige Thätigkeit hemmt und seinem Vermögen, die Wahrheit zu erkennen und sich für das Gute zu entscheiden, hindernd in den Weg tritt, das ist als die Ursache aller Unvollkommenheit, alles Irrthums und aller Sünden, das Böse in ihm. Und was ist das anders als seine Gebundenheit an die Sinne und an diese Welt des Stoffs, der Vergänglichkeit und des Scheins? Seine sinnliche Natur ist die Ursache des Bösen in ihm. Die Täuschungen der sinnlichen Wahrnehmung hindern ihn, die Wahrheit zu erkennen; und den Lüsten und Begierden oder der Trägheit des Fleisches ist es zuzuschreiben, wenn er etwas Anderes will als das Gute. Die Vernunft irrt, aber sie ist nicht die Ursache des Irrthums; der Wille will das Böse, aber er ist nicht die Ursache der bösen That. Das Böse hat nie seine Wurzeln im Geiste des Menschen, sondern stets in der Trübung und Bindung desselben durch fremdartige Einflüsse. „Niemand sündigt freiwillig“ d. h. in freier Selbstentscheidung, so lautet ein allgemein festgehaltenes Dogma der heidnischen und der rationalistischen Lehre. Und „die Sünde wurzelt in der Sinnlichkeit“ so lautet ein anderer Satz.

Wie der Mensch ein Gemisch von Geist und Stoff, eine Verbindung von Göttlichem und Irdischem ist, so ist seine Erkenntniß immer und überall ein Gemenge von Wahrheit und Irrthum, und in seinem Thun und Verhalten ist unabänderlich Gutes und Böses geeint. Das Verhältniß der Mischung kann bei verschiedenen Individuen ver-

schieden sein und in ein und demselben Individuum wechseln; völlig gut oder völlig böse ist Niemand.

Dem göttlichen Princip als der höchsten Macht und als dem Principe der Ordnung und des Gesetzes gebührt wie in der Welt, so auch im Menschen die Herrschaft. Da das Göttliche im Menschen in der Form des selbstbewußten und freien Geistes vorhanden ist, so herrscht es nur so weit der Mensch sich denkend und wollend bethätigt: das Göttliche, Wahre und Gute erkennt und das Erkannte in seinen Willen aufnimmt und thut.

So wird die Herrschaft des Geistes über die Sinnlichkeit zu einer sittlichen Aufgabe, und es fragt sich, bis zu welchem Grade der Mensch der Aufgabe, die ihm gestellt ist, nachzukommen vermag?

Er soll nur, was er kann. Vollkommen sein kann er nicht, so lange er mit der Leiblichkeit und Endlichkeit behaftet ist; Vollkommenheit wird auch nicht von ihm gefordert. Dagegen kann er die sinnliche Natur durch den Geist bändigen und leiten, die Vernunft von den täuschenden Einflüssen der Sinnenwelt unabhängiger machen, seinen Willen den Fesseln der Begierde und den knechtenden Einwirkungen der Außenwelt entwinden, und die Lüfte niederhalten, daß sie nicht zur That drängen. Die Tugend also, zu der er verpflichtet ist, besteht darin, daß er das Böse, welches er in sich vorfindet, in Schranken hält und sich hütet, unter dem Einflusse der sinnlichen Triebe ungeordnet, maßlos, kurz zu viel oder zu wenig zu thun, vielmehr stets darauf bedacht ist, das Maas inne zu halten, maßvoll oder vernünftig zu handeln. „Die Tugend liegt in der Mitte“ oder „das in der Mitte Liegende“ nemlich das zwischen dem Zuviel und Zuwenig befindliche, gerade richtige Handeln „ist das Beste“ — so lautet ein weitverbreiteter heidnischer Lehrsatz.

Eine objective Norm für das Handeln, eine allgemein anerkannte Schranke des Begehrens und ein feststehendes Maas für die Befriedigung der Lüfte giebt es nur in so weit, als die menschliche Vernunft von Alters her ihre Erkenntniß vom Maas in Gesetzen und Vorschriften niedergelegt hat, welche das Leben der Völker und

Staaten regeln, und in den Sitten und Ordnungen der Gemeinschaft Schranken aufgerichtet hat, die der Einzelne respectiren muß. Dem Wesen der Sache nach ist die Vernunft und das, was sie jedesmal als richtig ermittelt, die Richtschnur für den Einzelnen, so daß man ebensogut sagen kann, die Tugend besteht in der Beobachtung der Gesetze und Ordnungen der menschlichen Gemeinschaft, wie auch, sie bestehe in der „Besonnenheit“ d. h. in einer vernünftigen und geregelten Befriedigung der Lüste und Begierden.

Diese im Zusammenhange der dualistischen Weltanschauung einzig und allein mögliche Begriffsbestimmung der Tugend hebt den Wesensunterschied zwischen Tugend und Laster, zwischen Gut-sein und Böse-sein auf. Wirkliches Gut-sein kommt unter Menschen ebenso wenig vor wie wirkliches Böse-sein, alle Handlungen sind gemischter Natur; aber dasjenige Verhalten, in welchem die Vernunft, das Maaß, die Ordnung, die Besonnenheit überwiegt, nennt man Tugend, während man dort, wo an der Maaßlosigkeit oder Schrankenlosigkeit das Ueberwiegen der Mächte der Unordnung, der Unvernunft, des Bösen erkannt werden kann, von lasterhaftem Verhalten geredet wird. Und es verwischt sich die Grenze zwischen Tugend und Laster, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Gut und Böse um so mehr, als ein objectiver Maaßstab fehlt, und, mit Ausnahme einiger feststehender Punkte, von einem Menschen Tugend genannt werden kann, was der andere für ein Laster hält, und umgekehrt.

Soweit der Mensch gerecht ist, d. h. maaßvoll und besonnen handelt und seine Leidenschaften und Begierden zügelt, schreibt er sich das Verdienst zu; denn das, was sein Ich, seine Persönlichkeit constituirte, sein eignes Denken und sein freies Wollen ist der eigentliche Quellpunkt seiner Gerechtigkeit. Das Böse, das er in sich vorfindet, empfindet er nicht als Schuld. Es ist die beklagenswerthe Mitgabe seiner Natur. Er kann ein sehr lebhaftes Gefühl von der Größe und Macht des Bösen in der Welt und in seinen Gliedern haben und sich in Folge dessen unglücklich und elend fühlen; zum Schuldbewußtsein kommt es nur dann, wenn er dem Bösen die Herrschaft über

die Vernunft einräumt und sich zur Maaßlosigkeit und zum Durchbrechen der Schranken treiben läßt. Die Thatünden und zwar nur die Sünden gegen die allgemein anerkannten Gesetze und Normen des Verhaltens, die Vergehen gegen die Gebote der Gemeinschaft werden als Schuld empfunden. Das ist die Regel. Höchstens, daß hier oder dort Einer an sich selbst höhere Anforderungen stellt und es dann als Schuld empfindet, daß er wider die eigene Vernunft oder gegen die eigene Ueberzeugung gefehlt hat. Aber auch in diesen Fällen, wo der Mensch sich anklagt, die Schranken überschritten zu haben, liegt die Entschuldigung nahe, es sei unter dem Einfluß einer übermächtigen Natur und einer besonders gewaltigen Sinnlichkeit geschehen. Was kann der Einzelne dafür, daß er so geartet ist? Der Kampf wird ihm besonders schwer und eine Niederlage darf um so weniger hoch angerechnet werden.

Während der Mensch sich selbst gegenüber stets Entschuldigungen bei der Hand hat, muß er die Berechtigung der Strafe dort anerkennen, wo die Maaß- und Schrankenlosigkeit des Einzelnen das Recht und die Ansprüche Anderer geschädigt hat. Und das ist nicht bloß dort der Fall, wo Angriffe auf das Eigenthum, die Ehre und das Leben Anderer Statt gefunden haben, sondern auch dort, wo die sittlichen Grundlagen des Gemeinschaftslebens mißachtet worden sind, wie z. B. durch Verletzung der Pietät, durch Treulosigkeit und Verrath, durch Verachtung der gottesdienstlichen Ordnungen. Je entschiedener aber der Einzelne die Verpflichtung anerkennt, sich den durch die allgemeine Vernunft gezogenen Schranken unterzuordnen, desto näher liegt ihm die Gefahr, sich für gerecht zu halten, wenn er den Anforderungen der bürgerlichen Gerechtigkeit genügt und vor den Augen der Menschen unanstößig wandelt. Tugendhaft sein heißt dann im Grunde nichts weiter, als mit Vernunft und mit steter Berücksichtigung der Interessen Anderer, so wie mit kluger Berechnung des eigenen Interesses der Befriedigung der Lust nachgeben. Die Tugend in diesem Sinne ist ein glänzendes Laster: glänzend sofern das Laster unterdrückt, in Saum gehalten, in Schranken gezwängt und

dem äußern Ansehen nach der Tugend ähnlich gemacht ist; Laster, sofern die Bosheit des Herzens, der Eigennuß, der Haß, die Habgier, die Wollust nur gezügelt und eingeschränkt, nicht in sich selbst als Sünde erkannt und in ihr Gegentheil umgewandelt sind; Laster endlich auch deshalb, weil diese Tugend sich selbst rühmt, während Veranlassung zur Selbstanklage überreichlich vorhanden ist, und der Ruhm höchstens den staatlichen Befehlen und den menschlichen Ordnungen gebührt, die dem Einzelnen die Mäßigung seiner Lüste und Begierden abtzwängen oder angewöhnen.

Aber selbst die Gerechtigkeit und Tugend, die der natürliche Mensch für ausreichend erachtet, findet sich selten. Die Sinnlichkeit und die Bügellostigkeit des Fleisches läßt sich nur langsam und allmählig bändigen. Und es fragt sich, welches die Mittel sind, um den Menschen von den Fesseln der Natur, von den Ketten der Sinne zu erlösen und seinen Geist frei zu machen und zur Führung der Bügel zu befähigen. Die Antwort liegt nahe. Es geschieht, indem man die Vernunft des Menschen zu richtigem Denken, zur Erkenntniß des Irrthums, in dem sie steckt, und zum Begreifen der Wahrheit anleitet und dem Geiste die Selbsterkenntniß, das Sich-Bestimmen auf sein eigenes Wesen und seinen göttlichen Ursprung ermöglicht, und weiter, indem man den Willen übt und kräftigt, das zu vollbringen, was der Geist als wahr und vernünftig erkannt hat. Unterweisung und Erziehung, Belehrung und Uebung, Bildung des Verstandes und des Willens, das sind die Mächte, welche den Geist aus den Banden der Sinnlichkeit befreien und das Werk der Erlösung anbahnen. Wer durch Bildung und Erziehung vernünftig geworden ist, hat seine Freiheit wiedererlangt und wird tugendhaft sein, d. h. maßvoll und besonnen seine Lüste befriedigen. Sofern aber das wesentlichste Mittel zur Befreiung des Willens die vernünftige Einsicht in das Wesen des Guten und Bösen und die Erkenntniß ist, daß der Mensch in seinem Geiste die Kraft der Tugend besitzt; sofern der Mensch, der weiß, daß sein Wille nur das Gute wollen kann und will, auch immer nur das Gute thun wird; kann gesagt werden, das

Wissen oder die zum Selbstbewußtsein gekommene Vernunft, der selbstbewußte Geist erlöst den Menschen und befähigt ihn zur Tugend. In diesem Sinne konnte Sokrates sagen: die Tugend ist Wissen. In diesem Sinne machten die Gnostiker die Gnosis, das Wissen, zum Princip der Erlösung. In diesem Sinne meint der moderne Rationalismus in der „Aufklärung“ das ausreichende Mittel zur Erlösung der Menschheit aus den Banden der Sünde gefunden zu haben. Die Menschheit braucht nur über das Wesen der Tugend und über die eigene Befähigung zur Tugend belehrt zu werden und sie wird alsbald besser werden. Philosophie und Askese (Uebung des Willens) waren die Erlöser der alten Welt, Bildung und Erziehung sind es, von denen die moderne Zeit das Heil erwartet. Hier wie dort ist die Voraussetzung die, daß der Mensch sich selbst zu erlösen vermag und auch in der tiefsten Gefunkenheit in seinem Geiste den Gottesfunken, den Quell ausreichender Gerechtigkeit in sich trägt. Und zu der Gerechtigkeit, die der natürliche Mensch fordert, bedarf es auch keiner anderen Mächte, als der eigenen Vernunft und Kraft.

Indessen auch von diesen Voraussetzungen aus ist es möglich, an persönliche Erlöser und Heilande zu glauben. Nur sind sie durchaus anders geartet, als der Erlöser, den die Christenheit bekennt. Die heidnischen Erlöser sind hervorragende Menschen, die durch ein hohes Maas von Wahrheitsfönn und Wissen sich ausgezeichnet und der Welt das Wesen der Gottheit und das Wesen und die Aufgaben des menschlichen Geistes mit besonderer Klarheit enthüllt und zugleich durch persönlich tugendhaften Wandel den Beweis geliefert haben, daß, wer zur Wahrheit und zum Wissen durchgedrungen ist, auch unfehlbar den Sieg gewinnt über Sünde und Laster. In diesem Sinne findet auch Christus Anerkennung bei denen, die an die rationalistischen Dogmen glauben. Er ist „einer der großen Zugführer der Jahrhunderte,“ ein Heros des Geistes, einer der Weisesten und Gerechtesten, vielleicht sogar der Weiseste, ja in Rücksicht auf Gotteserkenntnis vielleicht der einzig wahrhaft Weise, dessen Creatürlichkeit und menschliche Beschränktheit sich darin kund thut, daß er eben nur in Betreff

der Gotteserkenntniß vollkommen war, sich aber in weltlichen Dingen weniger unterrichtet zeigte. In jedem Fall steht er nur beziehungsweise einzigartig da. Denn wer nur immer dazu beigetragen hat, das Wissen der Menschheit zu fördern, Gottes-, Welt- und Selbsterkenntniß zu wecken, hat einen Antheil an der Befreiung des Geistes, hat einen Stein hinzugetragen zur Aufrichtung des Reichs der Gerechtigkeit, ist ein Heiland der Welt. Buddha und Zoroaster, Sokrates und Plato, Moses und Christus, Göthe und Schiller, Humboldt und Luther — es sind Alles Heilande, denen ein, wenn auch gradweise verschiedener, so doch immer gleichartiger Cultus, der Dank der Menschheit gebührt.

Aber trotz aller Heilande dringt kein Sterblicher zur Vollkommenheit durch. Das Wissen macht tugendhaft und gerecht, aber nicht vollkommen. Die Heilande der Welt fördern das Wissen und die Tugend, aber wie sie selbst an die Bedingungen der Endlichkeit gebunden sind, so vermögen sie auch nur zu bessern, nicht zu vollenden. Vollkommenheit und völlige Erlösung kommt aller Creatur und auch dem Menschen immer nur durch den Tod. Er löst die Bande, die den Geist an die Erde und an die Endlichkeit fetten und ermöglicht ihm die Rückkehr zum göttlichen Urquell. Der flachste Nationalismus preist sogar alle Todten ohne Weiteres selig und weist Jedem, der gestorben ist, sofort den Aufenthaltort auf den Sternen an. Ein ernsterer Sinn glaubt für die, welche es hier an Gerechtigkeit haben fehlen lassen, eine Zeit der Läuterung und weiterer Entwicklung erwarten zu müssen. Eine noch tiefere Erkenntniß der Schuld, die der Mensch durch Thatsünden auf sich gehäuft, drängt zum Glauben an Vergeltung in einem nach Verhältniß der Schuld zugemessenen Zeitraum, oder in einer Periode der Seelenwanderung. Alle Verschiedenheiten heben die Grundvorstellung nicht auf, daß schließlich durch den Tod Vollendung und Seligkeit eintritt, sei es in der Weise, daß die nothwendig mit Sünde und Elend verbundene Engelegistenz ein Ende nimmt, oder so, daß dem Geiste die höchsten Güter zu Theil werden. Nur der Glaube an eine ewige Verdammniß hat in der

rationalistischen Weltanschauung nirgends eine Stelle, aus dem Grunde, weil der Geist des Menschen niemals sündigt. So beherrschen den natürlichen Menschen rücksichtlich des Todes entgegengesetzte Empfindungen. Er fürchtet ihn als die Spitze aller Uebel, die aus der Endlichkeit und Vergänglichkeit dem Menschen erwachsen, und er ersehnt ihn als den eigentlichen Erlöser von allen mit der Existenz nothwendig verbundenen Sünden und Qualen.

Aber nur der Einzelne stirbt. Die Menschheit als solche hört nie auf; für sie giebt es keinen Tod. Darum giebt es für sie auch keine Vollendung, sondern nur entweder ein ewiges Sich-Gleichbleiben oder ewige Fortentwicklung zu größerer Vollkommenheit. Beide Anschauungen sind in der Heidenwelt vertreten. Im modernen Heidenthum waltet die letztere vor. Die Geschichte ist nach derselben ein Proceß der Vergeistigung der Menschheit. Je mehr das Wissen in der Welt zunimmt, je mehr alle nicht vor der Vernunft zu rechtfertigenden Schranken fallen, je freier die Welt wird, desto besser und gottähnlicher wird sie. Je klarer das Geis der Vernunft und Natur, d. h. Gott und sein Wille erkannt ist, desto mehr wächst auf Erden echte Frömmigkeit und Sittlichkeit. Ein Ende hat dieser Proceß nie oder nur zeitweilig, nur wieder von Neuem zu beginnen. Ein Weltgericht, das aller Geschichte ein Ende macht, giebt es nicht. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht, d. h. in der Weltgeschichte vollzieht sich die Ueberwindung des Bösen, des Beschränkten, des Unwahren. Was nicht vernünftig ist, wird in seiner Haltlosigkeit erkannt und abgethan, geht zu Grunde und erleidet so gewissermaßen seine Strafe. —

Zu den menschlichen Gebilden, die im Laufe der Geschichte sich läutern und unter dem Einflusse der Vernunft und in Folge gesteigerten Wissens eine vollkommnere Gestalt annehmen, gehören auch die Religionen. Sie streifen alle — das Christenthum macht davon keine Ausnahme — mit der Zeit dasjenige ab, was an ihnen Product sinnlicher und beschränkter Vorstellungen ist und wandeln sich um in das vernünftige System der natürlichen Religion, in welchem

die Moral eine Hauptstelle einnimmt. Vor allen Dingen macht der Glaube, d. h. das kritiklose und unfreie Hinnehmen überlieferter Lehren und Lebensnormen, das Haftens an der Autorität von Personen und das Für-Wahr-Halten unsicherer geschichtlicher Thatfachen dem Wissen Platz. Denn nur das kann als Grundlage des religiösen und sittlichen Lebens ewige Geltung beanspruchen, was sich dem Geiste des Menschen, der Vernunft als wahr erweist und in freier und selbständiger Weise aufgenommen und angeeignet werden kann. Das können nie „zufällige Geschichtswahrheiten,“ es können nur ewige Vernunftwahrheiten sein. Die persönlichen Heilande verlieren allmählig ihre Bedeutung. In der Religion der Wissenden finden sie keine Stelle. Für den, der zur Einsicht durchgedrungen ist, daß Nichts erlöst, als das Wissen, oder der selbstbewußte und freie Geist, gilt keine Autorität, nur die Wahrheit und nichts als die selbsterkannte Wahrheit und die freie Zustimmung zu derselben.

Zu dieser Höhe geistiger Entwicklung können nicht alle Menschen sich hinaufschwingen. Nicht bloß die Kinder sind in den Jahren der Entwicklung, gefesselt von der sinnlichen Natur, unfähig, vernünftig zu denken und frei ihren Willen zu bethätigen. Auch den Frauen, ja vielen einzelnen Persönlichkeiten und ganzen Classen der menschlichen Gesellschaft, denen es an Gelegenheit zur Bildung und an Erziehung fehlt, geht die Fähigkeit reinen Denkens und völliger Unabhängigkeit des Willens ab. Sie sind daher darauf angewiesen, an Autoritäten zu glauben und auf äußere Gebote hin zu handeln. Ihnen muß man die Wahrheit in Personen verkörpert vorführen und die vernünftige Lehre in der Form von Geschichten und Fabeln einprägen. Für sie hat das Wunder Bedeutung; denn nur aus wunderbaren Ereignissen gewinnen sie kräftige Eindrücke von der Uebermacht des Geistes und von seinem Anrecht auf Herrschaft, während es für den, der da weiß, daß der Geist im Gesetz sein Wesen am herrlichsten und siegreichsten offenbart, kein Wunder mehr giebt, wie er denn auch keines Wunders mehr bedarf. — Der Glaubensstandpunkt der Kinder und Frauen, der Ungebildeten und des Volks ist

der Sache nach nicht verschieden von der Religion und Sittlichkeit der Wissenden. Jene besitzen die Wahrheit in verhüllter Weise, in der Form sinnlicher Vorstellungen, diese dagegen schauen sie von Angesicht zu Angesicht, in rein geistiger Weise. Auch das Christenthum kann man gelten lassen, wenn es nur bereit ist, der Zeitbildung ihr Recht zu gönnen und den Wissenden gegenüber zu bekennen, daß Alles am Christenthum, was es von der reinen Vernunftreligion unterscheidet, unwesentlich ist.

Das etwa sind die Grundlagen des rationalistischen oder des heidnischen Katechismus. Sie lassen sich nach allen Seiten hin ausführen und aus ihnen lassen sich eine Fülle weiterer Lehren ableiten und zu einer vollständigen Dogmatik zusammenstellen. Auf diesen Grundgedanken, die in der mannigfaltigsten Schattirung und oft bis zur Unkenntlichkeit entstellt, in den Systemen des Heidenthums, in den Volksreligionen so gut wie in den Lehren der Philosophen, wiederkehren, und ebenso bei den modernen Philosophen angetroffen werden, und endlich jedem aufmerksamen Beobachter auf Straßen und Märkten, in Büchern und Zeitschriften der Gegenwart, im Munde von Jung und Alt, bei Gebildeten und Ungebildeten begegnen, — ruht das religiöse Leben der außerchristlichen Welt mit seinen religiösen Institutionen, mit seinen Opfern und Gebeten, mit seiner eigenthümlichen Frömmigkeit und seinen oft Staunen erregenden Wirkungen. In diesen Ueberzeugungen wurzelt das gesammte geistige und sittliche Leben der natürlichen Menschheit, und der Glaube an diese Wahrheiten befähigt sie, zu leisten, was sie auf dem Gebiet der Wissenschaft und Kunst, der Politik und des Rechts geleistet hat. In diesem Glauben findet der natürliche Mensch die Nöthigung und die Kraft, „von Natur zu thun des Geschehes Wert,“ wie der Apostel sagt, d. h. sittliche Ordnungen in's Dasein zu rufen, zu erhalten und auszubilden. — Ebenso ist es in der Beschaffenheit dieser Lehren und in der besondern Art dieses Glaubens begründet, daß das religiöse und sittliche Leben, das sich auf diesen Grundlagen erbaut, keinen Bestand hat, und daß die Völker und die politischen Gemeinschaften,

die auf diese Glaubenslehre angewiesen waren, entweder völliger Auflösung entgegengingen, oder nach einer Zeit großartigen Lebens und schöpferischer Anfänge erstarrten und in mumienartiger Weise durch Jahrhunderte fortvegetirten.

Die Geschichte des Heidenthums der alten Welt hat die Belege für diese Behauptungen zu liefern. Und wer sein Auge an der Geschichte des Alterthums geschärft und geübt hat, wird die Wahrnehmung machen, daß zwischen dem antiken und modernen Heidenthum, wie es mitten in der Christenheit fortlebt, kein wesentlicher, sondern nur ein Gradunterschied besteht. Auch das moderne Heidenthum kann Großes und für die Entwicklung der Menschheit Wesentliches leisten, aber es vermag ebenso wenig wie das antike den Bestand von Religion und Sittlichkeit auf Erden sicher zu stellen. In religiöser und sittlicher Beziehung hat es immer und überall schließlich den Ruin zur Folge. —

Wir sehen an dieser Stelle ab von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, die Unhaltbarkeit des heidnischen oder rationalistischen Lehrgebäudes aus der Geschichte zu erweisen. Wir bleiben dabei, daß jeder Rationalist, der sich selbst zu prüfen und von seinen Uebersetzungen Rechenschaft zu geben vermag, die oben entwickelten Lehren als diejenigen anerkennen wird, die er so oder anders modificirt, in sich vorfindet. Wir stellen nochmals fest, daß, wenn dieses der rationalistische Katechismus ist, der Gegensatz von christlichem Glauben und Rationalismus nicht der von Glauben und vernünftigem Denken, sondern von Glauben und Unglauben ist, nicht der von Religion und Irreligiosität, von Sittlichkeit und Unsittlichkeit, sondern vielmehr der von Religion und Religion, Sittlichkeit und Sittlichkeit. Zwei sehr compl'cirte Lehrsysteme, zwei alle Sphären des menschlichen Lebens umfassende Weltanschauungen stehen sich gegenüber. Zwischen diesen beiden hat jeder Mensch zu wählen. Etwas drittes giebt es nicht — so gewiß als der Pantheismus und der Materialismus außer Stande sind, bei consequenter Durchführung ihrer Grund-

gedanken überhaupt eine Weltanschauung zu begründen. Für welches der beiden Systeme soll man sich entscheiden?

Für den, der innerlich schon sich zu Gunsten der rationalistischen Glaubenslehre entschieden hat, ergiebt sich die Antwort von selbst. Sie lautet nicht: ich entscheide mich für den rationalistischen Glauben, sondern: es giebt gar keinen Gegensatz der Glaubensweisen, es giebt nur verschiedene Gestaltungen der einen und einzig möglichen Weltanschauung, derjenigen, welche die Christen als Nationalismus verdächtig zu machen suchen, die Weltanschauung des Menschen schlechtweg, des denkenden und vernünftigen Menschen; und für diese entscheide ich mich ohne dem Christenthum deshalb feindlich entgegenzutreten. Der Gegensatz der Weltanschauungen, sagt man, besteht nur in der Phantasie der Christen, die nicht zugeben wollen, daß Alles, was das Christenthum noch von der Vernunftreligion unterscheidet, für das religiöse und sittliche Leben, für den Bestand des Christenthums selbst unwesentlich ist und wegfallen kann.

Dieser Antwort des Rationalisten gegenüber kommt es also darauf an, den Beweis zu führen, daß ein wesentlicher, alle Lehren gleichmäßig berührender Gegensatz zwischen der heidnisch-dualistischen und der christlichen Glaubenslehre bestehe. Und trotzdem, daß sich beide Systeme im Wortlaut und in der Formulierung der einzelnen Lehresätze auffallend berühren und oft dasselbe zu sagen scheinen, ist bei sorgfältiger Kritik und genauer Analyse eine Uebereinstimmung nirgends, die Differenz überall zu erkennen.

An dieser Stelle läßt sich die Vergleichung der einzelnen Lehren nicht vornehmen. Es genügt darauf hinzuweisen, daß das Christenthum oder die alt- und neutestamentliche Schrift einen persönlichen, überweltlichen und der Welt mächtigen Gott bekennt, der die heilige Liebe ist. Dieser Gott hat in der natürlichen Weltanschauung keine Stelle. Das Christenthum glaubt an die Schöpfung — der Rationalist leugnet die Schöpfung und glaubt nur an die Weltbildung. Die geschaffene Welt war — nach christlicher Lehre — gut in jeder Beziehung; nach rationalistischer war sie nur die beste, die

bestmögliche Welt, ein Gemisch von Gut und Böse. Der Nationalist verwirft, was der Christ lehrt, daß das Böse in der Welt seinen Ursprung genommen hat in dem gottgeschaffenen Geiste, aus der Freiheit. Und was dem Christen feststeht, daß die Sünde Auflehnung des gut geschaffenen Geistes gegen den Schöpfer sei und das Band zwischen Mensch und Gott zerrissen und den Menschen der Fähigkeit, Gott zu lieben und seine Gebote aus freier Liebe zu erfüllen, beraubt, auch das Vermögen, Gottes Wesen und Willen zu erkennen, gestört habe, — das hat im Zusammenhange der rationalistischen Lehre keinen Sinn. Ebenso wenig vermag der Nationalist anzuerkennen, daß der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen und nicht in der Natur des Menschen begründet ist; daß der Tod als solcher auch nicht selig macht, sondern Gericht und Verdammniß zur Folge hat. Der Christ muß so glauben und lehren, der Nationalist muß das verwerfen. Der Nationalist muß die christliche Lehre, daß Gott dem Menschen zürne, und ihn um der Sünde willen nach Leib und Seele des Gerichts schuldig spreche, für einen groben Irrthum erklären, denn er glaubt, Gott wisse so gut, wie jeder vernünftige Mensch, daß Niemand freiwillig sündige, vielmehr alle Sünde ihre Ursache habe in den Verhältnissen, unter denen der Mensch nun einmal zu leben genöthigt ist, in seiner sinnlichen Natur, die Gott selbst nicht zu ändern vermag.

Während der Christ auf Grund seines Glaubens und im Zusammenhang der geoffenbarten Lehre und seinen Ueberzeugungen gemäß an eine Errettung und Erlösung des Menschen nicht zu glauben vermag, es sei denn, er werde dessen gewiß gemacht, daß Gott ein Gemeinschaftsverhältniß mit dem Sünder neu zu begründen, den Sünder zu lieben und die Gegenliebe des Sünders zu wecken vermöge und beides auch wirklich zu thun beschloffen habe: — erscheint dem Nationalisten das Werk der Erlösung in jeder Hinsicht sehr einfach. Und wenn der Christ an den Rathschluß der Versöhnung und Erlösung nur glauben kann, wenn er in Christo, in dem gekreuzigten und auferstandenen Gottes- und Menschen-Sohne dessen gewiß ge-

macht wird, daß das Gesetz Gottes durch das in Christo geschehene Wunder der Gnade aufgehoben und dem Sünder die Möglichkeit geboten sei, durch Vergebung der Sünden gerecht zu werden und im Glauben an die Vergebung die Gotteskindschaft und die Kraft zum Wollen des Guten wieder zu gewinnen: so weiß der Rationalist mit diesen Kernwahrheiten des Christenthums unbedingt nichts anzufangen. Er weiß von keinem Thron Gottes, von keiner Zerreißung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch; er bedarf der Verjöhnung nicht, und vollends nicht des Verjöhners; er lächelt nur über die wunderliche Vorstellung, der Schuldige werde dadurch gerecht, daß er an einen Unschuldigen glaubt, der für ihn die Strafe leidet. Er weiß mit einem Gott nichts anzufangen, der eines Opfers bedarf, um seine Rache zu fühlen. Und ebenso wenig ist in seinen Augen eine Wiedergeburt des Menschen nöthig; er glaubt nicht an den Verlust der Freiheit zum Guten; er meint, die geistige Natur des Menschen, das Göttliche im Menschen bedürfe trotz aller Sünden keiner Erneuerung oder Umwandlung, sondern nur der Belebung durch Lehre, Mahnung und Beispiel, um sofort zu leisten, was dem Menschen überhaupt an Gerechtigkeit zugemuthet werden kann. —

Wo man auch hinblickt, überall gehen die beiden Systeme auseinander. Sie reden beide von Gott und Welt, von gut und böse, von Sünde und Schuld, von Knechtschaft und Erlösung, von Gerechtigkeit und Tugend, von Gnade und Vergebung, selbst von Verjöhnung und Rechtfertigung, von Glauben und Wissen, aber immer und überall meinen sie mit diesen Worten etwas durchaus Anderes, geradezu einander Entgegengesetztes. Wer das nicht erkannt hat, kann leicht getäuscht werden. Wer Einblick in das Verhältniß der beiden Grundrichtungen gewonnen hat, der wird begreifen, wie leicht der Rationalismus sich in das Gewand des Christenthums kleiden kann, und wie nahe dem Christen die Gefahr liegt, rationalistische Vorstellungen in den Zusammenhang der christlichen Lehren aufzunehmen. Alle christlichen Häresien, alle Verunstaltungen christlicher Lehre, wie sie zum Theil zur Entstehung der verschiedenen Confessionen beige-

tragen haben, beruhen darauf, daß die Christenheit heidnische und rationalistische Irrthümer als christliche Wahrheiten für Lehre und Leben verwerthet; und all' die modernen Versuche, das Christenthum mit der Weltbildung, wie man sich ausdrückt, in Einklang zu bringen, bedienen sich des trügerischen Mittels, die Gegensätze der Lehre unter Benützung zweideutiger Begriffe und Redewendungen zu verwischen. Von der Gottlosigkeit der Welt droht der christlichen Frömmigkeit weit weniger Gefahr, als von der Frömmigkeit der Welt, und die christliche Sittlichkeit, Gerechtigkeit und Heiligkeit hat weit weniger zu fürchten von der nackt einhergehenden, als vielmehr von der in das Gewand der Gerechtigkeit und Heiligkeit gekleideten Sünde der Welt. Der Rationalismus hätte wenig Verführerisches, wenn er nichts wäre als Religionslosigkeit, Gottlosigkeit, Sittenlosigkeit oder Unsitlichkeit, oder nichts als Negation des Christenthums. Er hat so großen Einfluß und übt so außerordentliche Wirkungen aus, weil er Glaubenslehre ist, Gottesdienst gestattet und fordert, Gerechtigkeit verlangt und übt, von Sünde redet und sie verabscheut, Gutes will und Gutes thut, sogar Christo Weihrauch streut und — doch in völligem Gegensatz steht zu Allem, was erforderlich ist, um ein wahrer Christ zu sein und durch Buße und Glaube gerecht und selig zu werden.

Sieht denn die heilige Schrift die Sache nicht ebenso an? Ist es richtig, daß sie den Gegensatz zwischen Gottesreich und Weltreich nur als den Gegensatz von Göttlichem und Teuflichem auffaßt? — Hat man es ganz übersehen, daß Christus sagt, diejenigen, welche ihn und die Seinen verfolgen und tödten werden, werden meinen, sie thäten Gott einen Dienst daran? Also nicht aus Gottlosigkeit werden sie Christum verwerfen und die Christen hassen, sondern aus Frömmigkeit — aber aus einer der christlichen entgegengesetzten. Und die Verheißung Christi hat ihre Erfüllung gefunden. Er ist nicht von Verbrechern und Verworfenen verurtheilt und gekreuzigt worden, sondern von den Frommen, die ihm Gotteslästerung zum Vortwurf machten. — Ebenso darf nicht übersehen werden, daß Christus die wahre Gerechtigkeit, der er das Himmelreich zusagt, nicht schlechtweg

zur Ungerechtigkeit in Gegensatz stellt, sondern zur Gerechtigkeit der Welt und ihrer Vertreter. Den Sündern und Zöllnern naht er mit seiner Predigt und seinen Gnadenerweisungen, von den Gerechten sagt er, daß wie sie nichts mit ihm, so er nichts mit ihnen zu theilen habe. In seinen Augen ist die Gerechtigkeit der Welt weiter von der Gerechtigkeit, die er fordert, geschieden, als die Sünde der Welt. Denn die Sünde der Welt wird um so gewaltiger, wenn sie sich in das Gewand der Gerechtigkeit kleidet und zur Verherrlichung solcher Gerechtigkeit eine Lehre aufstellt, in welcher die sittlichen und religiösen Grundbegriffe gefälscht und durch welche das Gewissen abgestumpft wird, sofern in ihr gut genannt wird, was böse ist, und böse, was gut ist. — Was von der Gerechtigkeit der Welt gilt, gilt auch von der Weisheit der Welt. Wenn es heißt, daß Gott den Unmündigen geoffenbart hat, was er vor den Weisen und Klugen verborgen hat, so ist damit nicht der Gegensatz von Unbegabten und Begabten gemeint, sondern unter den Weisen sind solche gemeint, die eine bestimmte Weisheit oder Doctrin über Himmel und Erde sich zurecht gelegt haben und in ihr den Schlüssel für alle Räthsel des Kopfs und des Herzens zu besitzen und aus ihr die Kraft zur Gerechtigkeit schöpfen zu können, um ihretwillen auch keiner weiteren Belehrung zu bedürfen meinen, während die „Unmündigen“ nicht zu sagen wissen, was ihnen zur Rechtfertigung und Entschuldigung dienen könnte, und sich zum Schweigen verurtheilt sehen, weil sie die Unzureichheit der eigenen Gedanken über Gott und sein Befehl und der eigenen Leistungen Gott und seinem Gebot gegenüber erkannt haben. Eine falsche Weisheit meint Christus, wenn er vor den falschen Propheten und vor dem Sauerteig der Schriftgelehrten und Pharisäer warnt; und Paulus stellt die göttliche Weisheit als göttliche Thorheit der Weltweisheit gegenüber, und die Offenbarung Johannis nennt den falschen Propheten unter den Begleitern des Antichrists.

Während die Schrift überall auch nur zwei Standpunkte in religiös-sittlichen Dingen für möglich hält: Reich Gottes und Reich der Welt, Für oder Wider, Sammeln oder Zerstreuen, erkennt sie es

aufs Nachdrücklichste an, daß im Weltreich Gottesdienst, Opfer, Gebet, Almosen, Fasten, Gesetz und Gesetzeserfüllung, Gerechtigkeit und Heiligkeit, Weisheit und Schriftgelehrsamkeit, Bildung und Erziehung anzutreffen ist. Diesen Gottesdienst, diesen Gesetzeserfüller, diese Gerechtigkeit und Weisheit stellt sie in principiellen Gegensatz zum wahren und vernünftigen Gottesdienst, zu dem Streben nach Gesetzeserfüllung, das zur Buße treibt, zu der wahren Gerechtigkeit, die aus dem Glauben an Vergebung kommt, zur göttlichen Weisheit, die in der Erkenntniß Christi wurzelt. Dabei verkennt die Schrift den relativen Werth der natürlichen Religion und Sittlichkeit durchaus nicht. Sie sieht es so an, daß in dem Vorhandensein von Religion und Sittlichkeit die Anknüpfungspunkte für das Wort Gottes geboten sind, wofern der natürliche Mensch durch sein natürliches Wissen von Gott und vom Gesetz sich zu der Einsicht bringen läßt, daß er nicht weiß und nicht kann, was er wissen muß und können soll. Die Aufrichtigen, denen es Gott gelingen läßt, finden sich auch unter den Heiden. Es sind die, welche die Nichtigkeit heidnischer Weisheit und natürlicher Gerechtigkeit erkannt haben. In diesem Sinne hat sich der Herr selbst ausgesprochen in der Unterredung mit der Samaritanerin; in diesem Sinne äußert sich Paulus im Römerbrief über die Heiden; in diesem Sinne sagt Petrus, nun wisse er gewiß, daß vor Gott kein Ansehen der Person gilt, sondern in allerlei Volk, wer „Gott fürchtet“ und „Gerechtigkeit thut,“ ist ihm „annehmlich,“ d. h. in dem findet er Anknüpfungspunkte, um ihn zur Buße und zum Glauben zu führen. Die gesammte Heiden-Berufung und Heiden-Bekehrung hat das Vorhandensein solcher Anknüpfungspunkte zur Voraussetzung. Wer nur immer an der Hand der Wahrheits-elemente der natürlichen Religion und unter Leitung des Gewissens-Gesetzes die völlige Unzureichendheit der natürlichen Glaubens- und Sittenlehre erkannt hat und zur Einsicht gekommen ist, daß sie wahre Weisheit und Gotteserkenntniß und die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, nicht zu wirken, die Schuld nicht zu tilgen, die Macht der Sünde nicht zu brechen und den Tod nicht zu überwinden vermag, der ist fähig die

Wirksamkeit des Geistes Gottes an sich zu erfahren und das Lehrsystem der Offenbarung, d. h. das Wort Gottes, Gesetz und Evangelium, in sein Inneres eindringen zu lassen.

Indem die Schrift zwei und nur zwei Geistesrichtungen und Denkweisen kennt, stellt sie das Judenthum, so weit es in Widerspruch zu Christo und zur evangelischen Lehre steht, auf eine Stufe mit dem Heidenthum, dagegen, so weit es im Glauben dem Messias zufällt, in eine Gruppe mit den gläubigen Christen. Der „Judaismus“ ist nicht wesentlich verschieden von der Denkweise des natürlichen Menschen. Ein Beweis mehr, wie wenig die Schrift das Heidenthum schlechtweg herabsetzt, und andererseits, wie wenig sie sich täuschen läßt durch die äußere Uebereinstimmung einer Lehre, wie der judaistischen, mit der geoffenbarten. Selbst in die Form der orthodox jüdischen, ja auch der orthodox christlichen Lehre kann sich nicht bloß die heidnische Gesinnung, sondern auch heidnische Denkweise kleiden. Mit einigen Zusätzen und Fortlassungen kann sich die natürliche Gottes- und Gerechtigkeitslehre der Ausdrücke und Begriffe des Judenthums und des Christenthums bedienen.

Wie sich beweisen läßt, daß die Schrift die Anschauung von der Einzigartigkeit des Christenthums und der relativen Gleichartigkeit aller anderen Denkweisen theilt, also auch das Dasein zweier und von nur zwei principuell einander entgegengesetzten religiös-sittlichen Systemen und Weltanschauungen lehrt, so läßt sich auch zeigen, daß nach der Schrift die Menschheit, eben weil sie überhaupt noch Religion und Sittlichkeit kennt, des Christenthums fähig und, weil sie nur die natürliche Religion und Sittlichkeit kennt, des Christenthums bedürftig, das Christenthum aber so geartet ist, daß es Religion aller Menschen werden und das Bedürfniß der Welt nach Gott und Gerechtigkeit allein zu stillen vermag. Ebenso müßte sich nachweisen lassen, daß die Schrift Widerspruchslosigkeit und Unveränderlichkeit nur der göttlichen Wahrheit zuspricht, in den Gebilden menschlicher Weisheit aber, sofern sie sich auf das religiöse und sittliche Gebiet beziehen, nur kümmerliche und in sich widerspruchsvolle Versuche sieht, den Himmel zu stürmen

und sich dem Gerichte Gottes zu entwinden. Endlich wird Niemand in Abrede stellen, daß die Schrift, die so nachdrücklich von Offenbarungen und Wundern Zeugniß ablegt und das Christenthum auf Offenbarung und Wunder gründet, nirgendß der Vermuthung Raum giebt, als wisse sie die Bedeutung des Gesetzes der Natur und Vernunft nicht zu schätzen. Sie weiß, daß Gott der Gott der Natur und Vernunft ist. Es muß nach ihr die innerste Harmonie zwischen der gottgeschaffenen Vernunft als solcher und zwischen der Offenbarung und ihren Lehren bestehen, und sie kann einen Gegensatz zwischen der gottgeschaffenen und unter Gottes Leitung stehenden Natur und dem Wunder der Gnade und den Wundern der heiligen Geschichte nicht statuiren. In ihren Augen ist das Christenthum im höchsten Sinne des Wortes vernünftig und natürlich und es bedarf der Offenbarung und des Wunders nicht wegen der Unzureichheit der gottgeschaffenen Vernunft, auch nicht wegen der einer Besserung bedürftigen gottgeschaffenen Natur, sondern lediglich um der Sünde willen, welche die Vernunft des Menschen und die Natur des Menschen geschädigt und geschwächt hat, so daß die Rettung nur durch Gott und nur durch Offenbarung und Wunderwirksamkeit sich vollziehen kann. Und wie das Christenthum nach der heiligen Schrift im höchsten Sinne vernünftig und naturgemäß ist, so ist es auch im tiefsten und umfassendsten Sinne human. Als der Sauerteig geht es in alle Verhältnisse des Kosmos ein, heiligt und fördert sie alle. Es ist das Salz der Erde und das Licht der Welt. Ein Widerspruch zwischen Christenthum und Kultur ist nach der Schrift nicht denkbar: der Gott der Wunder ist auch der Gott der Geschichte; die Erlösung hebt weder die Schöpfung auf, noch tritt sie zur Geschichte in Widerspruch. Natur und Gnade, Himmel und Erde, Gott und Mensch sind nicht wider einander, sondern für einander. —

Aus dem Bisherigen haben wir die Ueberzeugung gewonnen, daß es Aufgabe des Religionsunterrichts in der Gegenwart sei, dem um sich greifenden Rationalismus gegenüber apologetischen Stoff aufzunehmen, ferner daß die apologetische Wissenschaft die Verpflichtung hat,

dem Unterricht den nöthigen Stoff zuzuführen, und daß sie es zu thun vermag, wenn sie sich selbst als die Wissenschaft vom Christenthum in seinem Verhältniß zu allen sonst möglichen religiös-sittlichen Denkweisen erkannt hat und ihrer Methode gewiß geworden ist. Wir haben die Methode der apologetischen Forschung festgestellt und die Resultate angedeutet, die sich im Wege methodischer Forschung muthmaßlich werden erreichen lassen. Als das wichtigste und grundlegende Resultat der wissenschaftlichen Arbeit bezeichnen wir die Erkenntniß, daß das Christenthum einzigartig unter den übrigen in sich gleichartigen religiös-sittlichen Denkweisen dastehe. Und weil wir ein Wissen um die dem Christenthum eigenthümlichen Lehren voraussetzen durften, suchten wir durch eine Skizze der heidnischen oder rationalistischen Lehre eine Vorstellung davon zu gewinnen, in welchem Sinne sich die religiös-sittlichen Anschauungen des natürlichen Menschen auf einen gleichartigen Ausdruck bringen und in ein scheinbar einheitliches System zusammenfassen lassen. Eine Hindeutung darauf, daß die heilige Schrift das Verhältniß des Christenthums zu den Welt-Religionen und zur Welt-Sittlichkeit ebenso darstellt, wie es die apologetische Wissenschaft an die Hand giebt, machte den Schluß unserer Betrachtungen.

Es bleibt uns nunmehr nur noch übrig zu sagen, in welcher Weise der Religionsunterricht die apologetische Methode in Anwendung bringen und die Resultate der apologetischen Forschung verwerten soll.

Wenn die gegenwärtige Zeitströmung dem Religionsunterricht die Pflicht auferlegt, der Jugend die offenbarte Gottes-Wahrheit im Gegensatz zur Weltweisheit, das Heil in Christo im Gegensatz zur Selbst-Erlösung des Menschen, die Gerechtigkeit aus dem Glauben im Gegensatz zur Gerechtigkeit aus eigener Kraft, mit Einem Worte, das Christenthum im Gegensatz zum Rationalismus zu überliefern: so muß das Kind im Religionsunterricht lernen, nicht bloß was Christenthum, sondern auch was Rationalismus oder Welt-Religion und Welt-Sittlichkeit sei. Es muß erfahren, daß es nur zwei Religionen und Gerechtigkeiten giebt, und begreifen lernen, daß es nur zwei,

nicht mehr und nicht weniger geben könne. Die Nothwendigkeit einer Wahl, einer Entscheidung zwischen diesen beiden muß ihm klar gemacht werden.

Ist das geschehen, dann muß es lernen, aus welchen Gründen sich die Christen für das Christenthum und gegen den Nationalismus entscheiden und daß es dieselben Gründe sind, die das Christenthum selbst zu seinen Gunsten und gegen den Nationalismus geltend macht.

Es muß ihm eingeprägt werden, daß die entscheidende Stimme bei der Wahl zwischen Christenthum und Nationalismus dem Gewissen gebühre, und daß sich Niemand selbständig und frei für das Christenthum entscheidet, es sei denn, daß er erkannt habe, das Christenthum allein befinde sich in völliger Harmonie mit den Aussagen des Gewissens, und das Christenthum allein sei im Stande in Anknüpfung an das, was dem Menschen in Rücksicht auf Gut und Böse gewiß ist, derartig Neues über Gut und Böse, über Gott und sein Gesetz mitzutheilen, daß der Mensch in diesem Neuen, nur in der geoffenbarten Lehre Gebotenen, eben dasjenige findet, was in das Alte und Bekannte, in die Aussagen des Gewissens Zusammenhang, in die Räthsel des Schuldbewußtseins Licht, in das Dunkel der sittlichen Grundanschauungen Klarheit bringt. Daß der Mensch auf diese Weise der Wahrheit des geoffenbarten Gesetzes inne wird und das Selbstgericht seines Gewissens fortan als ein Gericht des Gottes empfindet, der im Worte des Gesetzes zu ihm geredet hat, und daß er sich so in einen Lebenszusammenhang mit Gott und mit der Lehre gestellt sieht, die ihm das Christenthum als eine einzigartige und von Gott stammende verkündet hat, kann auch dem Kinde klar gemacht werden. Es muß begreifen lernen, daß dort, wo das Christenthum, zunächst so weit es Gesetz ist, als Wahrheit und als die Macht erkannt wird, die den Menschen zu demüthigen, d. h. in eine Stimmung und Befinnung hineinzuzwingen vermag, die den Stempel der inneren Berechtigung untrüglich an der Stirn trägt, und daß dort, wo die Ueberzeugung Raum gewonnen hat, es vermöge die rationalistische

Lehre in den Fragen des Gewissens auch entfernt nicht zu leisten was die christliche Lehre leistet, ein unzerreißbares Band zwischen dem Menschen und der Lehre des Christenthums geknüpft und ein tiefes Mißtrauen gegen die Welt-Weisheit, so weit diese über Religion und Sittlichkeit Aufschluß geben will, erregt ist. Das Kind muß ferner darauf hingewiesen werden, daß eben dieselbe christliche Lehre, welche in der Form des Gesetzes sich so kräftig erwiesen hat, den Menschen zu richten und zu demüthigen, ihm, sofern er sich demüthigen läßt und dem Gericht des durch das Gesetz geschärften Gewissens unterwirft, den Weg zur Rettung in Aussicht stellt und die lichte Gestalt dessen zeigt, in dem die Leutseligkeit und Freundlichkeit Gottes erschienen ist, um die Armen im Geiste, die Sünder gerecht und selig zu machen. Wenn eben die Lehre, die es einzig und allein unter allen Lehren der Welt ernst nimmt mit der Sünde, Rettung durch Gott in Aussicht stellt; wenn diese Lehre in ihrer Heilverkündigung und als Botschaft von Christo ebenso einzigartig dasteht, wie in ihrer Gesetzespredigt: so wird auch das Kind es nachfühlen, daß sich das Verhältniß des Menschen zum Worte Gottes, wie es durch das Gesetz eingeleitet ist, durch die Predigt von Christo, welche den Glauben wirkt, noch mehr festigt. Wenn das Kind diesem Gedankengange gefolgt ist, so wird es der Behauptung seinen Beifall nicht versagen, daß die Einwendungen, die der Rationalismus gegen die geoffenbarte Gesetzeslehre und gegen die christliche Heilslehre erhebt, trotz aller Berufung auf Vernunft und Wissenschaft nichts versangen, solange es der Vernunft, die das Christenthum verwirft, nicht gelingt, sich mit ihren Aussagen über Religion und Sittlichkeit vor dem Richterstuhl des durch Gottes Wort geschärften Gewissens zu bewähren und dem Menschen die Gerechtigkeit zu ermöglichen, nach welcher er verlangt, nämlich die Vergebung der Sünden und die Liebe zu Gott und seinen Geboten. Kann der Rationalismus das nicht, dann wird auch das Kind sich geneigt zeigen, den Rechts-Ansprüchen der sogenannten Vernunft mit kühnem Troß die Rechts-Ansprüche des Gewissens entgegenzustellen, und mit der Ueberzeugung, daß nichts

wahr sein könne, was nicht in Einklang steht mit Gottes Wort, den Gegensatz der Weltanschauungen zu prüfen beginnen.

Was aber den Gang des Unterrichts im Einzelnen betrifft, so ist offenbar in erster Stelle das Kind ohne alle Seitenblicke auf anderweitige Lehren darüber zu belehren, was Christenthum sei. Das Christenthum tritt so als die Religion schlechtweg, als die einzig mögliche an das Kind heran. — Und wenn jeder grundlegende Unterricht auf jeder Erkenntnißstufe das Christenthum in einer gewissen Vollständigkeit und Abgeschlossenheit, als ein Ganzes zu überliefern bestrebt ist; wenn er überall die Auswahl aus Lehre und Geschichte mit einer derartigen Anordnung verbindet, daß Alles sich um gewisse Centren lagert, die Geschichte um die Person Christi, die Lehren um die Lehre von der Sünde und Vergebung: so kommt das dem apologetischen Zwecke zu gut, sofern sich durch ein derartiges Verfahren in dem Kinde die Vorstellung von der inneren Einheit des Christenthums nach allen seinen Momenten festsetzt. Ebenso wird es gleich sehr im apologetischen wie im katechetischen Interesse liegen, bei Ueberlieferung des Christenthums mit dem Geseß den Anfang zu machen; denn dieser Theil des göttlichen Worts erweist sich dem Gewissen des noch nicht im Rationalismus befangenen Menschen ohne Weiteres als wahr, und es bildet sich, in Folge der überwältigenden Wirkung des Geseßes, ein Verhältniß des Kindes zum Christenthum, das unentbehrlich ist, wenn die später folgenden apologetischen Erörterungen irgend einen Erfolg haben sollen.

Fassen wir Alles zusammen, so muß auch vom apologetischen Gesichtspunkt gefordert werden, daß der christliche Unterricht so beginne, wie es der kleine Katechismus Luthers an die Hand giebt; um so mehr als er die mannigfaltigsten Abstufungen bei systematischer Ueberlieferung der christlichen Lehre zuläßt, vom Einprägen des Wortlauts an bis zu der umfassendsten und alle Tiefen der Wahrheit enthüllenden Erklärung.

Wenn ferner der katechetische Unterricht stets darauf bedacht gewesen ist, dem Gedächtniß des Kindes die Sprüche der heiligen

Schrift einzuprägen, und dem heranreisenden Christen damit die Stützen darzureichen, deren sein Glaube im Kampf mit der Sünde und mit der Welt bedürfen wird; wenn er weiter durch Ueberlieferung des Liedes der Kirche in dem Kinde die Ueberzeugung zu wecken und zu festigen sucht, daß der Glaube, in dem es unterwiesen wird, der Glaube der Christenheit aller Zeiten gewesen ist und sich in Allen, die ihn theilten, als eine den ganzen Menschen durchdringende Lebensmacht erwiesen hat: so hat er damit ebenfalls der künftigen Unterweisung über den Gegensatz des Christlichen und Rationalistischen aufs Zweckmäßigste vorgearbeitet.

Wer könnte endlich vom katechetischen Standpunkte aus dagegen etwas einzuwenden haben, daß im Interesse der apologetischen Aufgabe die Forderung ausgesprochen wird, es müsse Alles darauf eingerichtet sein, daß im Unterrichte die Person Christi nicht nur als der eigentliche Gegenstand aller christlichen Lehre, als der Mittelpunkt der Wunder-Geschichte, als der Quell und Halt alles religiös-sittlichen Lebens, sondern auch als der Bürge der christlichen Lehre, als das Siegel ihrer Wahrheit und der Grund aller Glaubensgewisheit in den Vordergrund trete. Christus muß als das entscheidende Motiv, Christ zu werden, hingestellt werden. Das Gesetz beweist sich selbst dem Gewissen; das Evangelium wird dem Menschen als Wahrheit gewiß zunächst wegen seiner organischen Verbindung mit dem als Wahrheit erkannten und als Macht empfundenen Wort des Gesetzes, dann aber vermittelt des überwältigenden Eindruckes, den die Person, von welcher es Zeugniß ablegt und in welcher es verkörpert erscheint, ebenso menschlich wie göttlich, auf die Seele jedes Menschen ausübt. Das Kind muß mit Einem Worte lernen an die Wahrheit des Evangeliums und an die Wirklichkeit der Wunder-Geschichte glauben, nicht bloß weil diese Lehre in der Kirche gelehrt wird und diese Geschichte in der Bibel erzählt wird, sondern weil diese Lehre und diese Geschichte mit Christus verwachsen ist, an den das Kind glaubt, weil Er durch den Gesamteindruck seiner persönlichen Erscheinung, seines heiligen Wandels, seiner wunderbaren Liebe, seiner so einfachen und so

unermesslich tiefen und herrlichen Worte, seines Leidens und Sterbens jeden Funken aufkeimenden Unglaubens und Mißtrauens immer wieder zu ersticken und jedes berechtigte Bedenken in ausreichender Weise zu erledigen vermag. Dem Kinde soll es klar werden, daß nur derjenige an die Bibel glaubt, d. h. sie für Gottes Wort hält, der an Christus glaubt, von dem die Bibel Zeugniß ablegt. Es soll eine Ahnung davon gewinnen, wie dem, der an Christus als an den Retter aus der Sündenschuld und Sündenmacht zu glauben beginnt, die heilige Schrift in ihrer ganzen Fülle sich erschließt. Ebenso soll das Kind begreifen lernen, daß die Christenheit nur deshalb an das Wunder glaubt, weil sie an Christus glaubt, der das Wunder der Erlösung des Sünders durch Gott verkündet und zugleich verbürgt, sofern er selbst in Person das höchste Wunder ist. Um Christi willen soll das Kind an Wunder glauben lernen, und einsehen, daß nur denen, die wie die Jünger Jesu um des Wortes Jesu willen an ihn glauben, die Wunder Jesu als Gottesthaten gewiß werden und zur Mehrung und Kräftigung des Glaubens dienen können.

Dieser Gang des Unterrichts ist nicht nur an und für sich der Bedeutung und Stellung der Person Christi angemessen, er empfiehlt sich auch deshalb, weil durch eine derartige Concentrirung des christlichen Glaubens auf den Glauben an die Person und das Wort Christi ohne Weiteres der für alles Weitere so überaus wichtige Begriff des Glaubens im christlichen Sinne festgestellt und dem Geiste des Kindes zu völligem Eigenthum gemacht wird. Denn auf diesem Wege ergibt es sich von selbst, daß der seligmachende und aus Sünden rettende Glaube nicht in dem Für-Wahr-Halten der christlichen Lehre in ihrem ganzen Umfange, auch nicht in der Anerkennung aller Wunder und Geschichten, auch nicht in dem vollen Verständniß aller Seiten des Christenthums, ja nicht einmal in einer erschöpfenden und in jeder Hinsicht widerspruchsflosen Erkenntniß des Wesens Christi, sondern in der persönlichen vertrauensvollen Hingabe an die Person Jesu besteht, als an den Menschen, in welchem Gott die Welt aus Schuld und Sünde erretten will, in einer Hingabe, die mit klarem

Bewußtsein und in freier Willensentscheidung vollzogen wird auf Grund des Wortes Jesu, welches dem durch das Gesetz gerichteten Menschen Rettung durch die Person Jesu verheißt. Lebt sich das Kind erst in die Vorstellung ein, daß der Glaube, auf den das Christenthum so großes Gewicht legt, nicht ein relativ unsicheres Wissen über himmlische Dinge, sondern eine Gesinnung ist, deren Wesen im Vertrauen einer Person auf die andere besteht und zwar rüchichtlich der wichtigsten Lebensfragen: so ist es damit den Gefahren entriickt, die aus der Gegenüberstellung von Glauben und Wissen erwachsen können. Es begreift, daß dieser Glaube nie zum Wissen werden kann, nicht weil er vor der Kritik und vor der philosophischen Analyse nicht bestehen kann, sondern weil Glaube und Wissen auf ganz verschiedenen Gebieten liegen. Das Wissen um eine Person ist nie der Glaube an dieselbe, und der Glaube an dieselbe kann nie durch das Wissen um sie, um ihr Wesen und ihre Beschaffenheit ersetzt werden, ganz abgesehen davon, daß es ein Wissen um Personen in dem Sinne überhaupt nicht gibt, wie ein Wissen um Begriffe möglich ist.

Aber noch mehr. Wird der Glaube an Christus im Sinne der vertrauensvollen Hingabe des durch das Gesetz gerichteten Sünders an die Person und das Wort des Retters zum eigentlichen und einzigen Zielpunkt des Religionsunterrichts gemacht und in seinem senfkornartigen Anfange in die Seele des Kindes gesenkt, so bildet sich ein Verhältniß zum Hauptpunkt, zum Centrum des Christenthums, das alle Stürme und Anfechtungen von innen und von außen zu überdauern vermag, und allen Zweifeln gewachsen ist, sollte der Glaube auch selbst zeitweilig nur als verlöschender Funke noch übrig bleiben. Weiß erst der Mensch, daß alle Dogmen ohne Unterschied Werth und Bedeutung nur haben, sofern sie in dem Glauben an die Person des Retters aus Schuld und Sünde enthalten sind; daß er nichts um irgend einer äußeren Autorität willen, sondern Alles nur um dieses Glaubens oder um Christi willen, d. h. um der eigenen Gerechtigkeit und Seligkeit willen zu glauben habe; daß ihm namentlich auch kein Wunder zu glauben zugenuthet wird als nur die Wunder, ohne

welche das Wunder der Rettung des Sünders durch Gott, und das Wunder der Wiedergeburt und das Wunder eines ewig lebendigen persönlichen Retters nicht bestehen oder nicht geglaubt werden könnte: so ist ihm die Waffe in die Hand gegeben, um allen Anstößen zu begegnen, die aus der Kritik der Dogmen und aus einer vorgeblich naturwissenschaftlichen Beanstandung der Wunder erwachsen könnten.

Wenn der Katechismusunterricht von diesen Gesichtspunkten aus erteilt worden ist; wenn das Kind weiß, was Christenthum ist, und wenn es durch die Wirkungen des Gesetzes auf sein Gewissen und durch den Glauben an Christus der Wahrheit des Christenthums inne geworden ist und die Ueberzeugung gewonnen hat, daß das Evangelium eine Lebensmacht, eine Kraft Gottes sei, felig zu machen Alle, die daran glauben: dann ist es Zeit im Religionsunterricht auf das Vorhandensein der dem Christenthum entgegenstehenden religiös - sittlichen Denkweisen aufmerksam zu machen, und den Gegensatz von Christenheit und Welt als einen Gegensatz nicht etwa bloß von Religion und Gottlosigkeit, Sittlichkeit und Unsittlichkeit, sondern von Religion und Religion, von Sittlichkeit und Sittlichkeit auffassen zu lehren und zu dem Zweck eine zusammenhängende Darstellung der Religions- und Sittenlehre und des religiösen und sittlichen Lebens des natürlichen Menschen zu geben.

Dem christlichen Katechismus muß der Katechismus der natürlichen Religion, der heidnische Katechismus gegenüber gestellt werden. Das Kind muß bei Zeiten erfahren, daß der Mensch auch ohne Christenthum Religion haben, Gott verehren und anbeten, sittlich lehren und leben wolle und könne. Es muß die schaffenden und erhaltenden Mächte kennen lernen, welche das Leben des natürlichen Menschen in sittliche Ordnungen zwingen, ihn vor dem völligen Versinken in grobe Laster und Sünden bewahren, ihm das Gewissen rege erhalten und ihn befähigen, Großes und Gewaltiges, Herrliches und Erhabenes, ja Ewiges und Maßgebendes zu leisten und die eigene Nichtigkeit zu erkennen.

Das Kind muß die religiösen und sittlichen Vorstellungen der Welt in ihrem Zusammenhange und in ihrer inneren Einheit kennen lernen.

In einzelnen besonders charakteristischen Systemen und in den hervorragenden Persönlichkeiten des Heidenthums aller Jahrhunderte müssen ihm Repräsentanten der außerchristlichen Menschheit vorgeführt werden; eine Skizze endlich der religiös-sittlichen Entwicklung der heidnischen Völker und der außerchristlichen Richtungen, eine Schilderung ihrer Blüthezeit und dessen, was sie geleistet, so wie des Verfalls und dessen, was sie nicht zu leisten vermochten, muß diesen Abschnitt schließen.

Bei einer derartigen Darstellung des Heidenthums nach Lehre und Leben kann sich der Unterricht auf das Elementarste beschränken und er kann ebenso bei entwickelterem Verständniß mit einer gewissen Vollständigkeit, vor Allem mit Herbeiziehung des historischen Materials und unter Mittheilung der erforderlichen Belege aus den Schriften der Gewährsmänner aller Zeiten und Völker ertheilt werden. Nur darauf kommt es auf jeder Stufe des Unterrichts an, nicht bloß Stücke zu geben, einiges Gute und einiges Abschreckende aus der Heidenwelt zu schildern, sondern ein Gesamtbild der Lehre und des Lebens zu entwerfen, möglichst unparteiisch gezeichnet, vor Allem nicht zu schwarz gemalt. Gerade das Größte und Berechtigste in der Lehre und im Leben der vor- und inner-christlichen Heidenwelt ist mit besonderem Nachdruck zu behandeln und sorgfältig zu analysiren; die Anerkennung und Bewunderung ist zu erregen, das voreilige Aburtheilen vom christlichen Standpunkte aus in Raum und Schranken zu halten. Besondere Aufmerksamkeit ist aber auf die zur Zeit herrschenden heidnischen Anschauungen zu richten und namentlich sind die landläufigen Redewendungen über religiöse und sittliche Fragen, die sich in dem Munde des Volke, in den Kreisen der Gebildeten, in der Sprache der Kinder selbst und endlich in den literarischen Produktionen der Gegenwart, besonders auch in den moralischen Jugend- und Kinderschriften festgesetzt haben, der Jugend zum Bewußtsein zu bringen und ihrem heidnischen Charakter nach kenntlich zu machen.

Wenn die Jugend bei einer gewissen Reife des Verständnisses einen Ueberblick über den Katechismus der natürlichen Religion und

einen Einblick in die Hauptstadien ihrer Geschichte und eine Kenntniß ihrer Leistungsfähigkeit gewonnen hat, dann ist es an der Zeit, eine Vergleichung des Christenthums und des Rationalismus nach Lehre und Geschichte folgen zu lassen.

Indem die Systeme nach allen Hauptmomenten einander gegenüber gestellt werden — je nach dem Verständniß der Jugend in größerer oder geringerer Ausführlichkeit — gewinnt das Kind die Ueberzeugung von der Einzigartigkeit des Christenthums und der relativen Gleichartigkeit aller anderen Denkweisen aus der alten wie aus der neuesten Zeit. Und nicht bloß das. Durch den Gegensatz, in den das Christenthum nach all' seinen Momenten zu einer im Ausdruck verwandten, aber der Sache nach entgegengesetzten Lehre gestellt wird, wird das specifisch Christliche dem Lernenden um ein Bedeutendes klarer. Die Einsicht in den Zusammenhang, in welchem alles Einzelne in der rationalistischen und ebenso alles Einzelne in der christlichen Denkweise mit den beiderseitigen Grundgedanken steht, gewährt der Jugend die Möglichkeit, bei jeder einzelnen religiösen und sittlichen Frage zu wissen, warum sie hier so und dort anders und in entgegengesetztem Sinne beantwortet wird. Sie kann sich mit vollem Bewußtsein auf die eine oder andere Seite stellen.

Durch eine derartig vergleichende Behandlung des religiösen Unterrichtsstoffs schärft sich in heilsamster Weise das kritische Vermögen, und es wird der maachlosen Verwirrung der Begriffe und der auffallenden Unklarheit entgegengearbeitet, die sich heutzutage oft bei sehr Gebildeten und Gelehrten findet, so bald sie auf religiöse oder gar auf christliche Stoffe zu sprechen kommen. Die Jugend lernt von früh auf, sich durch ähnliche Ausdrucksweise nicht täuschen zu lassen; sie wird in Stand gesetzt, zu begreifen, daß man auch dort, wo man von Gott und Welt, Gut und Böse, Schuld und Vergebung, Sünde und Erlösung, Tugend und Laster, Religion und Sittlichkeit, Glaube und Wissen mit großem Ernst redet, etwas vom Christenthum durchaus Verschiedenes meinen könne. Daß Christenthum und Heidenthum sich mit einander zu seltsamen Mischrichtungen verschmelzen und daß

der Nationalismus sich in das Gewand des Christenthums kleidet, die Sprache des Christenthums redet ohne sein eigenes Wesen zu verleugnen und ohne den Grundgedanken des Christenthums gerecht zu werden, hat für eine gut unterrichtete Jugend nichts verwirrendes mehr. Sie weiß, daß von einer wirklichen Verschmelzung des Christenthums und Heidenthums, von einer Vermittelung zwischen Christenthum und sogenannter „Weltbildung“ auf religiös-sittlichem Gebiete, oder gar von einer Fortentwicklung des Christenthums der Kirche zu einem Christenthum der Aufklärung unbedingt nicht die Rede sein könne. Ihr durch genaue Vergleichung der Gegensätze geschärftes Auge findet in den Misch- und Uebergangsrichtungen an charakteristischen Merkmalen die Hingehörigkeit der einzelnen Lehren leicht heraus. Sie wird besser als mancher Gelehrte die spezifische Differenz zwischen den neutestamentlich-christlichen und etwa den gnostischen, d. h. heidnischen Lehren in christlichem Gewande anzugeben wissen. Sie wird klarer als so mancher Gebildete die Kluft erkennen, die den fortschrittlichen Protestantismus von dem echt protestantischen Glauben trennt. — Eine also unterrichtete Jugend wird auch durch die sittlichen Leistungen der dem Christenthum entfremdeten Welt, oder durch die großen Dienste, die auch der dem Christenthum feindliche Mensch dem Fortschritt auf wissenschaftlichem oder auf politischem oder selbst auf theologischem Gebiete leisten kann, nicht geblendet werden. Sie weiß es, daß der Mensch auch ohne Christenthum, sowohl auf Gebieten, welche direkt mit Religion und Sittlichkeit nichts zu thun haben, als auch in der Sphäre der äußeren Gerechtigkeit, wo es sich um Gesetz und Ordnung, um Sitte und sittliche Institutionen, um das Humane als solches — mit Einem Worte um ein maasvolles, durch Vernunft geregeltes Leben, um Beherrschung und Durchdringung des Irdischen und Stofflichen, des Beschränkten und Sinnlichen durch den Geist handelt, bis auf einen gewissen Grad nicht bloß Werthvolles, sondern Ewiges und Wahres zu denken und zu schaffen vermag; daß aber trotz Allem die Welt das Christenthum durch Gebilde des eigenen Geistes nicht ersetzen kann;

vielmehr in aller ihrer Größe und Herrlichkeit, trotz alles dessen, was sie weiß und kann, in religiös - sittlicher Beziehung zu Grunde gehen muß und dem Menschen nicht zu bieten vermag, womit er seine Seele erlösen und den Schaden seiner Seele heilen kann.

Eine volle Verwerthung solchen Wissens um die Beschaffenheit der beiden einzig möglichen Denkweisen und um das Verhältniß, das zwischen ihnen besteht, wird freilich nur dann möglich sein, wenn sich an die genaue Darstellung und Vergleichung der beiden Systeme im Religionsunterricht eine Kritik des Rationalismus anschließt, um die Widersprüche aufzudecken, an denen er leidet, und denen es zuzuschreiben ist, daß er in religiös-sittlicher Beziehung nicht leistet, was er leisten soll. All' die Widersprüche, in denen sich der Rationalismus bewegt, wurzeln unzweifelhaft in den Grundgedanken des Systems, d. h. darin, daß es zwei Principien annimmt. Der Dualismus spricht allem vernünftigen Denken Hohn. Der Jugend gegenüber wird der Beweis geführt werden müssen, wie sich aus dem dualistischen Charakter der rationalistischen Denkweise die Unzulänglichkeiten aller einzelnen Lehren herleiten lassen, und daß der rationalistische Gott kein Gott, die Gerechtigkeit des Rationalismus keine Gerechtigkeit, seine Tugend keine Tugend, seine Sünde keine Sünde und seine Erlösung keine Erlösung sei. Steht es so um die einzelnen Dogmen, so erklärt sich die Machtlosigkeit, eine ewige Religion zu lehren und ins Dasein zu rufen. Wenn sich aber die Nichtigkeit und Leistungsunfähigkeit des Rationalismus an seinen modernen Gestaltungen nicht ebenso schlagend wie am vorchristlichen und außerchristlichen Heidenthum nachweisen läßt, so ist die Jugend darauf aufmerksam zu machen, daß der moderne Unglaube eine klare Einsicht in sein Wesen und seine Leistungsfähigkeit äußerst erschwert, sofern er überall in enger Verbindung mit dem Christenthum steht und unter seinen Anhängern kaum Einen zählt, der sich von dem Einflusse der christlichen Atmosphäre frei gehalten hätte. Wenigstens stehen die Frauen und die Kinder der Rationalisten so sehr unter christlichen Einflüssen, daß nicht wohl ermessen werden kann, was etwa die Frucht der Meinherrschaft

rationalistischer Principien und consequenter Durchführung rationalistischer Ideen in einer größeren Gemeinschaft, in welcher doch allein das menschliche Wesen annähernd zur Entfaltung kommt, sein dürfte. An einem einzelnen rationalistisch gefinneten Individuum aber die Leistungsfähigkeit oder Leistungsunfähigkeit der rationalistischen Denkweise studiren zu wollen, wäre thöricht. Im einzelnen Menschen lagern sich Elemente der disparatesten Systeme und Denkweisen ab und verbinden sich in so räthselhafter Weise miteinander, daß der Schluß von der einzelnen Person auf die Sache überall zu falschen Resultaten führt.

Daß die Kritik des Rationalismus nicht bloß zur Erkenntniß der Widersprüche führt, an denen er leidet, sondern auch die Wahrheitsmomente hervortreten läßt, die demselben zu Grunde liegen und zu immer neuen Versuchen, haltbare Systeme aufzubauen, drängen; daß der Gottesglaube und das Gewissen als unveräußerliche Mitgaben des menschlichen Wesens um so deutlicher in den Vordergrund treten, je mehr man erkennt, daß sie es sind, die den Menschen zwingen, eine religiös-sittliche Denkweise und zwar eben die dualistische festzuhalten, so widerspruchsvoll sie auch sein mag, und ein religiös-sittliches Leben zu führen, so kümmerlich es sich auch gestalten mag: läßt die Bedeutung einer solchen kritischen Analyse für den Unterricht nur noch deutlicher erkennen.

Je umfassender und gründlicher die Darstellung der rationalistischen Lehre und die Schilderung des auf dieser Grundlage erwachsenden Lebens ist, je schärfer die Kritik das Gold und die Schlacken am Rationalismus zu scheiden vermag, desto weniger bedarf es zur Abschreckung vor rationalistischen Irrthümern und zur Verherrlichung des Christenthums irgend welcher gehässigen Entstellung der rationalistischen Denkweise oder gar einer Anschwärzung ihrer Repräsentanten. Die Jugend gewinnt auf eine weit berechtigtere Weise die Ueberzeugung, daß der Rationalismus nicht um dieses oder jenes Attentats willen, dessen er sich gegen Einzelheiten des Christenthums schuldig macht, auch nicht um der sittlichen Gebrechen willen, die sich bei die-

sein oder jenem Vertreter desselben finden, sondern einfach darum zu verwerfen ist, weil er nichts ist als das tollkühne und eitele Unternehmen, Gemeinschaft mit Gott und die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, aus eigener Vernunft und Kraft herstellen zu wollen. Es stellt sich bei der Jugend ein für allemal der Gedanke fest, daß Nationalismus nicht so viel wie vernünftige und naturgemäße Weltanschauung bedeutet, vielmehr das unberechtigte Bestreben bezeichnet, mit der natürlichen Vernunft und mit rein natürlichen Mitteln ein Gebiet zu erfassen und zu beherrschen, für welches die natürlichen Kräfte des Menschen, wie er ist und wie er nicht sein soll, notorisch nicht ausreichen. Sie begreift, daß Niemand der Vernunft des Menschen als solcher und ihren Rechten auf dem Gebiete der Wissenschaft und des Lebens zu nahe tritt, der im Namen des Christenthums mit dem Nationalismus hadert.

Erweist es sich aber endlich als wünschenswerth, nicht bloß durch Auseinanderhaltung des religiös-sittlichen Gebietes und aller übrigen Gebiete menschlichen Denkens und Strebens, sondern auch durch den Nachweis, daß das Christenthum seinerseits mit dem berechtigten Menschlichen nicht im Widerspruch steht, den Frieden zwischen Vernunft (nicht Nationalismus) und Offenbarung, Natur und Gnade herzustellen: so empfiehlt sich für den Jugendunterricht nicht sowohl eine philosophische Erörterung, wie sie die apologetische Wissenschaft etwa anzustellen hätte, sondern es wird der hier gewünschte Nachweis am besten in der Form einer Uebersicht über die Welt- und Kirchengeschichte vom apologetischen Gesichtspunkte aus gegeben werden. Der innige Zusammenhang, welcher zwischen der Geschichte der Menschheit überhaupt und der Geschichte des Reichs Gottes besteht, läßt das Verhältniß des natürlich verlaufenden Lebens der Menschheit zu der in Wundern sich bewegenden Heilsgeschichte und des Christenthums zur Cultur in einer derartigen historischen Uebersicht auf's deutlichste zu Tage treten.

Indem der Religionsunterricht im apologetischen Interesse in eine Skizze der Weltgeschichte ausläuft und diese bis

in die unmittelbare Gegenwart und bis in die Zeiten der Entstehung des modernen Nationalismus und des weltbewegenden Gegensatzes zwischen Glauben und Unglauben verfolgt: führt er die Jugend in das Leben und in die Wirklichkeit, in die Kämpfe des Tages und den Streit der Parteien auf die würdigste Art ein, und indem er die Genesis der verschiedenen Richtungen kennen lehrt, orientirt er in dem Labyrinth der Tagesmeinungen. Durch eine derartige Uebersicht über den Verlauf der Heilsgeschichte und der Welt- und Kirchengeschichte wird in den Lernenden zugleich die Ueberzeugung befestigt, daß das Christenthum nicht eine Sache der Personen allein und ihres persönlichen Bedürfnisses, sondern eine Angelegenheit der Menschheit ist; daß es auch nicht bloß da ist, um einzelne Personen selig zu machen, sondern um das Reich Gottes auf Erden zu begründen und die neue Menschheit ins Leben zu rufen, in welcher sich der Rathschluß Gottes mit der Welt verwirklicht und seiner Vollendung entgegenreift. Der Einzelne sieht sich mit seinem Christenthum hineingestellt in eine aus Gott stammende Welt, er fühlt sich hineingezogen in eine Geistesströmung und Weltbewegung, die, von Kräften der Ewigkeit getragen, den Sieg über Alles erringen muß, was sich ihr entgegenstellt; er ist Glied einer Gemeinschaft geworden, deren Bestand und Leben nach Jahrtausenden zählt, und der die Zukunft gehört und das Erbe des Himmels und der Erde zugesprochen ist, wofern sie bei dem Worte der Wahrheit beharrt und den Eckstein, Christum den Auferstandenen, im Glauben festhält.

Wer in diesem Sinne zu einem kirchlichen Christenthum durchgedrungen ist, der hört auf, das Christenthum nach rein persönlichem Bedürfniß und Geschmack zu beurtheilen; er gewinnt die Fähigkeit im Mitgefühl für die Gesamtheit aller Christen, und im Verständnisse der Bedürfnisse und Aufgaben der Gemeinschaft den Werth aller einzelnen Momente des Christenthums abzuwägen; er fühlt sein Leben mit dem der Gemeinde verwachsen, und das Verlangen, selbst im Glauben und in der Erkenntniß und in der Heiligung zuzunehmen, ist ihm unzertrennlich mit dem Bestreben verbunden, sich mitarbeitend,

mittlämpfend und mitleidend an dem Bau des Reiches Gottes auf Erden zu betheiligen.

Ist das erreicht, dann hat der Religionsunterricht seine Aufgabe vollendet. Der Lernende wird als ein selbständiges Glied der Gemeinde in das Leben und in die Schule des Lebens und Leidens entlassen.

Eins aber ist gewiß Der Religionsunterricht kann in vollem Maße nur leisten, was er leisten soll, wenn er gestützt und getragen wird von dem Unterricht in den übrigen Fächern. Wie der Religionsunterricht in den echt christlichen Geschichtsunterricht ausläuft, so muß er auch indirekt durch den Unterricht gestützt werden, der dem Kinde Auge und Ohr, Sinn und Verständniß für das Geistesleben der Menschheit überhaupt weckt, seine Vernunft und seine Denkfähigkeit entwickelt, sein kritisches Vermögen schärft und den idealen Sinn der Jugend erhält. Es geschieht das grundlegend durch den Unterricht in den Sprachen der Cultur-Völker alter und neuer Zeit. Wie der mathematische Unterricht dem Kinde die Mittel an die Hand giebt, um die Räthsel des Naturlebens durch ein Begreifen seiner Gesetze zu lösen, so verleiht ihm der Unterricht in den Sprachen, in der Geschichte und in den Elementen der Philosophie die Fähigkeit, in die Geheimnisse des Geisteslebens der Menschheit aller Zeiten eindringen zu können.

Und wie der Religionsunterricht der Unterstützung durch den Unterricht überhaupt bedarf, so kann er noch weniger der Mitwirkung des Lebens entzathen. Es steht ja fest, daß das Christenthum nur dort als Wahrheit und höchste Lebensmacht erwiesen werden kann, wo es im Gewissen des Menschen durch das Gesetz Wurzel gefaßt und Hunger und Durst nach Vergebung und Rettung, nach Gerechtigkeit vor Gott und dem eigenen Gewissen erregt hat. So muß Alles, auch die vollendetste Durchführung aller Aufgaben des Unterrichts fruchtlos bleiben, wo die Erziehung im Hause durch Lehre und Beispiel oder das Leben in der näheren und weiteren Umgebung des Kindes nicht der Art ist, daß es den Sinn für die Unterschei-

dung von Gut und Böse, für Wahrheit und Lüge rege erhält, vielmehr den Abscheu vor dem Schlechten abstumpft und der Ehrfurcht vor den ewigen Ordnungen und den unverletzlichen Schranken, die der Menschheit gezogen sind, entgegenarbeitet.

So wenig der durch den Unterricht in Sprache, Geschichte und Philosophie geweckte ideale und humane Sinn an sich etwas Christliches ist, so wenig ist ein scharfes Gewissen gepaart mit Aufrichtigkeit und Wahrheitsfinn und mit dem ernststen Willen, dem Guten und Wahren nach Kräften nachzustreben, schon Christenthum; aber ohne den Glauben an geistige Mächte und ohne Gewissenhaftigkeit ist kein Christenthum möglich.

Das Organ für das Christenthum, für Buße und Glauben in der Jugend zu erhalten, das heißt ihr einen ernststen Sinn und eine sittlich strenge Selbstbeurtheilung und Lebensauffassung zu bewahren, ist — Gott sei Dank — nicht bloß den christlichen, sondern auch einer großen Zahl rationalistisch gesinnter Eltern und Lehrer die vornehmste Aufgabe. Gegenüber den Gewissenlosen, die heutzutage der Jugend das Gewissen zu ersticken und ihr Urtheil über Gut und Böse in den einfachsten und größten Dingen zu trüben suchen, gehen Christen und Nationalisten noch ein gutes Stück Weges miteinander. So ist denn noch Hoffnung vorhanden, daß, trotz des großen Abfalls der Jugend vom Christenthum, überall dort, wo der Glaube an den lebendigen Gott in Christo sich lehrend wie lebend als eine Macht erweist, die Verheißungen in Erfüllung gehen werden, die dem Worte Gottes und dem Glauben gegeben sind. Ist nur noch Gewissenhaftigkeit und Aufrichtigkeit unter den Nationalisten und Glaube wie ein Senfkorn unter den Christen vorhanden, so ist die Zeit des Gerichts oder der völligen Scheidung von Gottesreich und Welt noch nicht gekommen. Das Senfkorn muß wachsen und der Baum werden, unter welchem die Vögel des Himmels wohnen, und trotz der Stürme, die den Baum umtosen, trotz des Wurmes, der seine Wurzeln zu zerschlingen sucht, wird er ewiglich bleiben und seine schattigen Zweige und fruchtbeladenen Aeste über Viele ausbreiten, die seiner für

den Augenblick entrathen zu können meinen. Es giebt ein Wort, das lautet: „Er wird die Starken zum Raube haben“ und ein anderes: „die Letzten werden die Ersten sein.“

Die aber, welche an den Namen des Herrn glauben, sollen sich den Anfechtungen der Welt gegenüber und Angesichts der großen Anforderungen, die an sie gestellt werden, zu freudiger Arbeit ermunthigen lassen durch das Wort des Apostels „Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwindet.“ Der Glaube gewinnt den Sieg, indem er die Kirche Gottes neben vielem Anderen auch zur Erfüllung der Aufgabe befähigt, die dem Religionsunterricht in der Gegenwart gestellt ist. —

II.

Die biblische Idee des Volkes Gottes, mit Rücksicht auf die eschatologischen Fragen der Gegenwart.

Von

Prof. M. v. Dettingen.

Wenn ich in dem Nachfolgenden die Idee des Volkes Gottes mit Rücksicht auf die, in der Neuzeit besonders brennenden eschatologischen Fragen biblisch-theologisch zu erörtern unternehme, so erscheint es mir nothwendig, vor Allem das weitreichende Thema zu begrenzen und seine Bedeutung für die kirchliche Praxis anzudeuten.

Unter den Begriff des „Volkes Gottes,“ läßt sich ohne Zwang Alles subsummiren, was die christliche Heilslehre enthält. Denn die

Erlösung der ganzen Menschheit in Christo, sowie die Rechtfertigung und Befeligung des einzelnen Sünders vollzieht sich heilsgeschichtlich und heilskordnungsmäßig nicht außerhalb des Volkes Gottes. Reich Gottes und Volk Gottes sind correlate Begriffe; und alle Heilstiftungen Gottes, sowohl die vorbereitenden im Alten Bunde, als die Erfüllung derselben im Neuen, bis hinein in die Vollendungszeit, gehen nicht bloß Hand in Hand mit der Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden, sondern zielen darauf ab, daß Gottes Wohngezelt ($\alpha\kappa\tau\eta\nu\eta$ Apok. 21, 3) bei den Menschen aufgerichtet werde, daß sie im vollen und wahren Sinne „sein Volk“ seien, und er selbst, Gott mit ihnen, ihr Gott sei. Die Idee des Volkes Gottes entwickeln, hieße also nichts anderes, als in den Gesamttzusammenhang göttlicher Heilsoeonomie sich versenken.

Das kann aber hier meine Absicht nicht sein. In besonderem Sinne und in besonderem Anlaß möchte ich von der biblischen Bedeutung des Ausdrucks: „Volk Gottes“ handeln.

Im besonderen Sinne war Israel sein Volk; und gegenwärtig darf Gottes wahres Volk, die Christenheit, „Abrahams Saame“ genannt werden. Wie verhält sich das empirische alttestamentliche Israel zur Idee des Gottes-Volkes? Ist das Israel nach dem Fleisch, die jüdische Nation als solche noch jetzt das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs oder ist die christliche Kirche, das neutestamentliche Gottesvolk als das wahre Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ (Gal. 6, 16) ein für allemal an seine Stelle getreten? Dürfen und sollen wir noch auf eine Wiederherstellung Israels als Volk und nach dessen eingetretener Belehrung auf eine Zurückführung in das Land seiner Väter hoffen? Wird das Reich Gottes am Ende der Tage wieder Volksgestalt annehmen und Israel in seiner einstigen Reichsherrlichkeit bei der Parusie Christi der gottgewollte Leib der triumphirenden Kirche Christi auf Erden sein?

Diese Fragen aufzuwerfen und auf biblischer, nicht vorzugsweise dogmatischer Grundlage hier zu besprechen, veranlaßt mich die jüngst erschienene Schrift meines lieben Freundes und Kollegen Volk, wel-

her im engsten Zusammenhange mit der Stellung Israels, sofern es noch gegenwärtig als Volk des heilsgeschichtlichen Berufs anzuerkennen sei, den „Chiliasmus, seiner neuesten Bekämpfung gegenüber,“ zu rechtfertigen versucht hat. Es ist keineswegs meine Absicht, einen principiellen Kampf zu eröffnen, einem Berufsgenossen gegenüber, mit welchem ich mich aufs Innigste verbunden weiß, wie in dem gemeinsamen Glaubensgrunde, so in der Einigkeit theologischen Strebens und Ringens. Auch in dem Gebiete der Exegese, namentlich der alttestamentlichen, weiß ich mich mit ihm völlig eins in dem Streben nach heilsgeschichtlichem Realismus und hasse mit ihm alle Künste allegorisirender Auslegung.

Habe ich doch selbst in der Erstlingsfrucht meiner theologischen Forschung, da ich noch von dem, jetzt Gott sei Dank abgeschüttelten, Staube rabbinischer Gelehrsamkeit überdeckt war, die „Hoffnung Israels“ in ähnlicher Weise mit glühender Jugendbegeisterung vertreten. Wenn ich jetzt in der obschwebenden Frage doch als Volksgegner auftrete, so geschieht es theils, um gegen die Einseitigkeiten und Gefahren, in welche er sich vielleicht durch die polemische Tendenz gegenüber der Keil'schen spiritualisirenden Exegese hat hineinziehen lassen, die nothwendigen Cautelen aufzustellen, theils in der Hoffnung, daß sich nach Ausscheidung dessen, was mir an seinem Chiliasmus, an seiner Deutung des prophetischen Wortes, an den von ihm ausgesprochenen hermeneutischen Grundsätzen, sowie namentlich an seiner Fassung der Idee des Volkes Gottes bedenklich erscheint, schließlich ein Consensus wird formuliren lassen, in welchem die wesentliche Uebereinstimmung auch unsrer eschatologischen Ansichten vielleicht um so heller zu Tage treten wird.

Daß ich aber unsere collegialischen Differenzpunkte wie auf der Felliner Sprengelsconferenz, so hier in dieser unserer Zeitschrift offen zur Sprache bringe, soll nicht bloß ein Zeugniß unseres ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ sein, sondern hat auch seine guten sachlichen Gründe. Muß sich doch die gelehrte theologische Schriftforschung in ihren Resultaten stets praktisch bewähren und mit dem kirchlichen Leben in warmer

Berührung bleiben, um nicht in das Grau der Theorie sich zu verlieren. Es ist heilsam und nothwendig, daß wir mit unseren Theologumenen nicht gegenüber der kirchlichen Praxis uns isoliren, so zu sagen, die „Fühlung“ verlieren. Die lebensvolle Wechselwirkung zwischen kirchlichem Amt und theologischer Facultät erscheint mir als die *conditio sine qua non* für die gedeihliche Entwicklung und segensreiche Arbeit in beiden Sphären. Sodann aber sind die specifisch eschatologischen Lehrpunkte, ja selbst die chiliastische Frage, so wenig das auf den ersten Blick zu Tage treten mag, von eminent praktischem Interesse. Es ist das schon insofern der Fall, als die häufigen Ausschreitungen und schwärmerisch-sectirerischen Extravaganzen in diesem Gebiete zu allen Zeiten und nicht minder in unserer Gegenwart der Kirche unsäglichen Schaden zugefügt, so daß gegenüber den krankhaften Extremen scharfe und bestimmte Grenzen gezogen, nach der Analogie des Glaubens die nothwendigen Sautelen gegen etwaige Irreligiosität festgestellt werden müssen. Hat doch auch ein Apostel Paulus, gerade in Betreff der *προφητεία*, also wo es sich um eschatologische Fragen handelt, der Römergemeinde gegenüber die Mahnung für besonders nöthig erachtet, daß die Weissagung sich nach Maßgabe der Glaubensanalogie (*κατὰ τὴν ἀναλογίαν πίστεως* Röm. 17, 7) gestalte.

Außerdem aber zeigt bereits ein flüchtiger Blick in die Kirchen- und Dogmengeschichte, daß die innere Glaubenswärme kirchlichen Lebens stets mit der Intensität der eschatologischen Hoffnung Hand in Hand ging. Das Nahesein des Herrn und die Zuversicht der einstigen Reichsvollendung bilden meist die Angelpunkte apostolischer Paränese und erst mit der Constantinischen Weltkirche schwinden die chiliastischen Hoffnungen der Kirche, um durch Bengel und Crusius wieder neu angefacht zu werden. Das ist es gerade, was Volk schlagend nachgewiesen hat.

Freilich ist bei uns die chiliastische Frage keine derart brennende, wie etwa in der lutherischen Kirche Nordamerika's, wo die Synoden von Ohio, Missouri und Iowa sich noch immer wegen Artikel 17 der Augsburgischen Confession, in Betreff seiner Anwendbarkeit

auf den biblischen Chiliaismus der Neuzeit, in den Haaren liegen und gegenseitig excommuniciren. Gott wolle uns auch in Gnaden bewahren vor jener fanatischen Verkehrungssucht, die keine Probleme und offenen Fragen zu dulden vermag, und die, wie neuerdings noch Dr. Preuß in der Zeitschrift „Lehre und Behre“ thut, einer Facultät, wie die Dorpater, den lutherischen Charakter abspricht, weil sie den Papst nicht ohne weiteres für den Antichrist hält und nicht jeden Chiliaismus als bekenntnißwidrig und häretisch brandmarkt. Aber die unter uns vielfach herrschende Kühle und Gleichgiltigkeit gegen die als unpraktisch verschrieenen oder bei Seite geschobenen eschatologischen Lehrpunkte ist doch wahrlich auch nicht in der Ordnung. Nicht bloß Indifferenz, nein positive Abneigung gegen derartige Forschungen ist mir in unserer Mitte nicht selten entgegen getreten. Solch' innerer Abneigung gegenüber möchte ich auf die viel Beherzigenswerthes enthaltende Abhandlung von H. Schmidt verweisen, welcher in den Jahrbüchern für deutsche Theologie den Nachweis zu liefern sucht, „wie die Stellung zu den eschatologischen Fragen ein hauptsächliches Kriterium für die dogmatische Stellung eines Einzelnen oder einer ganzen Zeit ist 1).“

Wer wollte es leugnen, daß wenn irgend wo auf dem Lehrgebiete der Theologie, so insbesondere hinsichtlich eschatologischer Untersuchungen sich das Wort Göthe's anwenden läßt: „es ist so schwer, den falschen Weg zu meiden.“ Die Eschatologen von Profession gerathen nur zu leicht in ein fanatisch überreiztes Interesse für die Ausmalung der annoch in prophetisches Dunkel gehüllten Bilder der Vollendungszeit, und zeichnen sich durch einen seherischen Zukunftsblick aus, der für die praktischen Interessen der Gegenwart meist verschleiert ist und mit verhimmelnder Tendenz die geistige Arbeit des Tages, ähnlich wie einst die von Paulo gewarnten Thessalonicher tha-

1) Vgl. den Art. von H. Schmidt (Diakonus in Calw) über „die eschatologischen Lehrsätze in ihrer Bedeutung für die gesammte Dogmatik und das kirchliche Leben.“ Jahrb. für deutsche Theol. 1868, S. 577 ff.

ten (1 Theff. 4, 11; 2 Theff. 3, 12), lahm zu legen droht. Auch ist es ein Jammer, wenn über apocalypstischen Studien die schlichten elementaren Grundwahrheiten christlicher Katechismuslehre hintangesezt und über dem Grübeln in Zukunftsgestalten des Reiches Gottes das Herz für die Schäden der Gegenwart und ihre energische Remedur erkaltet oder verloren geht.

Aber schon diese, gewiß nahe liegenden Gefahren erklären und begründen uns das praktische Interesse, das wir bereits in negativem Sinne, bei der Abwehr des Irrthümlichen und Falschen, an diesen Fragen nehmen müssen. Dazu kommt aber ein für jeden Pastor, jeden Katecheten, Kanzelredner und Seelsorger höchst wichtiges positiv kirchliches Interesse, auf welches ich mir wegen der Wichtigkeit der Sache noch hinzuweisen erlaube, bevor ich in medias res eintrete.

Das praktisch kirchliche Moment liegt einerseits in der Idee des Volkes Gottes resp. Israels, andererseits in den hermeneutischen Grundsätzen bei Werthung des gesammten prophetischen, insbesondere alttestamentlichen Schriftinhalts.

Wir Alle werden darin übereinstimmen, daß die chiliaistische Lehre als solche weder thetisch noch polemisch in das *κήρυγμα* gehört. Predigt und Katechese wurden wenigstens bisher noch nicht unmittelbar von derselben berührt; denn wenn wir auch nicht jeden Chiliasmus nach Art. 17 der Augustana verwerfen dürfen, so werden wir doch denselben grundsätzlich vom christlich-kirchlichen Unterricht ausschließen müssen, so lange eine anerkannte Kirchenlehre in diesem Punkte nicht feststeht. Aber um die Idee des Volkes Gottes, beziehungsweise um das Israel nach dem Fleisch in seiner Bedeutung für die Vollendungs Geschichte des Reiches Gottes, bewegt sich die ganze chiliaistische Frage. Und zu wissen, wie wir das Volk Gottes in seinem Wesen zu erfassen und wo wir es zu suchen haben, ist doch gewiß eine Frage von eminent praktischer Bedeutung. Denn wir Alle sind des Glaubens, durch Gottes Gnade in Christo dem Volke Gottes

eingegliedert zu sein, und müssen in der Theorie, wie in der Praxis uns darüber klar werden, wodurch die Zugehörigkeit zu seinem Volke bedingt ist. Die auch in unserer Landeskirche mitunter heiß entbrannten und keineswegs zu endgültiger Entscheidung gebrachten Kämpfe über den Begriff der Kirche, über wahre und falsche Kirche, über die Begrenzung der wahren Kirche als Gemeinde der Getauften oder Gemeinde der wahrhaft Gläubigen, über ihre Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit, — sie können zu einem befriedigenden Resultat nur gelangen, wenn wir volle Klarheit darüber gewinnen, was die Schrift mit dem Ausdruck „Volk Gottes,“ „Israel Gottes,“ „Volk des Eigenthums“ u. meint. Denn es ist ja unleugbar, daß das Wort Kirche (ἐκκλησία) verhältnißmäßig nur selten in der Schrift sich findet und, wo es gebraucht wird, ebenso die Gesamtheit der Gläubigen, als auch die Einzelgemeinde bezeichnet. Daher auch dieser Ausdruck häufig im Plural vorkommt (ἐκκλησίαι 1 Cor. 7, 17; 11, 16; 14, 33; 16, 1. 19; 2 Cor. 8, 1. 18; 11, 8. 28; Gal. 1, 2; 2 Theff. 1, 4; Apof. 1, 4 ff. u.). Es giebt Kirchen des Herrn; aber es giebt nur Ein Volk Gottes, wie es nur Ein Reich Gottes giebt, so daß wenn die Christenheit, die Gemeinde der Gläubigen, wirklich Gottes Volk ist, auch schlechterdings nicht außer und neben demselben, also auch nicht in der jüdischen Nationalität des Volk Gottes mehr erkannt oder anerkannt werden kann. Dazu kommt, daß die Bezeichnung „Volk Gottes“ mit seinen synonymen Begriffen vom Pentateuch bis auf die Offenbarung Johannis alle Schriften der Bibel durchzieht und für alle Zeiten göttlicher Reichsentwicklung gilt. Es ist also ein biblisch-theologischer Grundbegriff, welchen nicht eingehend entwickelt, ja kaum berührt zu haben, vielleicht der Hauptfehler des Volk'schen Buches über den Chiliasmus ist. Alle etwaigen Mißverständnisse und Mißdeutungen in Betreff der prophetischen Weissagung und Zukunftsgestalt des Reiches Gottes werden sich uns aus der mangelnden oder ungenauen Präcisirung dieses wichtigen Begriffes erklären. So lange es meinem geehrten Kollegen noch möglich ist, neben der Kirche Christi, ja sogar — wie er's mehrfach

thut 1) — im Gegensatz zu derselben von Israel als dem „Volke Gottes“ zu reden, kann ich nicht zugeben, daß er hierin auf schriftmäßigen Boden sich bewegt. Es liegt darin eine Ueberschätzung des natürlichen Volksthum's Israels, wie ich dieselbe in gleich bedenklicher Weise nicht bloß bei vielen englischen Schwärmern für Israels annoch vorhandenen „heilsgeschichtlichen Beruf“ sondern auch bei einem Auberlen, Hofmann, Baumgarten, Deligsch, Luthardt, Grau u. A. glauhe nachweisen zu können. Und doch gilt's scharf scheiden und unterscheiden zwischen Natur und Gnade, zwischen Abrahams Saamen nach dem Fleisch und nach dem Geist, um nicht im Eifer für den wahren heilsgeschichtlichen Realismus in die Bahnen judaisirender Irrthümer zu gerathen. Das ist nur möglich, wenn wir das Wort des Hosea von Ammi und Loammi ins Auge fassen und im Lichte der Schrift und der Glaubensanalogie uns in die wahre Idee des Volkes Gottes versenken.

Für mich persönlich ist es aber ein besonderes Bedürfniß und gewährt mir nicht geringe Befriedigung, die socialethische Weltanschauung, die sich mir auch auf dem Wege statistischer Arbeiten zu immer festerer wissenschaftlicher Ueberzeugung ausgeprägt hat,

1) So heißt es bei Volk a. a. D. S. 82 im Gegensatz zu Reil's Auffassung nach Esch. 47, 1 ff., daß wir in dem, was sich hier „im alttestamentlichen Gewande der Weissagung“ darstellt, „nicht die neutestamentliche Gestalt des Reiches Gottes, d. h. die christliche Kirche erkennen, sondern das israelitische Volk, das seinem Gott nicht mehr, wie vordem, *ἐν παλαιότητι γραμματος*, sondern *ἐν καινότητι πνεύματος* dient.“ Ebenso findet sich dieser unrichtige Gegensatz zwischen „christlicher Gemeinde“ und „Israel Gottes“ bei der Deutung des Weibes Apok. 12, 7 ff. auf S. 163 des Volk'schen Buches, wo es heißt: das Weib dort ist nicht die christliche Gemeinde, sondern Israel und die Vergung des Weibes bedeutet nicht die Bewahrung der christlichen Kirche, sondern die Rettung Israels, Vgl. ähnliche Aeußerungen S. 143 f., 173 f. und sonst. Volk glaubt im „Rechte“ zu sein, wenn er an denjenigen Stellen des A. T's., wo im Zusammenhange mit der auf das Ende der Dinge zielenden Weissagung von Israel, dem Volke Gottes, die Rede ist, die Beziehung auf die christliche Kirche geradezu abweist (S. 126).

im Lichte der Schrift einer Prüfung zu unterziehen. Wo anders als in der biblischen Idee des Volkes Gottes gipfelt oder wurzelt vielmehr die socialethische Anschauung. Daß Gott, wie sein Gesetz, so auch sein Evangelium nicht dem Einzelindividuum als solchem, sondern der heilsgeschichtlich erzeugten und begründeten Gemeinde als einer gegliederten Einheit übergeben und eingestiftet hat; daß er durch seine Gnadenmittel noch fort und fort diesen Eingliederungsproceß in organischer Weise sich vollziehen läßt; daß er sein Volk in geschichtlicher Continuität erwachsen und zum Vollmaß des Alters Christi heranreifen läßt im gemeinsamen Kampfe gegen die gottfeindliche Weltmacht in uns und um uns; ja daß wir als Gemeinde der Gläubigen dem Leibe Christi eingefügt, aus dem Einen Abrahamssaamen, welcher ist Christus, als sein geheiligtes Eigenthum, als das auserwählte Geschlecht aus Gnaden herausgeboren worden sind; daß wir als das Volk Gottes wie mit Christo dem Haupte und zweiten Adam, so durch ihn unter einander „Eine Kirche“ sind: — das ist der Grundgedanke, der dem wahrhaft lutherischen Realismus in der Lehre von der Person Christi, von der Kirche, von der Rechtfertigung, von den Gnadenmitteln, von der einfigen leiblichen Vollendung des Reiches Gottes zu Grunde liegt. Auch ist es unverkennbar, daß im Zusammenhange mit der Idee des Volkes Gottes gerade die eschatologischen Lehrstücke vom socialethischen Gesichtspunkte tiefer gewerthet und verstanden werden können. Der atomisirende Spiritualismus hat, wie wir sehen werden, kein Verständniß und kein Herz für die realen organischen Gemeinschaftsgebilde der Vollendungszeit. Mit Recht sagt H. Schmidt in seiner bereits erwähnten Abhandlung (Jahrb. f. deutsche Theol. 1868, S. 579: „In dem Maße, als eine Zeit sich vorwiegend nur mit der individuellen Vollendung des Heils beschäftigt, ermangelt sie des lebendigen eschatologischen Interesses überhaupt.“

Neben diesen in sachlich dogmatischer und ethischer Hinsicht wichtigen Fragen giebt uns aber die eschatologische, näher die chiliastische

Untersuchung Anlaß, unsere hermeneutischen Grundsätze in Betreff der wissenschaftlichen und practischen Verwerthung des prophetischen Schriftgehalts darzulegen und einer erneuten Prüfung zu unterziehen. Auf der einen Seite treten uns die Spiritualisten der Hengstenberg'schen Schule entgegen, welche in antichristlicher Tendenz die massiven Realitäten, die auf Grundlage des festen prophetischen Wortes mit der sichtbaren Parusie Christi und der Reichsvollendung zusammenhängen, durch willkürliche Bergeistigung und kirchengeschichtliche Verallgemeinerung wegzudeuten suchen, und auf diesem Wege nicht bloß die christliche Hoffnung um ein nicht unwesentliches Stück ärmer zu machen, sondern auch unser Vertrauen zu der *perspicuitas scripturae sacrae* wenigstens in Rücksicht auf das Weissagungswort der Schrift zu untergraben drohen. Auf der anderen Seite steht die Hofmann'sche Schule, welche die natürliche Gestalt des israelitischen Volksthum's mit der Glorie ewiger heilsgeschichtlicher Bedeutung umgiebt und bei Verkennung der zeitgeschichtlichen Schranken, in welchen auch die Weissagung sich nothwendig bewegt, uns um den geistlichen Gehalt und univervellen Charakter, ja um den wahren, dem Israel Gottes für alle Zeiten geltenden Trost und practischen Reichthum des prophetischen Wortes zu bringen droht. Wo und wie finden wir den Ausweg zwischen beiden Extremen? Worin besteht der wahre, geistlich lebensvolle Realismus in der Deutung, Auslegung und Anwendung wie des gesammten, so insbesondere des prophetischen Schriftwortes?

Die Antwort auf diese Frage wird, wie mir scheint, nicht wenig erleichtert, wenn wir die vorliegende Kernfrage: was ist die biblische Bedeutung des Volkes Gottes? so zu erörtern versuchen, daß wir dem gefunden, von der Hofmann'schen Exegese wie mir scheint, vernachlässigten hermeneutischen Grundsätze folgen, zunächst und vor Allem durch das volle und klare Licht neutestamentlicher Offenbarung und Erfüllungsgeschichte den Gegenstand unserer Untersuchung zu beleuchten. Sodann aber werden wir, in der berechtigten Ueberzeugung, daß die Erfüllungsgeschichte nicht ohne Zurückgehen

auf ihre Wurzeln, auf ihre Genesis, tief und wahr verstanden und gewerthet werden kann, die alttestamentliche Prophetie darauf hin in's Auge zu fassen haben, was und wie sie vom Volke Gottes lehrt und weissagt. Endlich aber wird es nothwendig sein, da die Erfüllungsgeschichte noch nicht zu ihrem reichsgeschichtlichen Abschluß gekommen ist, uns also auch auf neutestamentlichem Boden noch immer eine allendliche Herrlichkeitszeit der Gemeinde im Weissagungsworte verbürgt ist, den Schleier in Betreff der Zukunft Israels zu lüften und möglichst klar festzustellen, wie weit wir nach der Analogie des Glaubens auf Grund heiliger Schrift eschatologische Details in der christlichen Lehre feststellen oder wenigstens frei geben dürfen, ohne Schädigung unseres kirchlichen Gemeindeglaubens. Gerade in letzterer Hinsicht wird es von großer Wichtigkeit sein, sich darüber in präciser Weise zu verständigen, wo die biblisch berechtigten und dogmatisch nothwendigen principiellen Grenzen auch für die sogen. chiliaistische Theorie zu suchen und zu finden sind.

Also: das wahre Israel, als das Volk Gottes, in der neutestamentlichen Gegenwart, in der alttestamentlichen Vergangenheit und in der reichsherrlichen Zukunft uns vor die Seele zu stellen, ist die Aufgabe, an welche wir, so weit das an diesem Orte in Kürze möglich ist, nunmehr herantreten.

Wenn es sich darum handelt, zunächst auf neutestamentlicher Grundlage das Verhältniß der Gemeinde Christi zum alttestamentlichen Gottesvolke zu fixiren, so freut es mich, in Einem Hauptpunkte meine volle Uebereinstimmung mit Volck constatiren zu können. Er gesteht in Anknüpfung an Röm. 4, 9—17 und Gal. 3, 15 ff. zu (S. 23), daß gegenwärtig das Volk Gottes in der aus den gläubig gewordenen Juden und den gläubig gewordenen Heiden erwachsenen Christenheit existire, in der Gemeinde des neuen Bundes, deren Stamm und Kern derjenige Theil Israels bilde, welcher den erschienenen Mes-

fiass gläubig aufgenommen, und in deren Schooß die gläubig gewordenen Heidenvölker aufgenommen sind. Aber, was Volk bestreitet, ist dieses: daß die christliche Kirche im Gegensatz zum Volk Israel Abrahams Geschlecht geworden und daß durch sie (die christl. Kirche), Israels sonderlicher, noch jetzt währender heilsgeschichtlicher Beruf abgeschlossen sei. Auch hier könnte ich noch einigermaßen zustimmen, wenn nämlich unter „Volk Israel“ die alttestamentliche Heilsgemeinde verstanden ist; denen dann versteht sich's freilich von selbst, daß die neutestamentliche Gemeinde der Gläubigen nicht im Gegensatz zu Israel, sondern eben im Anschluß an dasselbe Saame Abrahams genannt werden mag. Handelt es sich aber, wie es bei Volk's Argumentation der Fall ist, um die ungläubig gebliebene national-jüdische Gemeinschaft der christlichen Periode, so glaube ich auf Grund der Schrift ihm widersprechen zu müssen und den Satz aufstellen zu können, daß die neutestamentliche Gemeinde, die Kirche Christi als Gemeinde der Gläubigen das wahre Israel, das Volk Gottes wie im Anschluß an das wahre Israel des A. B's., so in directem und anschließendem Gegensatz zum gegenwärtigen Volk Israel ist und überall in der Schrift also bezeichnet wird. Die Sache scheint mir bei Volk's Darstellung wenigstens ungewiß und unklar zu bleiben, weil er es veräumt, das alttestamentliche Volk Gottes und die gegenwärtige Nation der Juden, oder das Israel nach dem Geist als Volk des Heils von Israel nach dem Fleisch, als dem gegenwärtigen Volk des Fluches, zu unterscheiden.

Zwar behauptet er, wie sich für einen offenbarungsgläubigen Theologen von selbst versteht, nirgends, daß die einzelnen Israeliten als solche, auf Grund ihrer fleischlichen Abstammung von Abraham, dem „Volke der Heiligen des Höchsten“ (Dan. 7, 27) angehören. Ja, er betont es hier und da (z. B. S. 142) ausdrücklich, daß es sich bei der Weissagung der Reichsherrlichkeit dieses Volkes „nicht um das irdisch-natürliche Israel,“ sondern „um die israelitische Gottesgemeinde nach ihrer gottgegebenen Stellung und Prærogative handle.“ Aber doch soll „das israelitische Volk auch in seiner der-

maligen Feindschaft gegen das Evangelium den Ehrennamen des Volkes Gottes“ tragen (S. 143) und schließlich sollen alle (auch die christlichen) Nationen freudig seiner Herrschaft sich beugen (S. 84). Das soll aus Dan. 7 und Röm. 11 sich mit Evidenz ergeben.

Wir werden zu erweisen haben, daß dieses keineswegs biblische Lehre ist und daß namentlich auch Röm. 11 zu solcher Schlussfolgerung nicht berechtigt; daß es aber jedenfalls zu verwirrenden Mißverständnissen führt, wenn man neben der Kirche Christi und außerhalb derselben noch ein „Volk Gottes“ glaubt annehmen und anerkennen zu müssen. Keil hat meiner Ueberzeugung nach vollkommen Recht, wenn er behauptet, daß es, namentlich von der Zerstörung Jerusalems an, keine israelitische Gottesgemeinde außerhalb der christlichen Kirche gebe, und daß die wegen ihres Unglaubens aus dem Delbaum ausgebrochenen Zweige keine Gottesgemeinde sind ¹⁾.

Es handelt sich hier keineswegs um einzelne Schriftausfagen. Ich möchte nicht einmal Röm. 4 und Gal. 3, noch auch Röm. 9—11 zum Ausgangspunkte meiner Argumentation nehmen. Sondern die ganze Schrift N. T's. lehrt uns in ihrem Gesamtzusammenhange die Kirche Christi als wahre und vollberechtigte Fortsetzung des alttestamentlichen Gottesvolkes und zwar im Gegensatz gegen die draußen stehenden leiblichen Nachkommen Abrahams erkennen.

Auf der Schwelle des alt- und neutestamentlichen Bundes steht der Täufer Johannes. Er, wie alle wahren, auf den Trost Israels Wartenden in jener Zeit, ein Zacharias, eine Maria, ein Simeon, kennen kein anderes Volk Gottes, als die geistlich gesinnten Abrahamiden, welche bußfertig nach dem Heil anschauen als „erweckte“ Kinder Gottes. Den auf ihre abrahamitische Herkunft stolzen Pharisäern und Schriftgelehrten tritt er (Matth. 3, 9; Luc. 9, 8) entgegen mit dem entscheidenden Mahnwort: „Wähnet nicht sprechen zu

1) Vgl. Keil, Comm. zum Ezechiel, S. 509 und Volk a. a. D. Seite 136.

dürfen in Euch: Wir haben Abraham zum Vater.“ Als solche haben sie also weder Anspruch auf das Heil, noch auf die Kindschaft (*βιολογία*) im Volke Gottes. Denn, „ich sage euch,“ fährt der Bußprediger fort, „es vermag Gott aus diesen Steinen dem Abraham Kinder zu erwecken.“ Damit stellt er von vornherein den richtigen, geistlich theokratischen Gesichtspunkt ihrer fleischlichen Anmaßung entgegen. Wie Jeremias (31, 33 ff.) und Ezechiel (36, 26) als Bedingung der Zugehörigkeit zum Volke Gottes die Einsenkung des Gesetzes in das innerste Herz und die Wandelung des steinernen Herzens durch göttlichen Gnadenact in Aussicht nehmen, so weist auch Johannes gemäß seinem prophetischen Beruf, nur durch die Mahnung zur geistlichen *μετάνοια* dem Herrn zu bereiten „*λαόν κατασκευασμένον*“ (Luc. 1, 17), d. h. jenes wahre Volk Gottes, in welchem der „König über das Haus Jacobs ewiglich,“ dem nach der Verheißung des Engels der „Thron Davids“ soll gegeben werden, seines *βασιλεία* ohne Ende aufrichten wird (Luc. 1, 32). So weissagte auch Zarachias (Luc. 1, 77), daß Johannes „seinem Volk“ die Erkenntniß des Heils vermitteln werde, welches besteht „in Vergebung der Sünden.“ Sein ganzer Lobgesang ist getragen von dem Gedanken, daß der Gott Israels gemäß dem Abraham geschworenen Eide erlöst habe sein Volk, daß es ihm diene in Heiligkeit und Gerechtigkeit, die ihm gefällig ist (Luc. 1, 67 ff.). Mag immerhin Zacharias bei dieser Gelegenheit auf „den Anbruch jener Reichsherrlichkeit, von der die alttestamentliche Weissagung gesagt“ (Wolf S. 95), gehofft haben; er charakterisirt dieselbe, sowie die Betheiligung daran in rein geistlicher Weise und schreibt dieselbe allen denen zu, welche nach Jes. 60, 1 ff. „in Finsterniß und Schatten des Todes sitzend“ ihre Füße auf den Weg des Friedens richten und durch die Erkenntniß des Heils die „Vergabung der Sünden“ erlangen. Ebenso schließt Maria ihr Magnificat mit dem Gedanken, daß der Herr, der die Hoffärtigen zerstreut und die Gewaltigen vom Stuhl stößt, seinem Sohne Israel aufhilft, der Barmherzigkeit zu gedenken, wie er geredet hat unseren Vätern, Abraham und seinem Saamen

ermöglich (Luc. 1, 54 f.). Ihre Seligpreisung bezieht sich nicht bloß auf Israel, sondern auf „alle Kindesfinder“ (πᾶσαι αἱ γενεαί), welche in geistlicher Niedrigkeit und wahrem Heilshunger nach dem Heile ausschauen. Und auch Simeon weiß von keinem andern „Trost Israels“, als in dem Heilande, welchen Gott bereitet hat vor allen Völkern, ein Licht zu erleuchten die Heiden εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν) und zur Verherrlichung seines Volkes Israel“ (Luc. 2, 31). Aber dieser Herrlichkeit theilhaftig werden nur alle diejenigen, welche, wie Hanna weissagte, warten auf die Erlösung in Jerusalem (Luc. 2, 38).

Allerdings ist die „große Freude,“ welche in der Weihnacht nacht von den Engeln verkündet ward, dem ganzen Volk (παντὶ τῷ λαῷ) bestimmt (Luc. 2, 10). Aber die mit derselben nahe gekommene βασιλεία τῶν οὐρανῶν gehört in der That nur denen, die da geistlich arm sind (Matth. 5, 3) und soll denen genommen werden, welche traditionell als υἱοὶ τῆς βασιλείας bezeichnet zu werden pflegen, denen aber, sofern sie nicht glauben, τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον beschieden ist (Matth 8, 11). Der Herr thut diesen harten Ausspruch gerade bei der Gelegenheit, wo ihm aus der Heidenwelt in dem Hauptmann von Capernaum ein Glaube entgegentritt, wie er in Israel nicht gefunden zu haben bekennt. An dem Glauben also liegt's, wenn es sich um die Zugehörigkeit zum Reiche und Volke Gottes handelt.

Zwar weist der Herr dem cananäischen Weibe gegenüber darauf hin, daß er nicht gekommen sei, denn nur zu den verlorenen Schaafen vom Hause Israel (Matth. 15, 24). Er betont in diesen Worten die heilsöconomische Ordnung, welche auch bei der Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel in dem Ἰουδαίῳ πρῶτον enthalten liegt und welche den Apostel Paulus veranlaßt, Christum einen „Diener der Beschneidung“ zu nennen, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων (Röm. 15, 8). Aber guter Saame in dem Acker dieser Welt sind doch nur die wahrhaft Gläubigen, d. h. die sich auch als verloren erkennenden τέκνα τῆς βασιλείας (Matth. 13, 38) weshalb der Herr nicht bloß den Glauben des cananäischen Weibes rühmt und ihn erhört, sondern von den Repräsentanten des jüdischen

Volks ausdrücklich sagt, daß an ihnen, obwohl sie leiblich Abrahams Saame sind, doch geistlich, im Hinblick auf ihre Heuchelei, sich das Wort des Jesajas erfülle: „dieses Volk nahet sich zu mir mit seinem Munde und ehret mich mit seinen Lippen, aber ihr Herz ist fern von mir, vergeblich dienen sie mir“ (Matth. 13, 5 und 15, 8 vgl. mit Jes. 6, 10; 29, 13) d. h. doch so viel, daß sie als Volk bereits damals abtrünnig waren und durch ihre „Menschengebote“ ἐντάλαμα ἀνθρώπων) sich dessen unwürdig machten, Gottes Volk zu heißen.

Daher denn auch die wiederholten warnenden Weissagungen des Herrn, daß die heilsgeschichtlich Ersten (die Juden) die Letzten, und die heilsgeschichtlich Letzten (die Heiden) die Ersten werden würden (Matth. 19, 30; 20, 16; Marc. 10, 31; Luc. 13, 30) und daß die βασιλεία τοῦ Θεοῦ von ihnen werde weggenommen und einem Volk (ἔθνη) gegeben werden, das auch dem Reiche Gottes entsprechende Früchte tragen werde (Matth. 21, 43). Und den Grund dieser Verwerfung giebt der barmherzige Herr, der über Jerusalem weinte, weil es nicht bedachte, was zu seinem Frieden dient, noch auch erkannte die Zeit, da es heimgesucht ward (Luc. 13, 34 ff.), — den Grund dieser Verwerfung giebt der Herr selbst an, wenn er über die gottlos gewordene Stadt seufzt: Jerusalem, Jerusalem, die du tödtest die Propheten und steinigest die zu dir gesandt, wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne ihre Küchlein versammelt unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt.“

Die Verstocktheit Israels, die theils eine selbstgewollte, theils ein Gottesgericht über des Volkes Selbstgerechtigkeit ist, erscheint bereits hier und nicht erst Röm. 9—11, als der Grund, warum das alttestamentliche Verheißungswort von der Reichsherrlichkeit Israels an dem Tage des Herrn sich nicht in der von den Propheten geschauten und angekündigten Weise und Reihenfolge erfüllen kann. In ihrem fleischlichen Sinne befangen, sind sie so wenig Gottes Volk und Abrahams Saame, daß der Herr im Johannesevangelium sie mit den Worten strafen mußte: wenn ihr Abrahams Kinder wäret: (ἦτε), so thätet

ihr auch seine Werke" (Jes. 8, 39). Zwar gesteht er zu, daß er wisse, sie seien thatsächlich σπέρμα Ἀβραάμ (Joh. 8, 37); aber als Sündenknechte, die nichts ahnen von der Freiheit, mit welcher der Sohn frei macht, nennt er sie direct und unverholen Kinder des Satans, weil sie dessen Werke thun (Jes. 8, 41 ff.). Können diejenigen, zu welchen Christus sagt: ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστε καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν (v. 44), wirklich noch „Gottes Volk“ genannt werden, oder erkennen wir hier nicht vielmehr den Keim des Gedankens, der in der Apokalypse, diesem angeblich judaisirenden Buche, zweimal die Juden als „Satan's Schule“ (ApoK. 2, 9; 3, 9) kennzeichnet, sofern sie nur sagen, mit Hinweis auf ihre abrahamitische Herkunft, sie seien Juden, sind es aber nicht in dem vor Gott allein geltenden Sinn. Denn (wie Paulus, der selbst für sein Volk nach dem Fleisch in glühender Liebe sich opfern möchte, sagt), nicht der ist ein Jude, der äußerlich (ἐν τῷ φανερόν) ein Jude ist, noch ist das eine Beschneidung, die mit Händen geschieht, sondern die περιτομή καρδίας im Geist und nicht im Buchstaben ist das wesentliche Kennzeichen der Gliedschaft am Gottesvolke und der Zugehörigkeit zu seinem Reiche. Caiphäs freilich, der, weil er des Jesus Hoherpriester war, von der Nothwendigkeit weisagte, daß Einer für das Volk sterbe (ὅτι ἐπὶ τοῦ λαοῦ Joh. 11, 50), meinte damit das empirische Volk Israel, das er als solches, weil es von Abraham stammte, für das wahre Gottesvolk ansah. Aber der Evangelist fügt erläuternd hinzu (v. 52): Jesus sollte auch sterben für das Volk und nicht nur für das Volk, sondern daß er die zerstreuten Kinder Gottes συναγάγη εἰς ἓν, d. h. zu einer wahren Synagoge versammelte, die nicht — wie die fleischlichen Juden, — Synagoge Satans, sondern congregatio spiritus sancti d. h. das wahre Israel und Volk Gottes werde und zwar in strictestem Gegensatz zu dem unter dem Fluche ruhenden, verstockten Israel.

So sehen wir also bereits in den Evangelien jenen Gegensatz hervortreten, welchen Volk zu perhorresciren scheint, den Gegensatz der Gemeinde Christi, welcher das Reich beschieden ist, und des empirischen Israel,

welches von Christo nichts wissen will und daher aufhört „Gottes Volk,“ geschweige denn Volk des heilsgeschichtlichen Berufs zu sein. Die an Christum Gläubigen, aus Israel wie aus den Heiden, die Eine Herde, welche der Herr ins Auge faßt, wenn er von den anderen Schaafen, die er herzuführen will, redet (Joh. 10, 16), sind nunmehr das Volk Gottes, das wahre Israel, nicht aber die draußen stehenden Abrahamiden oder die israelitische Nation, das Volksthum Israels als solches. Daher kann ich auch schlechterdings nicht zugehen, daß wenn der Herr die „*βασιλεία τῶν οὐρανῶν*“ den geistlich Armen zuspricht (Matth. 5, 3) oder seine Jünger: „*ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου*“ — beten lehrt (Matth. 6, 10), er von jenem „Gottesreich der Zukunft“ rede, da Israel in seinem verklärten Lande als in einem „Reich der Macht“ die Herrschaft über alle Völker ausüben werde (Wolk a. a. O. S. 95). Davon lehrt der Zusammenhang in der Bergpredigt nichts. Vielmehr liegt dieser Gedanke derselben schon deshalb fern, weil sie, von dem Gesichtspunkte der geistlichen Armuth und Sanftmuth ausgehend, nicht auf ein schließliches national gefärbtes „Reich der Macht“ hinweisen kann. Daß freilich das „Gottesreich der Zukunft,“ weil Gottes vollkommene Offenbarung, der „Inbegriff aller Güter“ ist, wird niemand bestreiten. Aber auf die endgeschichtliche Fassung und Gestaltung dieses Reiches kommt eben Alles an. Und da werden wir später sehen, daß jenes Reich, von welchem der Herr den Pharisäern sagte, daß es nicht mit *παράτησις* käme und bereits mitten unter ihnen sei (Luc. 17, 20 ff.), nicht mit den falschen Reichshoffnungen Israels sich decke, noch auch je auf Ein Volk oder Land wieder beschränkt werden könne.

Diese nothwendige Universalität der neutestamentlichen Idee des Reiches und Volkes Gottes tritt aber in ihrer allmäligen heilsgeschichtlichen Realisation noch deutlicher hervor in der Zeit der Apostel. Sie leuchtet uns nicht bloß in den Briefen des großen Heidenapostels, sondern auf Grund der Vorgänge, welche die Apostelgeschichte uns berichtet, bei Petrus, Jacobus, Johannes und Paulus in gleicher Ueberzeugungskraft und Klarheit entgegen.

Freilich wenden sich die Apostel an den scheidenden Herrn, der ihnen die Ausgießung des heiligen Geistes verheißt, mit der Frage (Act. 1, 6): „wirfst du, Herr, zu dieser Zeit dem Israel das Reich herstellen?“ Und damit meinen sie auf Grund A. Testamentlicher Verheißung in der That das empirische Volk Israel, dem das Reich zugesagt sei. Auch läßt sich exegetisch nicht leugnen, daß der Herr ihre Frage nicht verneint, sondern nur den Zeitpunkt der Erfüllung (auf ἐν χρόνῳ τοῦτω liegt auch bei der Frage der Nachdruck) als einen ungewissen hinstellt, den der Vater seiner Macht vorbehalten hat. Aber eine vorläufige Zurückweisung des Sinnes, in welchem die, damals noch in particularistischen Vorstellungen befangenen Apostel die Frage thaten, liegt in der weiteren Antwort des Herrn allerdings. Denn er sagt, die Beziehung auf Israel ignorirend: Ihr werdet empfangen die Kraft des heiligen Geistes, der auf euch kommen wird, und werdet mir Zeugen sein sowohl in Jerusalem, als auch in ganz Judäa und Samarien und bis an die äußersten Gränzen der Erde (ὡς ἐσχάτου τῆς γῆς). Wie er also beim Taufbefehl sie sendet, alle Völker zu Jüngern, d. h. zum Volke Gottes zu machen durch Taufen und Lehren, so weist er auch hier darauf hin, daß das empirische Israel nicht die Gränze für die Predigt vom Reich sein solle. Freilich latitirt in jener, vom Herrn nicht verneinten Frage der Jünger inmerhin noch ein Wahrheitsmoment in Betreff der Heilszukunft Israels, ein Moment, dem wir später gerecht zu werden suchen müssen. Zunächst aber ist es klar, daß der Herr die Apostel von dem Gedanken einer Reichsherrlichkeit dieses Volkes abbringen und auf ihren nächsten Beruf der Predigt des Evangeliums unter allen Völkern hinweisen will. Immerhin scheint mir Volk nicht im Rechte zu sein, wenn er die Deutung Meyers, jene Frage documentire eine noch vorhandene particularistische Befangenheit der Apostel gänzlich zurückweist (a. a. O. S. 96 f.). Die Jünger befinden sich eben noch auf dem Boden alttestamentlicher Verheißung, von welchem aus die Aufrichtung des Davidischen Königthums und der Herrlichkeit Israels als mit der allgemeinen Geistes-Ausgießung (Joel 3 u. Amos

9, 8—15) zusammenfallend gedacht werden mußte. Aber nicht bloß über das Wenn, sondern auch über das Wie der Erfüllung dieser Reichshoffnung für Israel läßt der Herr sie im Dunkel, bis der Gang neutestamentlicher Reichsgeschichte, die Predigt des Evangeliums und deren Ausbreitung bis an die äußersten Enden der Erde sie über die univervellen Plane göttlicher Heilsoeconomie wird belehrt haben. Spricht doch auch Paulus (Eph. 3, 4 ff.) von seinem besonderen Verständniß des Geheimnisses Christi, welches vor Zeiten nicht kund gethan worden, aber nun geoffenbaret durch den heiligen Geist, daß nämlich die Heiden *συνκληρονόμα* und *σώσωμα*, also Miterben und Miteingeleibte im Reiche und Volke Gottes durch das Evangelium sein sollten, womit freilich eine heilsgeschichtliche Prærogative Israels nicht geradezu ausgeschlossen, aber jedenfalls in ein ganz neues Licht gestellt worden ist. Auch die einzelnen Apostel mußten, wie wir aus der Apostelgeschichte wissen, erst durch die Erfahrung darüber belehrt werden, daß jenes *ὅμιν* oder *Ἰουδαίους πρώτων* nur zeitweilige gottgewollte Heilsordnung, nicht aber das ewige Ziel der reichsgeschichtlichen Entwicklung und Vollendung sei.

Gleich in der ersten Rede beim Pfingstfest hebt Petrus hervor, indem er sich vorzugsweise an israelitische Hörer wendet (Act. 2, 39): Euer und eurer Kinder ist diese Verheißung und aller derer, die Ferne sind, womit er nach biblischem Sprachgebrauch nur die Heiden meinen kann, die etwa Gott herzurufen wird. Wir sehen hier nicht bloß die Ungewißheit in dem *ὅμιν* hervortreten, sondern wissen es aus den späteren Berichten der Apostelgeschichte, daß über das Wie des Eintritts der Heiden selbst bei einem Petrus noch nicht die volle Klarheit der Ueberzeugung vorhanden war. Er glaubt in der That, wie Bold richtig betont (S. 97), daß mit der gehofften Gesamtbekehrung Israels die von den Propheten geweissagten *καιροὶ ἀναψύξεως* und somit eine *ἀποκατάστασις πάντων, ἧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν προφητῶν* eintreten werde (Act. 3, 20 ff.) Zwar dürfen wir nicht annehmen, daß der vom Geist der Pfingsten bereits erleuchtete Apostel sich hier in judaisirischen Hoffnungen bewege, noch auch ist es erlaubt

durch geistliche Umdeutung unter den καιροὶ ἀναψύξεως die Zeiten des Evangeliums zu verstehen, sofern durch dasselbe ein Aufathmen von der bisher drückenden Last des Gesetzesjoches ermöglicht sei. Denn der Apostel bezieht sich auf die von den Propheten geweissagte Friedenszeit und der Ausdruck ἀποκατάστασις erinnert zu deutlich an das ἀποκαθιστάειν Act. 1, 6, als daß wir daran zweifeln könnten, Petrus hoffe mit der bußfertigen Zuehr Israels zum Evangelium den Beginn und Anbruch der letzten Zeit, in welcher durch Christi Parusie der Gottesgemeinde die Verherrlichung die Aussicht gestellt ist. Aber weder sagt der Apostel hier Näheres über die Art und Weise dieser Apokatastasis, noch auch vermag er jetzt bereits den Weg zu überblicken, auf welchem der Herr zur Erfüllung alttestamentlicher Weissagung den Eingliederungsproceß der Völkervelt in seine βασιλεία zu vollziehen gedenkt. Zwar weiß Petrus schon damals mit voller, freudiger Gewißheit, daß nur in dem Namen Jesu auch für Israel Heil sei (Act. 4, 12) und daß Jesus von Gott erhöht worden, Israel zu geben Buße und Vergebung der Sünden (Act. 5, 31), so daß nur an dem geistlich gebrochenen Volke die alttestamentliche Verheißung sich zu erfüllen vermag. Aber er mag sich die bereits Abraham verheißene Segnung aller Geschlechter der Erde so gedacht haben, daß sich die Heiden als bekehrte erst dem theokratischen Volke anschließen und durch die Beschneidung demselben eingegliedert werden müßten. Mit anderen Worten, er befand sich in dieser Hinsicht vielleicht noch in der Gefahr jenes Ἰουδαϊσμοῦ, welches Paulus ihm später so energisch vorwarf (Gal. 2, 14). Aber der Herr selbst ließ ihn die Erfahrung machen, nichts gemein zu achten, keinem falschen Particularismus und Levitismus zu huldigen, sondern in allem Volk die δεξτοί (Act. 10, 35) zu erkennen und überall die vom heiligen Geist ergriffenen Gläubigen, wie beim Cornelius, als wahre Glieder des Volkes Gottes anzuerkennen, sofern sie das Evangelium von der Vergebung der Sünden annehmen und getauft werden. Es kann unmöglich als eine Berunglimpfung der hohen Stellung des Apostels angesehen werden, wenn wir ihn trotz der Pfingsterleuchtung erst all-

mällig zur vollen Erkenntniß der Universalität des Reiches Gottes sich hindurcharbeiten lassen. Das ist gerade die Art göttlicher Pädagogie, auch bei den von ihm erwählten Heilsträgern und widerspricht dieselbe keineswegs dem wahren, lebendigen Inspirationsbegriff. Petrus sagt es ja selber (Act. 10, 28): „Gott hat mir gezeigt (ἐδείξε) keinen Menschen gemein zu achten und bricht in die demüthig bewundernden Worte bei der Betrachtung seiner Erkenntnisse aus: „Nun erfasse ich (καταλαμβάνομαι), d. h. lerne ich begreifen in der Wahrheit, daß Gott die Person nicht ansieht, sondern ἐν παντί ἔδνει seine φοβούμενοι hat, die er zu seinem Volke annimmt (Act. 10, 34 f.). Daher bekennt er wiederholt (Act. 10, 41 ff; 11, 17 ff.) und namentlich auf dem Apostelconcil zu Jerusalem (Act. 15, 7 ff.): „Gott machte keinen Unterschied (οὐδέν διεκρίνε) zwischen ihnen und uns und reinigte ihre Herzen durch den Glauben;“ . . . denn „auch wir glauben durch die Gnade Gottes selig zu werden, gleicher Weise wie auch sie (καθ'ὸν τρόπον κακεῖνοι).

Daher können wir uns auch nicht wundern, wenn derselbe Petrus auf Grund solcher Erfahrung in seinem Briefe die Christengemeinde — und zwar ist es eine offenbar gemischt heidenschristliche, die er im Auge hat — in vollkommen alttestamentlichem Ausdrucke nicht bloß als οἶκος πνευματικός und ἱεράτευμα ἅγιον (1 Petr. 2, 5), sondern wie Israel nach Exod. 19, 5 (cf. Jes. 61, 6; 66, 22) als das γένος ἐκλεκτόν, βασιλεῖον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαός εἰς περιποίησιν bezeichnet.

Freilich hat noch neuerdings Weiss in seiner biblischen Theologie des neuen Testaments die Ansicht wieder vorgebracht, daß hier in der That nur die Gläubigen aus dem Volke Israel gemeint seien. Ja, er glaubt sogar, wider alle Schriftanalogie, den Zusatz in v. 9: daß Gott dieses sein Volk berufen hat von der Finsterniß zu seinem wunderbaren Licht, auf das alttestamentliche Israel beziehen zu dürfen, während doch das letztere keineswegs in offenbarungloser Finsterniß dahinlebte (cf. Jes. 60, 3 ff.). Auch läßt sich der Zusatz: die ihr nicht ein Volk waret, nun aber Gottes Volk seid, ebensowenig

wie Röm. 9, 25 ausschließlich auf Israel, sondern nur auf die gläubig gewordene Gemeinde aus den Heiden deuten. Zwar bezeichnet Petrus (1 Petr. 1, 1) seine Leser als ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς. Allein so konnte er alle zerstreuten Fremdlinge hin und her bezeichnen, ohne an die Judentiaspora zu denken, weil er die Christen als Pilgrime in dieser Welt denkt. Wissen wir doch, daß der zweite Brief Petri an dieselben Gemeinden in Kleinasien gerichtet ist (2 Petr. 3, 1) und daß er sie dort bezeichnet als diejenigen, die mit ihm denselben köstlichen Glauben erlangt haben, d. h. aus den Heiden zu der gläubigen Gemeinde aus Israel hinzugegetreten sind. Auch kennzeichnet er 1 Petr. 3, 6 die weiblichen Leser als solche, die da Töchter der Sarah geworden sind (ἧς ἐγενήθητε τέκνα), was nur im geistlichen Sinne verstanden werden kann und auf die leiblichen Nachkommen Sarah's nicht paßt. Endlich aber spricht er an verschiedenen Stellen (1 Petr. 1, 14; 2, 25; 4, 3) von den früheren in Unwissenheit begangenen Lüsten, von dem heidnischen Willen und den ruchlosen Abgötterei (ἀθεμεῖτοι εἰδωλολατρίαι) der Leser. Es wird also die Behauptung nicht beanstandet werden können, daß Petrus diejenigen, die er als προσερχόμενοι zu dem lebendigen Eckstein bezeichnet, die gläubige Christengemeinde, auch aus den Heiden gesammelt, das auserwählte Geschlecht, das heilige Volk des Eigenthums zu nennen, uns das volle Recht giebt.

Dasselbe ist aber bei Jacobus der Fall, welcher doch recht eigentlich als Haupt und Vertreter der jerusaleimisch-judenchristlichen Muttergemeinde bezeichnet werden darf. Sein Auftreten auf dem Apostelconcil (Act. 15, 14 ff.) giebt uns die geschichtliche Grundlage für das Verständniß der Ueberschrift seines Briefes, in welcher er die Christengemeinde an die er sich wendet, mit dem Namen: αἱ δώδεκα φυλαὶ αἱ ἐν τῇ διασπορᾷ, kennzeichnet. Auf dem Apostelconcil hat er hervorgehoben, wie es, nach dem Bericht des Petrus, Gott gefallen habe anzunehmen ἐξ ἐθνῶν λαὸν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ d. h. ein Volk, das von nun ab seinen Namen zu tragen vollberechtigt ist, so daß diese bisherige Prerogative Israels, Gottes Volk κατ' ἐξοχὴν

zu sein, von nun ab aufhören muß. Ja, er beruft sich dafür auf die Symphonie d. h. auf die Zusammenstimmung der prophetischen Weissagungsworte und citirt speciell Amos 9, 11 ff., wo gesagt wird, daß in der Zeit, da Gott die zerfallene Hütte Davids bauen wolle, die Uebrigen unter den Menschen (οἱ καταλοιποὶ τῶν ἀνθρώπων) und alle Heiden nach ihm fragen sollen, so daß sie „nach seinem Namen genannt werden,“ oder — nach anderer Auslegung — so daß in Bezug auf sie sein Name angerufen worden ist, d. h. doch jedenfalls, daß sie Gottes, Jehova's Bundesvolk genannt werden dürfen und sollen. Demgemäß spricht auch der Verf. des Jacobusbriefes (27) davon, daß jene ungläubigen oder vornehmen Reichen, die aus Israel stammend, sich über das arme Volk der Christen, welche aber als *πλοῦσιοι ἐν πίστει* die eigentlichen *κληρονόμοι τῆς βασιλείας* sind, erheben, daß diese Reichen verlästern den guten Namen, davon ihr genannt seid, d. h. sich dagegen sträuben, anzuerkennen, daß die Christengemeinde als das wahre Israel Gottes, Jehova's heiliges Volk ist. Mit aus diesem Grunde wählt der Apostel in seiner Anrede jenen allerdings auffallenden für die stolzen Abrahamiden und Pharisäer demüthigenden Ausdruck der *δώδεκα φυλαί* für die Christengemeinde in der Bestreuung. Daß er nicht an die Juden, sondern ausschließlich an Christen sich wendet, zeigt uns bereits ein flüchtiger Blick in den Brief. Denn die *πίστις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Jac. 2, 1; 1, 3; 2, 5. 14 ff. u.) wird überall vorausgesetzt und die Gemeinde der *δώδεκα φυλαί* bezeichnet Jacobus als eine *συναγωγή* (2, 2) von solchen, welche Gott der Herr durch das Wort der Wahrheit gezeugt hat gleichsam Erstlinge zu sein seiner Schöpfung. Mag nun Jacobus dabei immerhin an Judenchristen geschrieben und gedacht haben; daß er diese mit dem Namen des Zwölfstämmeereichs belegt, ist im höchsten Grade charakteristisch und für unsere Frage bedeutsam. Denn erstens stellt er die Gläubigen aus Israel als das wahre Zwölfstämmevolk hin, also offenbar mit Ausschluß des ungläubigen Nestes der Nation; sodann aber scheut er sich nicht, obwohl die 10 Stämme verloren sind, das wahre Volk Israel in der Ge-

stalt der gläubigen Christengemeinde mit jenem Gesamtnamen zu bezeichnen, der dem Saamen Abrahams vor Gottes Augen mit vollem Recht eignet, obwohl — nach Pauli Ausdruck — *τινες τῶν κλάδων* abgehauen sind, ja faktisch die große Mehrheit draußen steht. Wir werden hier erinnert an jenes Wort des Herrn (Matth. 19, 28), nach welchem bei der schließlichen *παλιγγενεσία* die, nicht ohne Grund zu einer Zwölfzahl gesammelten Apostel die zwölf Stämme Israels richten, d. h. an der Spitze des wahren Gottesvolkes stehend gedacht werden sollen; oder an die zwölf Namen auf den Thoren des neuen Jerusalem in der Apokalypse, „welche sind die zwölf Geschlechter der Kinder Israel,“ oder „die 12mal 12 Tausend aus allen 12 Geschlechtern Israels,“ welche der Seher (ApoK. 7, 4 ff.; 14, 1 ff.) auf dem Berge Zion mit jener großen Schaar aus allen Heiden und Völkern und Sprachen im Geiste schaut als das vollendete Gottesvolk. Hier können nach dem Vorgange des Jacobus und Petrus nicht die wirklichen zwölf Stämme des physischen Volkthums Israels gemeint sein, sondern wie die wiederholte symbolisch bedeutsame gleiche Zahl schon andeutet, die Gesamtheit, das *πλήρωμα* der zur vollendeten *βασιλεία* hinausgeretteten Glieder der Gottesgemeinde, in welcher immerhin, wie wir sehen werden, auch das Volk Israel seine unterschiedliche und erkennbare Stellung gemäß seinem sonderlichen Beruf einnehmen wird. Jedenfalls ergibt sich aus jenem Ausdruck des Jacobus sonnenklar, daß nicht die Juden als solche, sondern die an Christum gläubige Gemeinde als das zwölfgliedrige Gottesvolk bezeichnet sein will.

Das tritt nun schließlich in dem Paulinischen Lehrganzen uns in vollster Klarheit und reicher Motivierung entgegen. Wir sehen hier von Röm. 4 und Gal. 3, den gewöhnlich citirten Hauptstellen, noch ab. Wir brauchen dieselben kaum für unsere Darlegung. Schon der Geist des Paulinismus widerspricht durch und durch dem Gedanken, als könnte je nach der Erfüllungsgeschichte in Jesu Christo das Reich Gottes wiederum die Gestalt des Volkthums Israels annehmen. Es hieße das nichts anderes, als aus dem neuen ins alte Testament zu-

rückfallen und die Vollendung als particularistische Repristinatio des Alten sich denken.

Wenn irgend einer der Apostel, so weiß Paulus den großen Vorzug, den Israel vor allen andern Völkern, als Volk des heilsgeschichtlichen Berufs gehabt hat, zu würdigen. Er ist es, welcher das *Ἰουδαίω πρώτων* wiederholt hervorhebt (Röm. 1, 16; Act. 13, 46 u.). Er versenkt sich bereits bei seinen Reden, welche die Apostelgeschichte berichtet, in die tiefe Bedeutung der Thatsache, daß der Gott dieses Volkes (Act. 13, 17) aus dem Samen Davids gemäß der Verheißung Jesum hat geboren werden lassen (Act. 13, und 23 f.; Röm. 1, 3; 9, 5). Er ringt für die „Hoffnung Israels“ (Act. 26, 6. 17 ff.) und will von nichts Anderem reden, als von dem, was auch die Propheten und Moses in Betreff der Zukunft Israels gesagt (Act. 26, 22; 24, 14; 28, 20. 23). Er verkennt nicht den Nutzen der Beschneidung, sofern dem beschnittenen Volke der Wahl die *λόγια τοῦ θεοῦ* (Röm. 3, 1 f.) anvertraut sind. Es glüht sein Herz für seine *συγγενεῖς κατὰ σάρκα*, für die Israeliten, denen die *οἰκονομία*, die *διαθήκαι*, die *νομοθεσία*, die *ἐπαγγελία* geschenkt seien (Röm. 9, 3 f.). Aber, — seitdem Christus gekommen ist und durch sein Blut Frieden gemacht hat, ist jegliche Scheidewand, jeglicher Heilsunterschied, jeglicher Particularismus in Betreff Israels und der Heidenwelt gefallen. Der Epheserbrief und namentlich die Stelle Eph. 2, 11—19 scheint mir in dieser Hinsicht grundlegend zu sein. Nachdem der Apostel hervorgehoben — es ist das der Grundgedanke des ganzen Briefes —, daß Gott auf Grund seines ewigen Rathschlusses zur Veranstaltung (*οἰκονομία*) der Fülle der Zeiten Alles in Christo unter Ein Haupt zusammengefaßt habe (Eph. 1, 10 f.) und ihn gesetzt zum Haupt über Alles der Gemeinde (*ἐκκλησία*) welche da ist sein Leib, die Fülle, d. h. die Erfüllung des, der Alles in Allem erfüllt, (Eph. 1, 22 f.), hebt er im 2. Cap. hervor, wie Gott aus Gnaden alle *τέκνα φύσει ὀργῆς* in Christo zu einer *πολιτεία* versammelt habe, auch die welche ursprünglich der *πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ* (2, 11) fremd waren. Wenn es heißt (2, 14) daß Christus durch sein Blut ge-

macht habe τὰ ἀμώβτερα ἐν, daß er durch sein Fleisch wegnahm die Feindschaft und Frieden gebracht, so ist im letzten Grunde allerdings die Aufhebung der Feindschaft mit Gott, d. i. die Weltversöhnung gemeint. Sie erscheint aber empirisch und concret darin, daß er die Zwischenwand des Zaunes (μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ) zwischen Israel und der Heidenwelt wegnahm, auf daß er die zwei (τοὺς δύο) in ihm selbst schüfe zu Einem neuen Menschen, also daß die Heiden für alle Zeit nicht mehr παροικοὶ, sondern συμπολίται τῶν ἀγίων (v. 19) geworden seien. Deshalb sind sie, als Gemeinde und Volk des Herrn, nunmehr der ναὸς ἁγίου, ein κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι (2, 21) und erscheinen als συγκληρονόμοι καὶ σώσωμα (3, 6 ff.) in der Einheit des Leibes, der — vom neuen Geiste durchdrungen — wachsen soll zur Vollendung, zum Mannesalter Christi (4, 16). Die alttestamentlichen Bilder der Gottesgemeinde und des Gottesvolkes werden also von Paulus durchgehend auf die aus den Gläubigen aller Völker gesammelte Kirche des Herrn bezogen.

Es bietet sich uns hier die rechte Erklärung dar für das μυστήριον ἐν τοῖς ἔθνεσι, ὅς ἐστιν Χριστός ἐν ὑμῖν (Col. 1, 27). Sie sind, als Volk des Herrn beschnitten mit der Beschneidung Christi, welche ist die Taufe (Col. 2, 11); er hat sie gereinigt und geheiligt im Wasserbad mittelst Wortes (Eph. 5, 26); er hat sich selbst gereinigt ein λαὸς περιούσιος, ein Eigenthumsvolk, das eifrig wäre zu guten Werken (Tit. 2, 14). Mit den Worten Lev. 26, 11 ff. redet er die heidenchristliche Corinthergemeinde an, indem er sie als den Tempel des lebendigen Gottes bezeichnet und an ihnen das Wort Jehova's erfüllt sieht: ich will unter ihnen wohnen und wandeln und werde sein ihr Gott und sie werden sein mein Volk (עֲבַדְתֶּם אֱלֹהֵי יְהוָה וְיָשַׁב יְהוָה בְּיַרְדֵּן אֶתְכֶם וְיָשַׁב יְהוָה בְּיַרְדֵּן אֶתְכֶם וְיָשַׁב יְהוָה בְּיַרְדֵּן אֶתְכֶם) 2 Cor. 6, 16 of. 1 Cor. 3, 16; 12, 27). Ja, im Philipperbrief versteigt er sich sogar zu dem Ausdruck, daß die auch in dieser Stadt vorzugsweise heidenchristliche Gemeinde die wahre περιτομή sei, sofern sie im Geiste Gott dienen und nicht auf das Fleisch ihr Vertrauen setzen, wie Israel thue. Er bezeichnet die Anhänger der Beschneidung am Fleisch, also die Gesamtheit der Israeliten, die dem Reiche

Christi widerstreben, sogar als die *κατατομή*, als die „Zerschneidung,“ aus welcher die „Hunde“ und „bösen Arbeiter“ hervorgingen, die die Gemeinden irre zu leiten suchten (Phil. 3, 3 ff.). Diesen wichtigen Passus aber schließt er mit dem durchschlagenden Wort: „So ein anderer sich dünken läßt, er möge sich des Fleisches rühmen, ich vielmehr, der ich am achten Tage beschnitten bin, einer aus dem Volk Israel, des Geschlechtes Benjamin, ein Ebräer aus den Ebräern und nach dem Gesetz ein Pharisäer“ (vgl. Phil. 3, 5 f. mit 2 Cor. 11, 18 ff., Röm. 11, 1 f.). Aber Alles dieses schlägt er nicht bloß um Christi willen in die Schanze, sondern achtet es für *σώζαλα* gegenüber der Gerechtigkeit, die von Gott dem Glauben zugerechnet wird. Wer wollte demnach es bezweifeln, daß ihm die einheitliche Gemeinde der Gläubigen nicht bloß das wahre Israel, sondern dieses auch in direktem und exklusivem Gegensatz gegen das Israel *κατὰ σάρκα* (1 Cor. 10, 18) sei?

Wenn nun schon nach dem Bisherigen in überwältigender Weise das einheitliche neutestamentliche Zeugniß sich dafür ausspricht, daß die Kirche Christi als Gemeinde der Gläubigen, in welcher Gottes Wort und sein Sakrament verwaltet werden, das einige Volk Gottes sei, so erscheinen schließlich noch der Galater-, Römer- und Ebräerbrief neben dieser Wolke von Zeugen zermalmend für alle die, welche das außerhalb der Kirche stehende Israel noch jetzt für das Volk des heilsgeschichtlichen Berufes halten oder gar die *βασιλεία θεοῦ* einst wieder auf Israels Nationalität wollen beschränkt sein lassen.

Wir brauchen uns dafür keineswegs bloß auf den triumphirenden Schluß des Galaterbriefes zu berufen, in welchem es freilich deutlich genug heißt: In Christo gilt weder Beschneidung, noch Vorhaut etwas, sondern eine neue Creatur und wie viele nach dieser Regel einhergehen, über die sei Friede und Barmherzigkeit als über den „Israel Gottes!“ Nein, der ganze Zusammenhang des Galaterbriefes weist darauf hin, daß hier kein Jude noch Grieche sei, sondern allzumal Einer in Christo Jesu. „Seid ihr aber Christi, so seid ihr ja Abrahams Saame und nach der Verheißung Erben“ (Gal. 3,

28 f.). Die Entwicklung dieses letzten Gedankens, die mit Gal. 3, 1 ff. beginnt, richtet sich geradezu polemisch gegen diejenigen Irlehrer, die in der Beschneidung, dem bundesmäßigen Kennzeichen Israels, die Grenze und Bedingung der Zugehörigkeit zum wahren Volk Gottes sehen. Diesen gegenüber hebt Paulus es hervor, daß *οἱ ἐκ πίστεως οὗτοί εἰσιν υἱοὶ Ἀβραάμ*, während die, welche wie das abtrünnige Israel, mit Gesetzeswerken umgehen, unter dem Fluch (also Loammi) sind. Ihre Einheit haben diese wahren Abrahamiden in dem Christus, der als *σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ* das zur geistlich wahren Einheit zusammenschließt, was von dem Einen Abraham als dem Vater der Gläubigen seinen Ausgangspunkt genommen. Daraus folgt allerdings nicht, wie Volk richtig bemerkt (S. 24), daß „die christliche Kirche im Gegensatz zum Volke Israel Abrahams Geschlecht geworden,“ sofern man nämlich unter Israel die alttestamentliche Gottesgemeinde versteht. Denn mit diesem wahren Israel ist ja eben die gläubige Heidenchristengemeinde zur Einheit in Christo verwachsen. Wohl folgt aber daraus, daß die christliche Kirche im Gegensatz zum gegenwärtigen als Nation draußen stehenden Israel Abrahams Geschlecht geworden, mit andern Worten: daß durch sie nicht sowohl „der heilsgeschichtliche Beruf Israels ausgeschlossen,“ als vielmehr in ihr durch Christum und sein Evangelium erfüllt sei, weshalb wir das gegenwärtige Volk Israel weder Volk Gottes mehr nennen, noch auch den heilsgeschichtlichen Beruf ihm annoch vindiciren dürfen. Das ergibt sich unzweideutig aus jener Parallele, welche Paulus in demselben Briefe Cap. 4, 21—31 in Betreff der zweien Söhne Abrahams, von denen der Eine von der Magd und der Andere von der Freien stammt, midraschartig durchführt. Wir wollen keineswegs das Einzelne in dieser schwierigen Parallele pressen. Aber der Grundgedanke geht doch klar aus der Argumentation des Apostels hervor, daß Paulus mit dem „Wir aber, lieben Brüder, sind Isaael nach *ἐπαγγελίας τέκνα*“ (v. 28) nicht bloß die Heidenchristen, an die er schreibt, meint, sondern daß er in dem gleich darauf folgenden Verse unter denen, die „nach dem Fleisch geboren“ wie einst

zu Abrahams Zeit, also auch jetzt die „nach dem Geist Geborenen“ verfolgen und die als solche herausgestoßen werden sollen aus dem Erbschaftsrecht, die damalige und gegenwärtige Judenthümlichkeit versteht, denen er also den Ehrentitel: Gottes Volk und der Verheißung Kinder zu sein, — direkt und unzweideutig abspricht, während, — wie wir gesehen — auf die an Christum Gläubigen nicht bloß das Erbe, sondern auch der Name des Ισραήλ θεοῦ übergeht.

Von centraler Wichtigkeit ist nun für unsere Frage vor Allem der Römerbrief, und zwar nicht bloß Röm. 11, auf welches Capitel Volk leider allein eingeht, sondern der Gesamtzusammenhang desselben. Schon in der Angabe des Thema erregt das Ἰουδαίῳ πρῶτον unsere Aufmerksamkeit. Daß damit kein ewiger oder die Seligkeit betreffender, sondern nur ein Vorzug heilsgeschichtlicher Berufungsordnung gemeint sein kann, ist wohl allgemein von den Exegeten zugestanden. Denn wie Paulus ihnen in Betreff des Evangeliums ein πρῶτον zugesteht, so auch trifft sie nach seiner Darstellung (vgl. Röm. 2, 9) der Gesetzesfluch πρῶτον, so daß wie die Heiden vor ihrem Gewissen, so die Juden vor ihrem Offenbarungsgeheiß Gott gegenüber verdammt sind, da vor Gott keinerlei προσωπολήψια (2, 11) gilt. Um der Juden willen, welche die μόρφωσις τῆς γνώσεως haben, aber das sie erleuchtende Gesetz nicht halten, wird ja nach Pauli Darstellung (2, 17) der Name Gottes gelästert unter den Heiden. „Hältst du aber das Gesetz nicht,“ — so ruft er den auf ihr Volksthum stolzen Israeliten zu (2, 25), — „so ist deine Beschneidung Vorhaut geworden“ (d. h. doch so viel als: hörst du auf Mitglied des Volkes Gottes zu sein); und umgekehrt: „die das Gesetz haltende Vorhaut wird als Beschneidung gerechnet (d. h. gehört zum wahren Volk Gottes) und wird dich, mit deinem Buchstaben der Beschneidung richten.“ Auf die περτομῆ καρδίας, ἐν πνεύματι οὐ γράμματι komme Alles an, wenn es sich um Anerkennung des Gottesvolkes nicht vor menschlichem, sondern vor göttlichem Forum handle. Zwar hat die Beschneidung den Vorzug (τὸ περισσόν τοῦ Ἰουδαίου), daß ihm die λόγια τοῦ θεοῦ anvertraut sind, so daß auch du dich den Unglauben

der $\tau\omega\varsigma$, die das verstockte Israel bilden, die göttliche Bünde treue in der Erfüllung der Verheißung nicht aufgehoben werden kann (3, 1—8). Aber daraus folgt für die Juden kein $\pi\rho\acute{o}\epsilon\chi\sigma\theta\alpha\iota$, d. h. keine Prärogative in Betreff der Heilsordnung oder der Heilsaneignung. Vielmehr folgt aus allem bisher Dargelegten, daß beide, Juden und Griechen alle unter der Sünde sind (3, 9), also auch nicht durch $\acute{\epsilon}\rho\gamma\alpha \nu\acute{o}\mu\omicron\upsilon\varsigma$, sondern nur durch den Glauben an die Gnade Gottes in Christo Gottes Volk sein können. Denn nachdem der Apostel gezeigt, wie in Christo das $\lambda\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ zur Beschaffung der wahren, im Glauben ergriffenen Gerechtigkeit verwirklicht, also aller Werkrühm und Fleischeshühn zerstört sei (3, 25—28), fährt er fort: „Ist Gott bloß der Juden Gott? Ister nicht auch der Heiden Gott? Ja freilich, auch der Heiden, sintemal er ist einiger Gott, der da rechtfertigt die Beschneidung aus dem Glauben und die Vorhaut durch den Glauben“ (3, 29 f.). Damit ist also für den neutestamentlichen Guadenbund jede spezifische Unterscheidung zwischen Israel und der Heidenkirche in Betreff des Heilsvollzuges und der Heilsaneignung aufgehoben, null und nichtig.

Das wird sodann noch an Abraham, als dem Vater aller Gläubigen, in dem von uns schon berührten 4. Capitel nachgewiesen. Wenn Paulus hier (bes. v. 13) von einem $\sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha \tau\omega\upsilon \text{ 'A}\beta\rho\acute{\alpha}\mu$ im Zusammenhange mit der $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{o}\nu\eta \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ redet, so versteht er darunter allerdings ein geistliches Israel gegenüber der bloß leiblichen Nachkommenschaft Abrahams (vgl. v. 11), nicht aber, wie Wolf mit Hoffmann in mißverständlichem Ausdruck behauptet, das „einheitliche Geschlecht, das mit Abraham beginnt und mit Christo, dem Sohne Abrahams sich vollendet“ (S. 24). Denn in dem Ausdruck „einheitliches Geschlecht“ liegt eben jene Zweideutigkeit verborgen, die wir um allen Preis auf Grund „biblischer Lehrentwicklung“ vermeiden müssen, wenn wir die Idee des Volkes Gottes und des Saamen Abrahams richtig fassen wollen. Ausgeschlossen von diesem „Geschlecht“ in theoretisch heilsgeschichtlichem Sinne erscheinen aber alle diejenigen, die nicht wandeln in den Fußstapfen des Glaubens Abrahams, sondern fleischlich von ihm stammend, sich ihrer Gerechtigkeit, die aus Gesetz und Beschneidung kom-

men soll, in gränzenloser Verblendung rühmen. Das zeigen die Capitel Röm. 9—11 aufs Klarste.

Ich bin keineswegs gewillt zu leugnen, daß Paulus den Abschnitt Röm. 9—11 in der Absicht seiner bisherigen, sachlich vollkommen abgeschlossenen Lehrentwicklung (Cap. 1, 16—19, 39) anschließt, um den scheinbaren Widerspruch auszugleichen, der zwischen dem Ἰουδαίω πρῶτον und dem faktischen Erfolg der evangelischen Predigt, resp. der augenscheinlichen Opposition Israels als geschlossener Nation gegen das Wort vom Kreuz vorlag. Wie reimt sich der unverkennbare, alttestamentlich verbürgte Vorzug des auserwählten Bundesvolkes mit der scheinbaren gegenwärtigen Ausschließung desselben von der βασιλεία? — Allein diese Zweifelsfrage ist der Apostel weit entfernt etwa so zu beantworten, daß er das als Nation draußen stehende Israel immer noch das Volk Gottes nennt oder ihm wie frühe den heilsgeschichtlichen Beruf vindicirt. Vielmehr ist gerade das Gegenteil der Fall, wie wir gleich aus dem Beginn des 9. Capitels, welches Volk leider unberücksichtigt gelassen hat, ersehen können.

Gottes Wort (an Israel) ist nicht zu Boden gefallen. Οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραὴλ, οὐδ' ἔτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραάμ, πάντες τέκνα, ἀλλ' „ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται σοι σπέρμα,“ τουτέστιν, οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκός ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογί εἶναι εἰς σπέρμα. Das ist das Eine feste Bollwerk in der Burg paulinischer Argumentation gegen alle Judaisten, welche das Geschlecht Abrahams mit dem Volke der Kinder Gottes identificiren. In dem angeführten Wort ist ebensowohl der tief organische Gesichtspunkt gewahrt, von welchem aus Paulus das Volk Gottes, das wahre Israel als gegliederte Einheit angesehen wissen will, wie auch der geistliche Charakter der Beurtheilung aufrecht erhalten, nach welchem nicht die numerische Gesamtzahl der Nachkommen, sondern die im Glauben Kinder der Verheißung sind, und als „Saame,“ d. h. als das Volk göttlicher Wahl bezeichnet werden. Das rechtfertigt eben der Apostel in der Cap. 9 und 10 folgenden Argumentation, wo er nachweist, daß Gott jene numerisch große Zahl

der selbstgerechten israelitischen Nation verstoßt, und um ihres Unglaubens willen verworfen habe, hingegen nach dem Worte des Hosea (1, 10; 2, 1) das Nicht-Volk der Heiden zu seinem Volk und zu Kindern des lebendigen Gottes erkoren habe, so daß nunmehr kein „Unterschied ist zwischen Juden und Griechen, sondern aller zumal Ein Herr, reich über alle, die ihn anrufen (10, 12), also auch Ein Volk Gottes, in welchem das Evangelium gepredigt und geglaubt wird, während Israel faktisch „ihm nicht sagen läßt und widerspricht“ (10, 21).

Wie der Apostel aber bereits im Vorübergehen mit Hinweis auf Jes. 10, 22 die Rettung des Restes, des καταλειμμα aus Israel, Cap. 9, 27 hervorgehoben hat, so fügt er nun Cap. 11, 1 ff. diesen Gedanken als das zweite Bollwerk an die Burg seiner Beweisführung gegen alle Judaisirenden der Vor- und Jetztzeit. Hat denn Gott sein Volk, das er zuvor versehen hat, verstoßen? — Nimmermehr! — Dieses Nimmermehr erweist aber Paulus — was ich meinem Gegner gegenüber doppelt unterstreichen möchte — nicht durch den Hinweis darauf, daß Israel „Volk des heilsgeschichtlichen Berufs“ noch jetzt, d. h. in dem Augenblick geblieben sei, wo „das Reich Gottes von ihm auf die Völkermwelt überging“ (Vgl. Volk S. 25). Davon steht in Röm. 11 keine Sylbe, sondern gerade das Gegenteil. Wenn es heißt, Gott habe „sein Volk“ nicht verstoßen, so darf schlechterdings im Sinne von Röm. 11 nicht die jetzige, dem Evangelium feindliche Masse der Nation der Juden sammt ihren ungläubigen Repräsentanten darunter verstanden werden. Diese hat Gott allerdings verstoßen; ob auf immer, werden wir später sehen. Aber sein alttestamentliches Bundesvolk — und das allein kann, wie der Zusammenhang zeigt, hier unter λαός αὐτοῦ verstanden werden, hat er nicht verstoßen. Denn Paulus selbst, der Israeliter aus dem Saamen Abrahams, aus dem Geschlechte Benjamins, ist als der berufene Heidenapostel, ein faktischer Gegenbeweis. Auch hat Gott ja den geistlichen Kern seines Volks, welchen Paulus in den 7000 Tausend zur Zeit Elias vorgebildet sieht, als λείμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος zum wesentlich heiligen Stamme des neutestamentlichen Bundesvolkes ge-

macht. Die demselben eingepfropften Heiden werden ja mit von der heiligen Wurzel getragen und sind, vom Saft des guten Delbaums durchdrungen, zur Einheit des Gottesvolkes mit aufgenommen. Was liegt denn, im Hinblick auf dieses grandiose und bedeutsame Resultat göttlicher Gnadenführung, daran, daß τινὲς τῶν κλαδάων — damit bezeichnet er die geistlich unorganische Masse des verstockten Israel, in Folge wohlverdienten göttlichen Gerichts abgebrochen sind?

Dürfen nun, im Lichte unseres Briefes, diese κλάδοι, diese τινὲς, wie sie trotz ihrer Menge in Ansehung des verloren gegangenen inneren Haltes schon Röm. 3, 2 genannt wurden, als das Volk Gottes oder als Volk des heilsgeschichtlichen Berufs auf Grund von Röm. 11 bezeichnet werden? Nimmermehr! Sie könnten erst dann wieder zum Volke Gottes hinzugerechnet oder mit diesem herrlichen Namen mitgenannt werden, wenn sie bei etwaiger Bekehrung dem guten Delbaum wieder eingepfropft würden, d. h. sich an das begnadigte Gottesvolk anschließen, demselben eingegliedert würden nach überwundenem Unglauben. Daß dafür eine begründete Aussicht auf Grund göttlicher Verheißung vorhanden, werden wir später sehen, wenn wir auf die Zukunft des Volkes Gottes zu sprechen kommen werden. Aber Gottes Volk sind sie nicht mehr; dieser Ehrentitel gebührt nach Paulus lediglich der aus dem wurzelhaften Kern Israels und den gläubig gewordenen Heiden versammelten Gemeinde oder Kirche Jesu Christi.

Dieses Resultat unserer neutestamentlichen Untersuchung über das gegenwärtige Volk Gottes, seiner Idee und seiner Wirklichkeit nach, wird nun allseitig bestätigt durch den in dieser Hinsicht besonders wichtigen, ächt paulinisch gefärbten Ebräerbrief, der uns den besten Uebergang zur Betrachtung der alttestamentlichen Aussagen über das Volk Gottes in seiner vorchristlichen Vergangenheit bieten kann. Wie Paulus Col. 2, 17 gegenüber judaisirenden Irrlehrern den Gedanken betont, daß der alttestamentliche Bund die σὰν τῶν μελλόντων in sich schließt, τὸ δὲ σῶμα Χριστοῦ, so wird dieses Verhältnis vom A. und N. Bunde, von levitischem Opferdienst und

Hohepriesterthum zum wahren und ewigen Opfer und Hohepriesterthum Christi im Ebräerbrief durchgeführt. Daher geht im Zusammenhange mit dem Begriff der *διαθήκη* (Ebr. 7, 22; 8, 6, 8 ff. 9, 15. 20; 12, 24; 13, 20) der des Volkes Gottes (2, 17; 4, 9; 7, 5; 11, 27) durch den ganzen Ebräerbrief hindurch. Dem neutestamentlich vollgültigen testamentarischen Opfer, sofern es die Erfüllung des alttestamentlich vorbildlichen Sühnopfers ist, entspricht die neutestamentliche Gemeinde, sofern sie die wahre Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung über Gottes Volk ist; Jer. 31, 33; Ez. 36, 26 wird Ebr. 8, 7—13 ausdrücklich als in der neutestamentlichen Bundes- und Volksgemeinschaft erfüllt angesehen. Darum auch Jesus, auf daß er heiligte durch sein eigenes Blut das Volk (mit den Act.), hat er gelitten außerhalb des Lagers (Ebr. 13, 12). Deshalb sollen wir zu ihm hinausgehen außerhalb des Lagers (d. h. aus der partikularistischen Umgränzung levitischen Priesterthums) und seine Schmach tragen. Die Verwerfung des israelitischen Volksthum und seine Ausstoßung aus dem Gottesreiche erscheint hier, wie im Munde Jesu, als Strafe dafür, daß dasselbe den Sohn und Erben des Gottesreiches hinausgestoßen und außerhalb des Lagers getödtet hat. Mit denen aber, die jetzt noch gegen den klar ausgesprochenen Gotteswillen das alttestamentliche Gottesreich im Gegensatz zu dem neuen Bunde aufrecht erhalten wollen, hat Christus garnichts zu schaffen; von ihnen hat er nur Schmach zu tragen; unter ihnen ist auch keiner mehr, der den Glauben der Frommen des N. B. hätte; sie gehören gar nicht zum Volke Gottes und zum Saamen Abrahams, von welchem der Ebräerbrief (2, 16) sagt, daß Christus durch seine Menschwerdung ihn angenommen. Sie sind vielmehr *ὑπεράνωτοι*, sind in das Lager der Feinde des Volkes Gottes, der Feinde Christi, in welchem die Aegypter waren (Ebr. 13, 13 mit 11, 26), übergegangen (Röm. 11, 28). Darum ist, wer Christum verläßt und in dies antichristliche Judenthum zurückfällt oder in ihm verharret, aus dem Volke Gottes ausgeschieden, von dem lebendigen Gotte abgefallen und dem ganz gleich, der in der vorchristlichen Zeit von Jehova

abfiel und den Göttern der Heiden diente 1).“ Mit Recht sagt Riehm, dem ich den obigen Ausspruch entnommen habe, in seinem Lehrbegriff des Hebräerbriefes: „Wer von der ἐντολή σαρκική, auf welcher das levitische Priesterthum beruhte, so reden kann wie der Verf. des Hebräerbriefes 7, 18 thut, der kann die fleischlich nationale Zugehörigkeit zum Volke Israel nicht für ein Erforderniß der Zugehörigkeit zum Volke Gottes halten.“ Im Gegentheil, die Namen ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ und σπέρμα Ἀβραάμ, obwohl sie an sich auch eine nationale Bedeutung haben, sind doch, wie im Hebräerbrief so auch im N. T. selbst, nicht nationale, sondern theokratische Bezeichnungen des Volkes Israel.

Wir haben somit schon den Uebergang zur Idee des Volkes Gottes im N. T. gemacht. Sahen wir doch bereits früher, daß die Argumentation bei Paulus, Petrus, Jacobus überall auf die alttestamentliche Vergangenheit des Volkes zurückgeht. Wie schon bei Abraham, dem Ahnherrn des Geschlechts, der universelle Gesichtspunkt ins Auge gefaßt wird, indem in seinem Saamen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen (Gen. 12, 3; 18, 18 u.), so geht durch die ganze Offenbarungsgeschichte der Grundgedanke hindurch, daß Israel nicht als Gottesvolk ein Naturproduct sei, d. h. eine privilegierte Nation vor allen anderen Völkern, sondern ein Product der Gnade d. h. ein Priesterkönigreich (2. Mos. 19, 5), das im Kindesverhältniß zu Jehova steht (2. Mos. 4, 22 f.; 5. Mos. 8, 5; 32, 6). „Nur auf den Glauben, sagt Dehler mit Recht 2), ist das Volk Gottes schon in seinem Ursprunge gestellt, auf den Glauben an den El-Schaddai.“ Hiernach ist der Charakter desselben von Anfang an ethisch bestimmt und supranaturalistisch geartet, wie schon in der Erwählung Jacob's vor Esau (Röm. 9, 11) zu Tage tritt. In dem Namen Israel, Gotteskämpfer (Gen. 32, 39; Hof. 12, 4) ist der geistliche Charakter des von Jacob ausgehenden Volkes ebenso bezeich-

1) Vgl. Riehm, der Lehrbegriff des Hebräerbriefes. 1859. I., S. 168.

2) Vgl. Dehler, Herzogs Realencycl. Art. „Volk Gottes“, XVII.,

net, als in dem natürlichen Wesen seines Stammvaters, des ränkevollen „Fersenhalters“ sein Naturcharakter vorgebildet ist, welcher gebrochen werden mußte. Denn Israel (wie Delitzsch richtig sagt, Gen. 3. Aufl. S. 490) siegt nicht, wie andere Völker; es steigt immer erst, nachdem die Selbstmacht seiner Hüfte verrenkt worden im Ringen mit Jehova. Daher heißt es auch bei der Bundstiftung am Sinai in bedingter Form: „Werdet ihr meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigenthum (סְנֵאֲנִי) sein vor allen Völkern. Und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein.“ Daher auch das Gesetz mit seinem Segen und Fluch sich zunächst nicht an die ephemere Volksgestalt oder an alle einzelnen Israeliten, sofern sie als Individuen von Abraham stammen und zu Jacob gehören, wendet, sondern an das Volk als an ein geistliches Collectivum, als an die ewig währende Heilsgemeinde des Herrn, welche bestehen bleibt und der Erfüllung der Zusagen Jehova's harren soll und darf, auch wenn alle empirischen Einzelindividuen in der Wüste verfallen. In diesem Sinne können wir verstehen, wie und warum Jesaja in Abrahams Nachkommenschaft ein „ewiges Volk“ (Jes. 44, 7) gegründet sein läßt, das in seiner eigenthümlichen Volksgestalt nicht das Product natürlicher Entwicklung, sondern ein Erzeugniß der schöpferischen Macht und Gnade Gottes ist (5. Mos. 32, 6). Von diesem Gesichtspunkte aus müssen wir das „Du sollst“ in den göttlichen Geboten als der durch alle Generationen fort währenden Gemeinde des Herrn geltend ansehen. In diesem Zusammenhange wird erst die Verheißung des gelobten Landes und des Langlebens in demselben verständlich, sofern die Bewahrung der Pietät im Gehorsam gegen das vierte Gebot als Bedingung für die Erfüllung derselben gilt. In diesem Sinne endlich, das Volk als theokratisches Ganze im geistlichen Sinne betrachtend, weissagte Jeremias (Jer. 29, 10 ff.), daß nach den 70 Jahren babylonischer Gefangenschaft Gott sein gnädiges Wort über sie erwecken und sie wieder an diesen Ort bringen werde, d. h. nicht alle einzelnen Israeliten, die ja bis dahin alle gestorben waren, sondern die Gemeinde des Herrn, welche Daniel „das Volk der Heiligen des

Höchsten“ nennt (Dan. 7, 27). Freilich ist dieser geistliche Charakter des alttestamentlichen Gottesvolkes nicht so aufzufassen, als stünde derselbe unabhängig neben dem Volksthum oder in „mechanischer Ablösung von dem Naturgrunde“ Israels da. Vielmehr soll sich in dem von Abraham stammenden Volke durch Geburt und Beschneidung ein Gemeinwesen bilden, dessen objektiver Heiligkeitsstand durch das Gesetz und die Bundestreue Gottes garantiert ist (5. Mos. 7, 6 ff.; Amos 3, 2 zc.). Daher ist den alttestamentlichen Propheten das empirische Israel auch der Leib des Reiches Gottes auf Erden, wie Volk richtig betont, und nicht bloß ein Typus, ein Bild des Gottesreiches. Aber gebunden ist die göttliche Gnade nicht an den fleischlichen Zusammenhang, sofern nicht bloß jeder Heide durch gläubigen Anschluß und durch die Beschneidung zum Gottesvolk hinzugehan werden konnte, sondern dieses Volk selbst im Fall der Abtrünnigkeit Gottes Volk zu sein aufhörte oder aber das wesentliche Gottesvolk sich bloß auf den Kern des geistlichen Israel beschränken konnte. Das sehen wir an den schon hervorgehobenen 7000 zu Elias Zeiten, welche damals aber das wahre Gottesvolk bildeten; das tritt in dem Sear Jaschub des Propheten Jesaja uns entgegen (Jes. 7, 3); das sehen wir auch an der alttestamentlichen Bezeichnung des Loammi, welches Hosea (2, 1) auf das abtrünnige Volk bezieht, so daß er hiermit dieses den Heiden gleich stellt.

Wir müssen uns also auf's Entschiedenste davor bewahren, nicht bloß mit einem Nennan und Lassen, sondern auch mit einem Baumgarten, und Brau Israel als natürlich zum Gottesvolk wegen seiner religiösen Genialität prädestiniert anzusehen. Es bedurfte vielmehr der mühsamsten geistlichen Pädagogie, um dieses Volk, dessen Nacken der Prophet „eine Sehne von Eisen“ nennt und dem er „eine Stirn von Erz“ zuschreibt (Jes. 48, 8), zu dem gottgewollten Ziele zu leiten. Es hat Jehova „Arbeit gemacht und Mühe in seinen Sünden und Verschuldungen“ (Jes. 43, 21. 24). Der Ernst solcher Erziehung, sagt Dehler, wird durch das vage Gerede von der religiösen Genialität dieses Volkes gebrochen. Jehova ist Vater dieses Volkes und

Israel sein Sohn in rein ethischem Sinne (Deut. 32, 6; Jes. 43, 1. 15; 45, 11; Hof. 11, 1), weil Jehova es „gebildet hat“ (Deut. 8, 17 ff.; 9, 41). Die bloß äußere natürliche und die geistlich innere, wahre Zugehörigkeit wird bereits im A. T. (Ps. 24, 6; 73, 15; Hof. 1, 10) unterschieden. Darum müssen wir auch die alttestamentlichen Namen: heiliges Volk, priesterliches Königreich, Volk des Eigenthums als zukunftreiche Benennungen ansehen, in welchen die Heilsgemeinde des Herrn vorgebildet erscheint. Da deshalb haben wir ein volles Recht, die alttestamentlichen Heilsweissagungen in Betreff Israels als des Volkes Gottes, wie es der Herr selbst und alle Apostel thun, auf die gegenwärtige Heilsgemeinde im vollen Sinne und ohne willkürliche Umdeutung anzuwenden.

Und dennoch ruht, das dürfen wir nicht verkennen, in der ganzen alttestamentlichen Diktion, sofern sie als prophetisches Wort auf die Zukunft und Vollendung Israels hinweist, ein eigenthümliches Moment, das wir nicht ohne exegetische Willkür als in der gegenwärtigen Heilsgemeinde bereits erfüllt ansehen dürfen. Nur kommt sehr viel darauf an, dieses Zukunftsmoment in dem endlichen Bestande Israels als Volkes Gottes nicht im Widerspruch mit der von uns gewonnenen alt- und nentestamentlichen Gesamt-Erkenntniß zu vertwerthen.

Kein unbefangener Leser des prophetischen Schriftwortes wird es leugnen können, daß in demselben auch dem empirischen Volke Israel als solchem eine herrliche Zukunft in Aussicht gestellt ist, welche mit seiner gegenwärtigen Verwerfung scharf contrastirt. Es wird demselben nicht bloß geistliche Sammlung unter seinem Könige und Erzhirten, dem verheißenen Davididen verbürgt, sondern auch eine reale Wiederherstellung in sein Land, eine leibliche Bewahrung unter allen Völkern, wie wir sie gegenwärtig handgreiflich vor Augen sehen, und eine schließliche Sammlung aus allen Völkern, wie wir derselben noch entgegensehen, klar und deutlich und in steter Wiederholung verheißten. Dieser Gedanke und diese Verheißung findet sich nicht bloß bei den vorexeggetischen Propheten und während des Exils bei einem

Ezechiel und Daniel, sondern auch unzweideutig bei den nachexilischen, also nach der kümmerlichen Herstellung des Tempels und nach der partiellen Zurückführung des Volkes in das Land der Väter, namentlich bei einem Sacharja (Cap. 8, 7 ff. 13 ff.) ausgesprochen.

Wie sollen wir uns nun zu dieser Gruppe von Weissagungen in Betreff der zukünftigen Reichsherrlichkeit Israels in seinem Lande stellen? Wie dieselben mit den Resultaten unserer neu- und alttestamentlichen Untersuchung in Betreff der Gegenwart und Vergangenheit des wahren Gottesvolkes combiniren?

Wenn ich recht sehe, läßt sich in der neueren Exegese ein dreifacher Weg der Auslegung mit entsprechenden hermeneutischen Grundsätzen unterscheiden. Wir haben die betreffenden Methoden und ihre Resultate kurz zu charakterisiren und zu prüfen, um uns mit steter Berücksichtigung der Schristanalogie zu entscheiden und demgemäß die Grenzen für die eschatologischen resp. chiliastischen Grundanschauungen festzustellen. Der erste, bereits seit der Anerkennung des Christenthums als Welt- und Staatsreligion von vielen Kirchenvätern, sodann fast von allen alten Dogmatikern eingeschlagene, neuerdings von der Hengstenberg'schen Schule, von Hävernich, Keil, Philippi, Kliefoth u. A. betretene Weg ist der der spiritualisirenden Umdeutung der alttestamentlichen Zukunftsgestalten des Volkes Gottes in neutestamentliche Gebilde. Wenn die Propheten von Israel reden, so meinen sie nur das geistliche Gottesvolk; wenn sie vom Lande der Verheißung und einer Zurückführung des Volkes in dasselbe sprechen, so kann darunter nur die ganze Erde gemeint sein, sofern das Evangelium vom Reich überall hin verbreitet wird und so die univervelle Christokratie an Stelle der partiellen Theokratie tritt. Alles was von einer Reichsherrlichkeit Israels gesagt ist, vollzieht sich an dem wahren Gottesvolke, der kirchlichen Gemeinde, in geistlicher Weise und schließlich auch leibhaftig im der verklärten Welt des neuen Himmels und der neuen Erde resp. in neuen Jerusalem, d. h. im Zusammenhange mit der Wiederkunft des Herrn zum jüngsten Gericht. Eine besondere, dem letzten Ende vorausgehende Periode der Blüthe christlicher Kirche, so-

wie eine Gesamtbekehrung Israels als Volk wird von diesem Gesichtspunkte aus meist ganz geleugnet, wie ja Luther das in der letzten Zeit auch that; und wo dieselbe, wie neuerdings von Keil und Hengstenberg, zugestanden wird, da wird doch die Sammlung und Zurückführung Israels als Consequenz jener Gesamtbekehrung geleugnet. —

Obwohl dieser Standpunkt unseren gangbaren dogmatischen Voraussetzungen und der Glaubensanalogie gerecht wird, wir also von dieser Seite keine wesentlichen Bedenken gegen ihn erheben können, so erlaubt er sich doch mit dem göttlichen Wort und namentlich mit dem prophetischen Theil der heiligen Schrift die größten Willkürlichkeiten. Es ist ein Verdienst des Volk'schen Buches dieselben gründlich nachgewiesen haben, namentlich in Betreff der Umdeutung von Apok. 20, 1—6 und der Lehre von der ersten Auferstehung. Der heilsgeschichtlich-reale Boden für die alttestamentliche Prophetie wird hier vollkommen verflüchtigt und die Weissagungen mehr in ihrer vereinzelt abrupthet als Wunder der Wahrsagung verherrlicht. Die hermeneutischen Grundsätze aber, die hier gelten, machen Gottes gewaltiges Wort gar leicht zu einer wächsernen Nase, die sich nach den Vorurtheilen des Exegeten formen muß. Es wird in den Worten der Weissagung ein bloß geistlicher Sinn oft erschlichen und durch die unermittelte Anwendung auf die gegenwärtige Gestalt des Volkes Gottes, also durch geistlich-praktische Application in mitunter abentheuerlicher Weise der Wortsinne der prophetischen Aussage verdreht und der geschichtliche Boden derselben ignorirt. Außerdem fehlt diesem Standpunkte überhaupt ein volles Verständnis für die Bedeutung der endgeschichtlichen Gestaltungen der *παλαια θεοῦ*, indem der Nachdruck mit einseitiger Betonung des christlichen Persönlichkeitsprincips, vorzugsweise auf die Seligkeit der Einzelindividuen gelegt wird. Es ist dies, wie mir scheint, ein noch unüberwundenes reformirt-pietistisches Element in der Hermeneutik Hengstenberg'scher Schule.

Schroff tritt dieser Anschauung als entgegengesetztes Extrem gegenüber jener rationalistische Naturalismus, der seit Semler in der Kirche Wurzel geschlagen hat, und in den Weissagungen entweder bloße *vaticinia post eventum*, oder jüdische Hoffnungen auf einstige Weltherrlichkeit dieses Volks unter seinem messianischen König erblickt, Hoffnungen, auf deren Erfüllung selbstverständlich nicht mehr gerechnet werden darf.

Neuerdings ist dieser Standpunkt nicht bloß von einem Ewald, Hupfeldt und andern rationalistischen Auslegern der alttestamentlichen Weissagung, sowie von Baur und seiner Schule in Betreff der Deutung und Werthung der Apokalypse geltend gemacht worden, sondern selbst Theologen der modern gläubigen Schule, welche der Vermittelungstheologie angehören, neigen zu dieser Anschauung hinüber, indem sie die Weissagungen des A. B. von der Zukunft Israels zwar realistisch fassen, aber ihre Erfüllung nicht bloß in Betreff der Art und Weise, sondern auch in Hinsicht auf den wesentlichen Gehalt derselben als unerfüllbar ansehen. Bertheau z. B. motivirte in den Jahrbüchern für deutsche Theologie (1859. S. 314 ff. und S. 595 ff.) diese seine Anschauung durch den Gedanken, daß alle jene Weissagungen von Israels Reichsherrlichkeit in seinem Lande bedingt zu fassen seien, d. h. sie sollen bedingt sein durch die bußfertige Herzensstellung des Volkes. Gewiß. Aber wenn die Propheten mit voller Bestimmtheit solche Herrlichkeit in Aussicht stellen und eine Gesamtbekehrung und dem entsprechend eine Sammlung des Volkes positiv lehren, so muß eben die schließliche geistliche Erneuerung d. h. die Bußfertigkeit des Volkes mit als ein Moment in dem göttlich providentiellen Scherblick der Prophetie anerkannt werden. Sonst erscheint das prophetische Wort als eine Täuschung, wie sie menschlich-natürlichen Vorhersagungen eignet; d. h. es fielen das prophetische Wort unter das Gericht der *regula prophetica*, wie sie Moses grundlegend ausspricht, wenn er (Deut. 18, 21 f.) auf die Frage: „Wie sollen wir das Wort erkennen, welches nicht der Herr geredet hat?“ Die Antwort giebt: „Wenn der Prophet redet im Namen des Herrn und das Wort ge-

schießt nicht und trifft nicht ein (אֵלֶּיךָ אֵלֶּיךָ), das ist das Wort, das der Herr nicht geredet hat; der Prophet hat es aus Vermessenheit (פִּי־יָדָבַר) geredet, darum scheue dich nicht vor ihm.“ — Freilich ist damit nicht ausgeschlossen, daß wenn der Prophet seinem Wort eine zeitgeschichtliche Färbung giebt, oder in den Rahmen der Gegenwart die Reichs- und Volks-Zukunft perspektivisch hinein zeichnet, die Art und Weise der Erfüllung sich nicht mechanisch genau zu decken braucht mit den zufälligen, ja beschränkten, weil der Zeitgeschichte entnommenen Mitteln der Darstellung. Aber der wesentliche, geistlich reale Gehalt der Prophetie überhaupt, wie speciell der Weissagungen in Betreff der Zukunft Israels, muß, wenn nicht aller Glaube an die Inspiration alttestamentlicher Prophetie zu Boden sinken soll, auch im Lichte neutestamentlicher vorläufiger Erfüllung auf's Entschiedenste behauptet und festgehalten werden.

Das erstrebt nun auch jener heilsgeschichtliche Realismus, den wir als den dritten Weg zum Verständniß alt- und neutestamentlicher Weissagung bezeichnen können. Derselbe will zunächst ein genaues, grammatisch-historisches Verständniß wie des Schriftganzen, so der einzelnen Weissagungen in der Zeit ihrer Entstehung und in ihrer geschichtlichen Continuität uns sichern. Er deutet die Weissagung mit Recht nicht zeitgeschichtlich, auch nicht bloß kirchengeschichtlich, sondern endgeschichtlich und glaubt an die schließliche Erfüllung derselben, an das Ziel geistlicher Vollendung des Reiches Gottes auf Erden, wie es nicht bloß die alttestamentliche, sondern auch die neutestamentliche Weissagung namentlich auch in Betreff der Hoffnung Israels uns verbürgt.

Soll nun aber dieser wahre, weil aus pietätvoller Achtung gegen den Wortlaut der Prophetie geborene Realismus, der das Israel des alten Bundes mit Recht nicht bloß als den Typus, sondern als den Leib des Reiches Gottes für die Stufe alttestamentlicher Heilsökonomie ansieht, nicht in den von uns perhorrescirten Judoismus zurückfallen, so darf er sich nicht jene bedenkliche Vermischung von Natur- und Gnadenordnung Gottes zu Schulden kommen lassen, wie

derselbe meiner Ueberzeugung nach, bei Hofmann und seiner Schule, besonders stark bei einem Baumgarten, aber auch bei Deligisch, Auberlen, Luthardt, Grau, Volk u. A., am crassesten endlich bei den englisch tingirten Schwärmern für die „Volksgestalt Israels,“ bei einem Elliot, M'nal, W. Rieth, Ganssen u. A. zu Tage tritt. Seiner Realismus, zu dem auch ich dem Principe nach mich bekenne, hört hier zum Theil auf, geistlichen Charakter zu tragen und wird insofern naturalistisch, ungeistlich, als er — wie Dehler ein Repräsentant des gesunden Realismus richtig bemerkt ¹⁾, den Gegensatz der Weltmächte und des schließlichen Gottesreiches, der Weltherrschaft und der Christusheerrschaft zu einem Unterschied der Volkseigenthümlichkeiten abschwächt und im Gegensatz zu dem Geiste der heiligen Schrift dem Reiche Gottes schließlich wiederum eine particularistisch-egklusive Volksgestalt ausprägt. Dabei geräth er unwillkürlich, um nicht ganz auf judaisirenden Standpunkt zurückzusinken, in mancherlei Inconsequenzen, theils in Betreff seiner hermeneutischen Principien, theils in Hinsicht auf die auch von ihm selbst anerkannte Schrift-analogie.

Die Halbheit des hermeneutischen Princips tritt namentlich darin uns entgegen, daß ohne scharfe sachliche Grenzbestimmung ein Stück des prophetischen Wortes geistlich, das andere leiblich und buchstäblich verstanden wird. Ich könnte, wenn das nicht zu weit führen würde, an der gesammten Volk'schen Argumentation für seinen Chiliasmus den Nachweis dafür liefern. Einige Beispiele mögen genügen. Ueberall wo von Israels Wiederherstellung und Sammlung in den Propheten die Rede ist, wird der Name Israel nicht bloß realistisch, sondern national, volksthümlich gefaßt, hingegen die mit dieser Wiederherstellung verbunden gedachte Ueberwindung der konkret bezeichneten Weltmächte und Feinde Israel (Philister, Aegypten, Edom, Assur etc.) werden geistlich umgedeutet. Diese Inconsequenz läßt sich nicht etwa dadurch rechtfertigen, daß die Weltmächte als wechselnde

1) Herzog Realencycl. XVII, S. 651.

und vorübergehende Erscheinungen in der prophetischen Auffassung darstellen sollen, während Israel die ewige Dauer verbürgt sei. Denn die Weissagungen in Betreff Israels werden vielfach in directen Zusammenhang gestellt mit einzelnen völkergeschichtlichen Beziehungen und Bedingungen, wie sie damals konkret vorlagen. So weist Joel (Cap. 3, 6 ff.), wo er von dem Wenden des Gefängnisses Judas und Jerusalems redet, darauf hin, daß beim Eintritt von Israels Reichsherrlichkeit auch jene an die Griechen verkauften Gefangenen wiedergebracht werden sollen. So stellt Jesaja die Bekehrung Aegyptens und Assurs in direkte Beziehung zur Wiederbringung Israels (Jes. 19, 21—25). So läuft bei Amos (9, 11 f.) die geweissagte Herrlichkeit Juda's parallel mit der Ueberwindung des Nestes von Edom und aller Völker, die zu Davids Zeit unterworfen waren (Am. 9, 11 f.; vgl. auch Jes. 7, 14 f.; 9, 5 f.; 10, 27 ff.; 11, 1—14¹⁾). Ferner ist es eine Inkonsequenz, wenn überall, wo Jerusalem als zukünftige Offenbarungsstätte Gottes innerhalb des wiederhergestellten Israel genannt ist, es die wirkliche Stadt als Mittelpunkt der chiliastischen Zeit bezeichnen soll, während die in engster Verbindung damit genannten Städtenamen wie Tyrus, Sidon und besonders Babel rein geistlich gefaßt werden. — Ueberall wo von der Herstellung des Tempels die Rede ist, als der Kultusstätte des wiedergebrachten Israel, wie namentlich Ez. 40—48, da soll derselbe als lokal umgränztes Centrum für den Gottesdienst der Endzeit gefaßt werden, während die Erwähnung der mit dem Tempel verbundenen Opfer der geistlichen Deutung Raum geben muß. Endlich während die Fische und Fischefänger an dem Strom, welcher aus dem Tempel das Land zu befeuchten hervorquillt, bildlich und die Löwen und Pardel, die Jesaja Stroh fressen sieht, sowie das Kind am Loch der Ratter, bloße Bilder, entnommen aus dem Vorstellungskreise der Propheten, sein

1) Anm. Ich verweise auf die in dieser Hinsicht durchschlagende Argumentation Bertheau's gegen Auberlen Jahrb. f. deutsche Theol. 1859. S. 348 ff. S. 604 ff.

sollen, erlaubt man sich doch den Berg Gottes, der höher sein soll als alle Berge und über alle Hügel erhaben sein soll, in schier abentheuerlicher Weise geographisch realistisch zu fassen u. s. w. u. s. w.

Diese letzteren Inkonsequenzen können nicht dadurch motivirt werden, daß man sich auf die nothwendige Beschränktheit des prophetischen, an das Irdische und Zeitliche gebundenen Diktionsvermögens beruft. Denn gerade diese Diktionsweise nimmt uns das Recht, der rein buchstäblichen Deutung zu folgen, wo der Prophet nach dem Gesammtzusammenhange in visionärem Bilde oder aus seinem zeitgeschichtlichen Vorstellungskreise heraus redet. Indem der Prophet die Gestalten der Zukunft stets nach dem perspektivischen Grundgesetz der Weissagung in die Gestalt des Segenwärtigen kleidet, und mit dem bald Bevorstehenden, mit den damals drohenden Gerichten und Segnungen Gottes über sein Volk zusammenschaut, dürfen wir die klare sachliche Scheidung in Betreff dessen, was und wie die Erfüllung sich realisiren soll, nicht durch die willkürliche Anticipation der Vollendungsgestalt des Reiches Gottes vorausnehmen wollen. Immer wenn das Geweissagte auf erster Stufe sich erfüllt hat, eröffnet sich von dem nun gewonnenen heilsgeschichtlichen Standpunkte aus eine neue, wieder in Gerichts- und Heilsvollendung auslaufende Perspective. „Was von den einzelnen Propheten *ex mépous*, (1 Cor. 13, 12) von dem alten Testamente *κολομερῶς* (Ebr. 1, 1) geweissagt wird, wornach die alttestamentlichen Propheten forschend angeschaut haben (1 Petr. 1, 11), das wird erst in der Erfüllung zu einem harmonischen und klaren Ganzen geeinigt. Die Propheten des N. B. konnten nicht anders, als in der Form der Erweiterung und Verklärung der alttestamentlichen Theokratie resp. des Volkes Israel die Zukunft des göttlichen Reiches schauen. Das Eingehen der Völker in das Gottesreich mußte ihnen als ein Wallen derselben auf den Berg Zion erscheinen, um durch Anschluß an das empirische Gottesvolk das Bürgerrecht in der Stadt des Heils zu gewinnen. Den Cultus der Zukunft kann sich der alttestamentliche Prophet nicht anders, als im Zusammenhange mit dem Heiligthum und Opferdienst denken. „Die

Prophetie ringt darnach, für den eschatologischen Gedanken den entsprechenden Leib zu finden" (Jer. 3, 16; Sach. 2, 9). Der Geist der Offenbarung streift aber schon in der alttestamentlichen Sphäre auf höherer Stufe das ab, was als zeitliche Form von der Weissagung der früheren Stufe haftete, bis in der Erfüllung vollends erkannt wird, wie weit die zeitgeschichtliche Hülle reichte. Es ist das ein Grundgesetz der Prophetie, wie es ja auch in den eschatologischen Reden des Herrn noch durchklingt und in der Apokalypse überall nachgewiesen werden kann.

Aber — geben wir damit nicht der spiritualistischen Deutung und Willkür unbeschränkten Raum und fallen wir nicht in die Gefahren des ersten Weges zurück? Gewiß nicht. Denn nach der eben dargelegten Anschauung gilt es ja vor Allem, in den zeitgeschichtlichen Zusammenhang der Weissagung sich real zu versetzen, und im Lichte der Erfüllung den Schatz der prophetischen Wahrheit, das Erz, „das noch in der Grube liegt," zu heben. Durch den geschichtlichen Proceß wird das auf der Vorbereitungsstufe noch in unadäquater Gestalt Geschaute zu höherer Verwirklichung geführt. So schafft der Gott der Heilsöconomie, so schafft der Gott der Geschichte. Ja, die Geschichtlichkeit der Offenbarung wäre aufgehoben und die spezifische Dignität des N. T.'s. in Frage gestellt, wenn von der Herrlichkeit dessen, in dem alle Weissagungen Ja und Amen sind, und von den Heilsgütern des N. B., namentlich in ihrer reichsgeschichtlichen Vollendung, bereits ein adäquater Ausdruck in der alttestamentlichen Weissagung vorläge.

Daher werden wir auch in der sachlich dogmatischen Ausgestaltung des eschatologischen Lehrstücks uns ganz besonderer Vorsicht und Keuschheit zu befleißigen haben. Auch wir schauen noch nicht die Leiblichkeit des göttlichen Reiches, welche das Ende der Werke und Wege Gottes auf Erden sein wird, weshalb es dem Ausleger nicht geziemt, zum Voraus bestimmen zu wollen, wie weit die Uebereinstimmung der letzten Gestalt des Reiches Gottes mit

den prophetischen Schilderungen der letzten Dinge reichen dürfe ¹⁾.

So gewiß das Daß, so fraglich bleibt uns das Wie der Erfüllung, namentlich auch in Betreff der Wiederbringung des jetzt fluchbeladenen Volkes. Die *analogia und regula fidei* auf Grund neutestamentlicher Offenbarung muß da unser steter Canon, unser Stecken und Stab sein, wenn wir nicht zu grundstürzenden Irrthümern kommen und in jenen Bann gerathen wollen, vor welchem Paulus die Corinthier warnt, wenn er in Betreff der judaisirenden Irrlehrer sagt, daß das κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης noch immer über ihrem Antlitz hängt (2 Cor. 3, 14).

An solche Gefahr werden wir erinnert, wenn wir die eschatologisch-chilastischen Gebilde der Hofmann'schen Schule in Betreff der Zukunft Israels und seines Landes uns vergegenwärtigen. Ich bestreite weder die Gesamtbefehung Israels, noch die mögliche und wahrscheinliche Zurückführung desselben in sein Land. Auch die Thatsache einer Vorstufe der Endzeit durch einen geistlichen Herrlichkeitsstand der Gemeinde Christi auf Erden, nach der ersten Auferstehung der mit dem Herrn bei seiner Parusie zum Himmel Entrückten, bin ich auf Grund der klaren Stelle Apoc. 20, 1—6 nicht gewillt zu leugnen. Sie steht mir als eine köstliche Hoffnung der Kirche Christi für die Vollendungszeit auf Grund des prophetischen Wortes A. u. N. T's. fest. Aber in Betreff der Ausgestaltung dieser Hoffnung finde ich bei den Hofmann'schen Realisten bedenkliche Wider-

1) Vgl. dieselben Grundgedanken bei Dehler, mit welchem ich unter allen alttestamentlichen biblischen Theologen mich am meisten einverstanden weiß, a. a. O. XVII., S. 655 f. Siehe auch Caspari, Beiträge zur Einleitung in das B. Jesaja, S. 96 ff. Tholuck, das Prophetenthum z., S. 139 f. und H. Schmidt, Jahrb. f. Deutsche Theol., a. a. O. 1868, S. 578, woselbst es unter Anderem heißt: „Die Eigenthümlichkeit prophetischer Lehrstücke scheint es mit sich zu bringen, daß ihre Durchführung etne unvollendete bleiben muß. Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Dies Wort lehrt uns Bescheidenheit, namentlich in eschatologischen Fragen. Der Abschluß des Dogma's wird kommen, wenn es erschienen sein wird.

sprüche gegen die *analogia fidei*. Indem ich dieselben zum Schluß noch einer Kritik unterziehe, werde ich zugleich versuchen die Grenzlinie für einen dogmatisch und kirchlich unverfänglichen Chiliasmus anzudeuten.

Der erste, am weitesten verbreitete aber eben deshalb besonders gefährliche Irrthum der meisten neueren Chilias ten besteht darin, daß sie im Zusammenhang mit der zu erwartenden Gesamtbekehrung Israels das Reich Christi in seiner Vollendung wiederum Volksgestalt in geographisch-particularistischer Umgränzung annehmen und gewinnen lassen. Es hängt dieser Irrthum principiell mit jenem von uns bereits bekämpften zusammen, daß das gegenwärtige Judentum noch jetzt das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs sei. Demgemäß soll denn auch der alttestamentliche Tempel wieder hergestellt und ein bestimmtes Land (Palästina) das Herrschergebiet des messianischen Königs unter dem zur Ganzheit wiederhergestellten Zwölfstämmevolk sein. Es widerspricht aber diese, auch von Volk vertretenen Anschauung allem dem, was wir im ersten Theil über die Idee des Volkes Gottes in der Sphäre neutestamentlicher Erfüllung dargelegt haben. Es hieße, der heilsgeschichtlichen Entwicklung eine retrograde Bewegung zum alten, überwundenen, national ungränzten Standpunkte vindiciren, wollte man mit Ausschluß aller übrigen Völker und unter der Bedingung ihres Anschlusses an Israel Christi Reich gerade in seiner Blüthezeit auf dieses Eine Volk beschränken und sogar lokalisieren. Das Wahrheitsmoment in dieser chilia stischen Auffassung liegt nur in der Gewißheit einer Gesamtbekehrung Israels als Volk und in der berechtigten Hoffnung, daß mit der geistlichen Beleb ung dieser reich begabten Nation und ihrer nach Gottes Rathschluß immerhin möglichen und wahrscheinlichen Zurückführung in ihr Land, für die gesammte christliche Kirche, in welche das bekehrte Israel wieder eingegliedert werden soll, eine Zeit des Segens, so zu sagen, eine vollende Ausgießung des Geistes Gottes für ihren letzten Missionsberuf unter der Völkervelt verbunden sein wird. In diesem Sinne hat man auch die Bindung Satans für diese Periode friedlicher Aus-

breitung des Reiches Gottes zu verstehen. Seine feindselig verführende Macht in der Völkervelt erscheint gebunden bis auf die Zeit der letzten Noth, wo er wieder losgebunden, durch Sog und Magog, durch Aufwiegelung gottfeindlicher Volkselemente den letzten Kampf gegen das Reich Christi unternimmt, welcher mit der vollkommnen Niederlage derselben durch die Wundermacht des zum Gericht erscheinenden Herren endigen soll. Die biblische Grundlage für diese unsere Hoffnung ist, außer Apok 20, 1—6, Matth. 23, 38 ff. Act. 1, 7 f.; 3, 20 f. 2c vor Allem Röm. 11, 25. Allerdings weist bereits die alttestamentliche Weissagung auf diese Hoffnung wiederholt hin. Aber die vorevangelische kann aus den oben entwickelten Gründen nicht für diese Lehre, welche auch Paulus noch als ein *μυστήριον* bezeichnet, entscheidend sein. Nur Daniel (Cap. 7 u. 11) und Sacharja (Cap. 8 und 12) geben uns die soliden alttestamentlichen Anknüpfungspunkte dafür und in der Apokalypse tritt diese Hoffnung in das Licht der Verklärung, weil und sofern in der Gemeinde der Vollendungszeit nach Cap. 7, 1 ff. u. 14, 1 ff. immer noch die aus Israel Erlösten in erkennbarer Weise unterschieden werden von den aus allen Völkern und Sprachen gesammelten Heiligen. Aber nimmermehr kann oder darf die schließliche Befehrung Israels anders, denn als ein Eingepfropftwerden in den bereits geheiligten Stamm der christlichen Kirche aufgefaßt werden. D. h. weder darf Israel als bekehrtes Volk der Mutterschoß der Endkirche genannt, noch auch darf dasselbe, wie Wolf mehrfach thut, in Gegensatz zur christlichen Kirche gedacht werden. Das *πλήρωμα* Israels (Röm. 11, 12) läßt sich schriftgemäß nicht anders denken, als daß die *κατὰ φύσιν κλάδοι* in den von der *ρεα ἀγία* getragenen Stamm durch ein *ἐγκεντιοθῆναι* derselben Gnade theilhaftig werden, welche das *λείμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος* bereits besitzt, so daß also dann kein Volk Israel mehr außerhalb der Kirche Christi, sondern nur innerhalb derselben existirt. So wird die klaffende Wunde, die durch den Ausfall (der *ἥττημα*) dieses reich begnadigten Volkes dem Reiche Gottes geschlagen worden, geheilt, das für ein prophetisch gestimmtes Christengemüth unerträgliche Auseinan-

berfallen des geistlichen und fleischlichen Israel überwunden und die alttestamentliche Weissagung vom $\text{לְהִיטָרֵם יִשְׂרָאֵל}$ (Ez. 36, 11) in gottgewollter Weise erfüllt.

Ein zweiter unleidlicher Irrthum der Chilias ten ist es aber, wenn der Moment der Parusie Christi, wie namentlich Auberlen will, also die sichtbare Herrlichkeitserscheinung des Herrn als Augenblick der Gesamtbekehrung Israels gefaßt wird. Auberlen meint diese Ansicht, welcher übrigens Volk mit Entschiedenheit entgegen tritt, besonders aus Matth. 23, 38 begründen zu können, wo der Herr nach seinem Einzuge in Jerusalem zu dem feindseligen Volke mit Hinweis auf die bevorstehende Zerstörung Jerusalems spricht: „Ich sage euch: Ihr werdet mich von jetzt an nicht sehen, bis daß ihre sprecht: Gelobet sei, der da kommt im Namen des Herrn.“ Obwohl ich nun der auch hier wiederum spiritualistischen Auslegung Hengstenbergs nicht beistimmen kann, nach welcher unter dem „Sehen“ des $\epsilon\rho\chi\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon$ nur ein „geistliches Erkennen und Erfassen“ gemeint sein soll (!), so liegt, wie mir scheint, doch auf der Hand, daß beim Eintritt des Sehens, d. h. bei der herrlichen Erscheinung Jesu bereits vorher die Bekehrung in den Orangsalen der letzten Zeit wird eingetreten sein müssen, damit sie aus gläubigem Herzen mit der dann vorhandenen Gesamtgemeinde Christi sprechen können: Gelobet sei, der da kommt im Namen des Herrn! Jedenfalls ist es eine grundstürzende Verkehrung der Heilsordnung, wenn man die sichtbare Herrlichkeit des Herrn eine Gnadenmittel für an noch Unbekehrte sein läßt. Wer den Herrn nicht im Glauben erfasset unter dem Kreuz, — das ist allgemeine Glaubensregel — dem erscheint er bei der Herrlichkeit lediglich als Richter.

Dieses Bedenken erhebt sich aber auch gegen den dritten Irrthum der chilias tisch gesinnten Theologen, wie derselbe leider auch bei Volk sich zeigt. Derselbe besteht darin, daß man im Zusammenhang mit der Parusie und der ersten Auferstehung, resp. in Folge der Gesamtbekehrung Israels eine partielle Verklärung der Erde, näher des heiligen Landes annimmt, bevor noch der letzte Feind, der Tod, über-

wunden ist und bevor noch die Zeit des Glaubens aufgehört hat und der Periode des vollendeten Schauens gewichen ist. Es widerspricht diese Anschauung der Analogie des Glaubens insofern, als hier Herrlichkeitsstand und Kreuzesstand neben einander, auf ein und derselben Erde angenommen wird und dann schließlich, man weiß nicht recht wozu, noch ein letzter Kampf und Strauß mit Sog und Magog eintreten soll, welcher mit dem Siege des Volkes Gottes endigt. Diese Auffassung widerspricht entschieden der Rechtfertigungslehre, freilich nicht in dem Sinne, wie Volk es aufzufassen scheint, als werde in jener partiellen Verklärungsperiode das Heil dem Einzelnen nicht nur aus lauter Gnade zu Theil; wohl aber in der Hinsicht, daß ein Seligwerden allein durch den Glauben bei theilweisem Schauen der Herrlichkeit unmöglich erscheint. Die begeisterten Chilias ten der Hofmann'schen Schule lassen sich, abgesehen von ihrer eigenthümlichen Deutung alttestamentlicher Stellen, besonders durch eine falsche oder jedenfalls ungewisse Auslegung von Röm. 11, 15 zu jener irrthümlichen Meinung bewegen. Der Vers lautet: „denn wenn ihre Verwerfung (ἀποβολή) Versöhnung der Welt, was ihre Annahme, wenn nicht Leben aus Todten?“ Nach dem Zusammenhange, in welchem dieser Fragesatz steht, redet Paulus zu den Heidenchristen und meint also das draußen stehende Volk Israel. Ihre damalige Verwerfung gereichte der Welt in dem Sinne zur Versöhnung, d. h. zur Versöhnung mit Gott in rechtfertigendem Glauben, als das Evangelium in Folge der feindseligen Stellung Israels unter die Heiden kam. In diesem Sinne war ihr ἥττημα (Ausfall oder Niederlage) πλοῦτος ἔθνων. Ihre Wiederannahme nun, welche der Apostel kurz vorher mit πλήρωμα bezeichnet, weil durch dieselbe die in Gottes Rath bestimmte Vollzahl, entsprechend dem πλήρωμα ἔθνων, zu Stande kommen soll, ihre Wiederannahme in geistlicher Erneuerung — was wird sie anders sein als ein Leben von Todten? Die Hofmann'sche Auslegung hat offenbar darin Recht, daß diese ζωὴ ἐκ νεκρῶν im Verhältniß zur καταλλαγὴ κόσμου eine Steigerung, einen Klimax in sich schließen muß. Ist aber der gewaltsam hineingelegte Gedanke, der durch den

Gesammtzusammenhang des Capitels schlechterdings nicht motivirt ist, ich meine jener Gedanke: daß ζωὴ ἐκ νεκρῶν eine Lebendigmachung des wirklich Todten durch die erste Auferstehung sein soll, wirklich ein passender Klimax gegenüber der καταλλαγὴ κοσμοῦ? Ich denke, schon deshalb nicht, weil das zwei ganz incommensurable Größen sind: geistliche Veröhnung mit Gott durch die Belehrung zum Glauben und physische Belebung der Verstorbenen durch Gottes Allmachtswort. Wir müßten also dem Apostel bei diesem Klimax eine μεταβασις εἰς ἄλλο γένος zum Vorwurf machen, wenn Hofmann's Auffassung die richtige wäre. Wie soll auch zwischen Israels Erneuerung und der Todtenauferstehung ein innerer Connex gedacht werden? Kann denn eine geistlich bußfertige Umkehr die Wirkung leiblicher Verklärung auf die bisher im Herrn Verstorbenen ausüben? Die Auslegung scheint mir an sich gezwungen und führt zu falschen Konsequenzen.

Die Wahrheit, welche auch diesem Irrthum zu Grunde liegt und welche aus dem Gesammtzusammenhange von Röm. 9—11 sich fast von selbst ergibt, liegt darin enthalten, daß Israels Gesamtbelerung nach Analogie der Ezechielischen Vision Cap. 37 eine geistliche Wiederbelebung der Todtengebeine sein wird, die unter allen Völkern zerstreut waren, also ein Leben aus Todten, welches auch für die Gesamtkirche den Charakter neubelebender Erweckung tragen wird. So ist der Klimax ein innerlich berechtigter und schließt keinerlei μεταβασις εἰς ἄλλο γένος ein d. h. keinen logischen oder ethischen Sprung. Denn gegenüber dem factisch realisirten Verhältniß der καταλλαγὴ in der Belehrung der Heidenwelt ist die schließliche Wiederverweckung Israels eine Zeit der Erquickung und Glaubensstärkung vor dem Angesichte des Herrn, welche die von den Zeiten der Anfechtung ermattete, in ihrem Veröhnungsglauben lau gewordene Gemeinde zu ihrer innern geistlichen Belebung wohl brauchen, ja mit Sehnsucht auch heut zu Tage erlehen kann. Die Einsprossung der scheinbar für immer todten κατὰ φύσιν κλάδοι wird dem gesammten Delbaum neue Lebenskraft verleihen. Desß wollen wir freudigen Glaubens harren und uns dertweil vor falscher heidenschristlicher Selbstüberhebung

gegenüber dem nicht auf immer verworfenen Volke hüten. Nach dem Evangelium sollen wir sie für Feinde halten um ihres Unglaubens willen, aber nach der Wahl sollen und dürfen wir sie lieb haben und für ihre Bekehrung arbeiten und beten. Denn Gottes Gaben und Berufung mögen ihn nicht gereuen (Röm. 11 28 f.).

Der vierte und letzte Irrthum der Chiliasten, den ich nur kurz erwähne, weil er der größte und leicht faßlichste ist, besteht darin, daß sie ein Herrlichkeitsreich auf Erden träumen, welches an die *fabula mille annorum* der *Judaizantes* erinnert und mit Recht von der *Augustana Art. XVII.* verworfen worden ist. Ich meine damit die namentlich unter den englischen Chiliasten weit verbreitete Ansicht, daß vor der Zeit des neuen Himmels und der neuen Erde Christus eine sichtbare Herrlichkeit in seiner *βασιλεία* aufrichten werde, in welcher nach Ueberwindung aller Gottlosen (*ubique oppressis impiis*) sein Volk den Vorschmack der Seligkeit in ungestörtem Frieden genießen soll, obwohl Sünde und Tod noch nicht durch das Endgericht überwunden und gänzlich ausgeschlossen sind. Dieser Chiliasmus braucht keineswegs in mohamedanischer Sinnlichkeit mit paradiesischen Genüssen als abschreckender *chiliasmus crassus* sich zu geriren. Nein, auch er vermag trotz seiner wahrhaft teuflischen Physiognomie sich in einen Engel des Lichts zu verkleiden, sobald er nämlich das Danielische letzte, die Weltmächte überwindende Reich Christi des Menschensohnes, sammt dem Volk der Heiligen des Höchsten, das unter ihm als seinem Könige zusammengefaßt erscheint (Dan. 7, 27) in so realistischer Weise faßt, daß dabei die jesajanische Nachthütte im Kürbisgarten keinen Raum mehr hat. Mit anderen Worten: die Annahme einer Herrlichkeitszeit vor gänzlich überwundener Sünde entbehrt jener wahrhaft heilsamen und heiligenden Bucht, welche die Kreuzgestalt des Reiches Gottes uns in allen Perioden seiner Entwicklung bis zum Ende auferlegen muß. Die Blüthezeit der 1000 Jahre als Vorstufe der Vollendung und im Anschlusse an die mit der Parusie des Herrn zusammenfallende erste Auferstehung der Gerechten läßt sich nur so ohne gefährliche Umstoßung der Glaubensanalogie auf

Grund der Schrift denken, daß der Herr mit seiner gen Himmel geführten verkärten Gemeinde in einer für uns annoch unbegreiflichen Weise sein Volk auf Erden stärken und leiten wird, daß es seinen Missionsberuf in der Völkerverwelt in gesegneter Friedensarbeit bis zum letzten Entscheidungskampf bewähre. Und da wird Israel ihm inner der Christengemeinde ein auserwähltes Rüstzeug sein, wie einst der große Benjaminide in der apostolischen Missionszeit. Ueber das Wie aber wollen wir schweigen, und, indem wir Alles dem Herrn überlassen, der uns das Zeichen seiner Zukunft zu seiner Zeit klar machen wird, ja leuchtend wie der Blich, wollen wir uns für jezt gerne bescheiden, nur die der Schrifstanalogie gebotenen Schranken zu ziehen, im Uebrigen aber die *docta ignorantia* nicht scheuen, mit welcher wir auch für die Probleme dieses Glaubensgebietes nach dem goldenen Worte Chenuißens das *in scholam aeternam differre* uns *ad notam* nehmen.

Ich fasse zum Schluß das gewonnene Resultat, in welchem ich unter den neueren biblischen Theologen und Apokalyptikern am meisten mit Dehler und Christiani zusammenzustimmen glaube, in folgende Thesen zusammen:

1. These: Das Volk Gottes ist theokratisch betrachtet, die aus dem Geschlechte Abrahams, als dem Saamen der Verheißung erwachsende Bundes- und Heilsgemeinde des Herrn, welche ihrer Idee nach als gottbegnadigte Gemeinde der Gläubigen sich von dem empirischen alttestamentlichen Israel auf die Gläubigen aus allen Völkern zu erstrecken von Anfang an die Bestimmung hat.

Antithesis: Nicht also die numerische Gesamtheit der fleischlich von Abraham stammenden Juden ist im theokratischen Sinne das Volk Gottes, sondern die sein Gesetz und Recht bewahrende Heilsgemeinde der Beschneidung; diese aber ist nicht bloß ein bildlicher Typus, sondern für die alttestamentliche Heilszeit die reale Erscheinung, der Leib des Gottesreiches auf Erden.

2. **Thesis:** In der neutestamentlichen Heilszeit erfüllt sich die Idee des Gottesvolkes insoweit, als in Christo dem wahren Abrahamssohne, und den Erstlingen von Israel und den Gläubigen aus den Heiden sich die Kirche, als Gemeinde der Heiligen gesammelt hat, welche durch Wort und Sakrament mit ihrem Haupte im Glauben verbunden und in bestimmtem Gegensatz gegen das verstockte Judentum die wahre Fortsetzung des alttestamentlichen Israel und Erbe der alttestamentlichen Gnadenverheißungen ist.

Antithesis: Ausgeschlossen ist daher jede geistliche Prärogative des fleischlichen Israel, da es im feindlichen Gegensatz gegen die Kirche Christi nicht nur nicht Volk des heilsgeschichtlichen Berufs mehr ist, sondern als die Synagoge Satans jeden Anspruch verloren hat, mit dem Ehrennamen des Volkes Gottes bezeichnet zu werden.

3. **Thesis:** In der Zeit der schließlichen Heilsvollendung wird dieser inadäquate Gegensatz zwischen dem geistlichen Gottesvolke und dem fleischlichen Israel durch eine bestimmt geweissagte Gesamtbefehung des letzteren derart überwunden werden, daß die *παλαια* Christi bei seiner Parusie das erneuerte und wiederhergestellte Israel mit umfassen wird und Gottes Volk eine Periode erhöhter geistlicher Lebensbethätigung auf Erden unter der Herrschaft Christi und seiner bei der ersten Auferstehung verklärten Gemeinde zu erwarten hat.

Antithesis: Ausgeschlossen und der Glaubensanalogie widersprechend ist daher nicht bloß derjenige Chiliasmus, der durch die genauere Ausmalung jener Endzeit den verhüllenden Schleier prophetischer Darstellung eigenmächtig zu entfernen oder durch ungewisse Hoffnungsbilder in Predigt und Katechese die christliche Gemeinde zu verwirren geeignet ist, sondern verwerfen müssen wir jede chiliastische Lehrenschaung, welche:

- a) durch eine allendliche nationale Umgränzung und lokale Figi-

rung des Volkes Gottes und seines Gottesdienstes im wiederhergestellten Tempel zu Jerusalem die Universalität und den geistlichen Charakter des Reiches Gottes zu alteriren droht;

- b) durch Annahme einer Bekehrung Israels in Folge oder im Moment der sichtbaren Parusie Christi die gottgewollte Heilsordnung durchbricht;
- c) durch Behauptung einer wenn auch nur partiellen sichtbaren Verklärung der Erde vor dem letzten Ende den Grundartikel von der Rechtfertigung allein durch den Glauben untergräbt; und endlich
- d) durch Vorphielung einer sinnlichen Machtstellung und königlichen Herrschaft Christi auf Erden vor gänzlicher Ueberwindung der Sünde und des Todes die nothwendige Kreuzesgestalt der Kirche Christi zu nichte macht.

Innerhalb dieser Grenzen ist aber die chiliastische Lehre trotz Art. XVII. der Augustana als eine offene Frage exegetisch-theologischer Forschung anzuerkennen.

III.

Ein Wort über die Ehstländische Praxis der Sonnabendsbeichte.

Von

Pastor Walther zu St. Jakobi in Ehstland 1).

Wer von uns Landpredigern hat nicht oftmals schon über die Masjenarbeit geseufzt, die unserem Amte obliegt? Ja wir möchten oft verzagen unter jener Last, gelte es nicht immer wieder aufzuschauen zu den Bergen, da uns Hülfe kommt. Wenn irgend wo, so gilt hier Geduld und Weisheit. Geduld thut uns noth, um nicht wegzuwerten das Vertrauen, das eine große Belohnung hat. Gedenken wir unserer Kirchspiele, die wohl 7 bis 8000 Seelen durchschnittlich zählen, so können wir nicht anders, als uns der angeregten, zum Theil nun schon in's Leben getretenen Theilung der Kirchspiele und der Bildung neuer 2) freuen. Steht nun auch hierdurch hie und da eine Erleichterung für den Amtsträger zu erwarten, so wird doch bei der immerhin großen Seelenzahl der Kirchspiele auch andere Abhülfe er-

1) Kurze Zeit nach der Einsendung dieses Artikels ist der Verfasser der Kirche unserer Lande und seiner Gemeinde durch den Tod entziffen worden. Er gehörte zu den Männern, deren frühzeitiges Ende die Kirche unserer Lande nur als eine schwere Prüfung ihres Herrn aufzufassen vermag. In rascher Aufeinanderfolge sind Sokoloffsky, Otto, Neumann, Müller, Hasselblatt, Walther, Krause, Loffius, Peitan u. A. im kräftigsten Mannesalter dahingeshieden. Der Verlust, den wir an Bischof Walter, und früher an Lezius, Theol, Reiken und Hesselberg erlitten, ist noch nicht vergessen. Möge der Herr neue Arbeiter in seine Ernte senden; denn die Ernte ist groß und der Arbeiter sind wenige. — Wie schwer die Arbeit aber ist, die gegenwärtig auf den Schultern der Einzelnen lastet, wenn sie gewissenhaft ihres Amtes warten, davon giebt das letzte Wort eines so treuen Arbeiters, wie Walther einer war, Zeugniß.

2) Fünf neue Kirchspiele sind bereits gebildet worden.

zielt werden müssen. Auch dazu haben wir uns Weisheit zu erkünnen von dem Herrn, bei dem Weisheit und Gewalt, Rath und Verstand ist. Wir wollen uns daher, wo es gilt Gottes Reich zu bauen, zu ernster Anrufung seines Namens das Wort Jac. 1, 5 immer wieder vorhalten.: „So aber Jemand unter euch Weisheit mangelt, der bitte Gott, der da giebt einfältiglich Jedermann und rücket es Niemand auf, so wird sie ihm gegeben werden.“

Sind nun aber einmal unsere Kirchspiele zu groß und bleiben sie trotz Theilung derselben einerseits, und Heranbildung von bekennntreuen Nationalgehülfen andererseits noch immer zu groß, so groß, daß die Gefahr nahe liegt, die Kräfte eines Mannes könnten durch Massenarbeit erlahmen, so muß uns unerläßlich erscheinen, ein ganz besonderes Augenmerk darauf zu richten, wie wir Pastoren, um den Gemeinden mehr zu bieten, die uns vom Herrn verliehenen Kräfte besser theilen können und sollen.

Wer einmal, und namentlich an einem Communiontage, einen Blick in die Sonntagsarbeit eines Landgeistlichen unserer Provinz, geworfen hat, dem wird durch bloßes Sehen und Hören das Sehen und Hören selbst vergehen wollen, und er wird alsbald nicht anders urtheilen können, als: „das muß anders werden; solche Arbeit muß alle Frische lähmen; unter ihr müssen Gemeinden und Prediger leiden, wenn nicht Abänderungen eintreten.“ Unter viel anderen Uebelständen möchte ich aber hier nur einen, aber auch wol den hauptsächlichsten herausheben: die starken Communionen mit Anschreibung und Beichte an einem Sonntage, wie sie früher in fast allen Kirchspielen Ehstlands üblich waren und noch jetzt hier und da üblich sind. Bei einer geringen Anzahl von Communicanten ließe sich das (ganz abgesehen von der meiner Ansicht nach nicht richtigen Stellung der Beichte zum Abendmahl) noch ertragen. Es bliebe, wenn die Arbeit früh Morgens begönne, noch Zeit zum Anfassen der Seelen. Aber bei großem Andränge, der an sich schon oft viel Unerquidliches, ja Anstößiges mit sich bringt, bei einem Andränge von Hunderten, (zu Zeiten nahe an und über 1000 Personen) wo bleibt da noch

dem gewandtesten Anschreiber Gelegenheit übrig, hier und da auf einzelne, geschweige denn, wie oft erforderlich, auf viele Glieder der Gemeinde mit Ruhe einzugehen, und bei der Anmeldung zur Communion an Seelsorge zu denken? Von früh auf drängt sich die Gemeinde im Pastorate zusammen; es werden die Namen im Personalbuche aufgesucht, ihre Communion notirt, — und so geht es schleunigst durch mehre Stunden ohne Unterbrechung! Denn es naht die Zeit des Gottesdienstes; es wollen auch andere noch ihre Fürbitten, Dankfagungen, auch wol Amtshandlungen für den Sonntag anmelden, auch wol dieser und jener noch ein Wörtchen mit dem Pastor sprechen¹⁾. Nach solchem Drängen auf den einen Mann, der schon heiß und müde geworden bei seiner Arbeit, heißt es nun sich anschicken in die Kirche zu gehen, und die Gemeinde zu bedienen mit Wort und Sacrament, in Beichte, Predigt, Austheilung des Abendmahls, worauf noch schließlich Weerdigungen, Taufen, Copulationen zc. folgen.

Wo bleibt aber unter den geschilderten Umständen auch für den stärksten Mann, der es treu mit seinem Amte meint, noch Frische zur Abhaltung des Gottesdienstes? Seine Kraft muß vorher brechen und erlahmen. Man arbeitet sich freilich wol immer wieder durch. Es geht eben, wie es geht; es ist ja immer so gewesen! Man schraubt sich hinein, und erhofft vom Herrn die Kraft zum Tragen der Last! Daß aber unter solchen Verhältnissen die *sana mens* des Pastors, sei sie auch in *sano corpore*, leiden muß; — daß ein so überlasteter Pastor, auch bei dem besten Willen, der Gemeinde das nicht bieten kann, was er möchte und sollte; daß endlich, was am meisten zu bedauern, und sei es ihr auch oft noch unbewußt, die Gemeinde selbst den tiefsten Schaden davon hat; — das Alles liegt klar auf der Hand!

1) Die Anmeldungen zu den Amtshandlungen: Laufe, Copulation u. s. w., die am Sonntage vollzogen werden sollen, geschehen bei mir seit ein paar Jahren stets in der Woche vorher.

Wie ist nun solchem Nothstande abzuhelfen? So haben mit mir viele Brüder unter Senfzen gefragt und den Herrn angerufen in der Noth. Und Gott hat uns Wege sehen lassen, die ein Besseres versprechen und schon zeigen. Suchten wir auch häufiger das Abendmahl auszutheilen, alle 14 Tage im Jahr, in der Fastenzeit zwei Mal wöchentlich, in der Adventszeit sonntäglich, so schlugen doch auch solche Maßregeln allein nicht vor, ja oft mehrte sich bei Anbietung häufiger Gelegenheit die Zahl der Communicanten nur um so mehr.

Wenn nun unser Consistorium, mit gutem Grunde auf die Kirchenordnung sich stützend, und in Berücksichtigung, daß den Predigern die geistliche Amtsarbeit am Sonntage durch das zeitraubende Aufschreiben der Communicanten zu sehr erschwert werde, durch ein Rescript v. 7. Febr. 1864 verfügte, daß von den Predigern die erwähnte Aufschreibung auf den Sonnabend verlegt, so wie das Abhalten der Beichte mit den Communicanten am Sonnabend angestrebt werde: so haben wir diese Verfügung als eine großem Uebel abhelfende und damit unser Kirchenwesen fördernde mit Dank gegen Gott anerkannt und allen Ernstes ihr nachzukommen uns bemüht. Schwierigkeiten, große und kleine, manche, die sich anfänglich berghoch zeigen wollten, haben sich, wie es mit mir auch andere Brüder erfahren, bald aus dem Wege räumen lassen. Nur frisch hinein und ohne Furcht, unter Gebet und mit Hinweisung auf den großen Segen der Einrichtung die Hand ans Werk gelegt, und die großen Wellen legen sich bald!

Ehe ich näher auf meine Erfahrungen bei Einführung der Sonnabendsbeichte eingehe, möchte ich noch zuvor wegen laut gewordenen Bedenken Einzelner gegen die Beibehaltung der Beichte vor dem heiligen Abendmahl darauf hindeuten, daß, wenngleich wir von solcher kirchlichen Sitte bekennen müssen, daß sie nicht ad salutem necessaria sei, sie doch zur Bewirkung der rechten Herzensverfassung, zur Stärkung des Beichtgenossen durch die Absolution, wie zur Verhütung des Mißbrauches des heiligen Abendmahls, als ein segensreiches Institut anerkannt werden muß. Diese Verbindung

von Beichte und Abendmahl läuft dem Consensus der heiligen Schrift nicht zuwider, stützt sich mit gutem Recht auf das Bekenntniß unserer lutherischen Kirche, ist dogmatisch berechtigt und hat sich, auf die geschichtliche Entwicklung unserer Kirche gesehen (seit der Reformation geht die Beichte dem Abendmahl voraus) als eine heilsame Ordnung erwiesen und erweist sich auch heute noch als eine solche.

Dieses vorausgeschickt, erlaube ich mir den Brüdern im Aunte, welche die Sonnabendsbeichte nicht haben, oder die Einführung derselben dem Zwecke nicht entsprechend halten sollten, meine in Betreff derselben seit 1864 gemachten Erfahrungen mitzutheilen. Ich sehe mich aber noch besonders genöthigt, ein offenes Wort zur Empfehlung der mir und vielen andern ehfländischen Brüdern gesegneten Sonnabendsbeichte in dieser Zeitschrift auszusprechen, da in dem Aprilheft der „Mittheilungen und Nachrichten“ aus dem Munde eines mir theuren Bruders aus Liesland, Pastor J. Mickwitz aus Pillistfer, ein abmahndes Wort gefallen ist, das allerdings nicht aus eigener Erfahrung der Sache gesprochen worden, wol aber auf eine einmalige Anschauung der Arbeit an einem solchen Sonnabend und auf von Pastoren Ehflands ausgesprochene Meinungen sich beruft. Ein Urtheil über das im genannten Artikel so sehr empfohlene livländische Institut der Wakkusfahrten, von dem wir gewiß vieles zur Belebung unserer Localvisitationen lernen könnten, wage ich nicht auszusprechen, da wir die eigene Erfahrung in Betreff desselben abgeht. Indessen gestehe ich, die ausgesprochenen Bedenken des nun in dem Herrn ruhenden Redacteurs jener Zeitschrift zu theilen, namentlich in Bezug auf das regelmäßige Berufen specieller Gemeintheile zum Abendmahl, als einer Beeinträchtigung der Freiheit derselben. Wenn nun aber Mickwitz mittheilt, „er habe viel Verkehr mit den Brüdern aus Ehfland, und es sei ihm keiner begegnet, der die Sonnabendsbeichte für zweckentsprechend halte,“ und darauf die von jenen Brüdern ihm wol namhaft gemachten Uebelstände dieser Einrichtung anführt, und von weiterer Einführung solcher Praxis abmahnt, — so könnte es, thäte hier keiner aus unserem Lager den Mund auf, den

Anschein gewinnen, als ob jenes Urtheil Einzelner das des gesammten Ministeriums unserer Provinz wäre. Es verhält sich die Sache aber anders. Dem Bruder Niclwig Grub und Hand bietend, fühle ich mich verpflichtet, ihm in diesen Zeilen als erster von denjenigen eheständischen Amtsbrüdern entgegenzutreten, die — und ihre Anzahl ist keine geringe — auf die in ihren Gemeinden gemachten Erfahrungen gestützt, durchaus gegentheiliger Ansicht sind.

Daß der Segen der Sonnabendsbeichte in unserm Lande spürbar und sichtbar geworden, wurde auf unserer Synode zu mehreren Malen laut ausgesprochen und bekannt. Wie es im ganzen Lande bei uns darum steht, ist mir nicht bewußt, wol aber, daß manche Pastoren, die die Sonnabendsbeichte nach kurzem Gebrauch fallen ließen, weil ihnen die Hindernisse gegen die Durchführung derselben zu groß schienen, sie dennoch wieder aufgenommen haben. Anßerdem können Andere, die sie eingeführt und beibehalten, den großen Segen der Einrichtung nicht genug rühmen, so daß unser Consistorium im Schreiben vom 27. Jan. 1870 mit Hinweisung auf die Zweckmäßigkeit der Sonnabendsbeichte dieselbe sämmtlichen Predigern, so weit es irgend thunlich, dringend anempfiehlt. Hindernisse und Schwierigkeiten, auch die, welche im genannten Artikel aufgeführt werden, sind auch mir bei der Einführung entgegengetreten, doch waren sie fast durchschnittlich aus Vorurtheilen gegen die Sache oder aus materiellen und öconomischen Gründen herausgewachsen. Nach vielfacher Besprechung mit der Gemeinde stellte es sich bald heraus, daß der Theil der ehestnischen wie deutschen Gemeinde, in welchem Liebe zum Worte des Herrn und zu seiner Bucht vorhanden war, die Sache kräftigst unterstützte, so daß, trotz der localen und materiellen Schwierigkeiten, die Sonnabendsbeichte in meiner Gemeinde, und zwar mit von vielen Seiten ausgesprochenem Danke für dieselbe, seit nun 3½ Jahren vollständig eingeführt ist.

Was unser Consistorium mit Empfehlung der Beichte als Hauptzweck im Auge gehabt: die geistliche Amtskraft für den Sonntag durch das zeitraubende Anschreiben der Communicanten nicht zu lähmen,

— das ist erreicht worden, und damit zugleich alle daraus fließenden Consequenzen zum Segen für Austheiler und Empfänger des Wortes und Sacramentes.

Freilich muß, da der Beicht-Sonnabend oft alle Kraft in Anspruch nimmt, die Vorbereitung für den Sonntag vor Sonnabend vollendet sein. Wenn aber Gegner der Sonnabend-Gottesdienste das Anschreiben am Sonntage dadurch vermeiden wollen, daß sie den Communicanten erlassen, sich in persona zu melden, und es gestatten, daß Anmeldungen größerer Gruppen durch einzelne Repräsentanten beim Pastor am Sonnabend angebracht werden: so ist der Gewinn dieser Anordnung sehr zweifelhaft. Allerdings siele das zeitraubende und ermüdende Anschreiben für den Sonntag weg, — auch brauchte die große Masse der Leute nicht zweimal den Weg zur Kirche zu machen, aber dem eigentlichen Sinn der Vorschrift wäre damit nicht genügt, denn diese will nicht bloß die Anschreibung sondern auch die Beichte selbst auf den Sonnabend verlegt wissen. Ebenso wenig wäre mit dem Anschreiben der Communicanten von Seiten der Schulmeister in ihren Gebieten, welche dann die Verzeichnisse dem Prediger überbringen, der Sache selbst gedient. Es wäre lediglich für den Pastor das Bequemste. Andere meinen vielleicht, durch solche Maßregeln könnten manche mit der Sonnabendsbeichte leicht verbundene Störungen und Aergernisse, (Umhertreiben in den Krügen, Böllerei u. s. w.) abgewehrt werden. Zugegeben, es könnte dadurch vielleicht manche Versuchung abgeschnitten werden, obgleich mir seit 3½ Jahren nur ein einziger ähnlicher Fall bekannt geworden ist und der Sonntag selbst nicht weniger Veranlassung zu Unfug bietet: es wird doch bei solcher Anschreibung ganz übersehen, daß mit ihr das Band des Pastors mit den Gemeinden nur looserer, und die seelsorgerische Beziehung, die doch immer die Hauptsache bleiben möchte, noch mehr gestört wird.

Siele die persönliche Anmeldung zur Communion weg — so siele damit eine wesentliche, meiner Ansicht nach unentbehrliche Handhabe zur Uebung von Seelsorge und Bucht in unsern großen Ge-

meinden fort. Denn die persönliche Anmeldung bietet reiche Gelegenheit zur speciellen Seelsorge, zu hier und da nöthigem Lehrverhör, zur Prüfung und Ueberwachung der Communicanten und privater Erschließung des inneren Seelenzustandes.

In Summa: Was die der Einführung der Sonnabendsbeichte sich entgegenstellenden Hindernisse anlangt, habe ich selbige auch erfahren, doch als solche, die in der Studierstube uns mehr Kopfweh machen, bei getrostem Aufassen der Sache aber sich heben lassen, so wir nur zuvor auf die Gemeinde einwirken. Der bessere Theil ist bald gewonnen und wirkt auf den andern Theil ein. Man fürchtet Mißbräuche, Störungen, man beruft sich auf die localen Verhältnisse. Nicht überall seien Kirchenkrüge oder ein nahe gelegenes Dorf zum Unterkommen für die Leute, welche von weit her gekommen und nicht wieder am Sonnabend zurückkehren können.

Auch ich habe keinen s. g. Kirchenkrug, er ist auf meine Bitte seit mehren Jahren her von dem gestattungstüchtigen Besitzer aufgehoben und die Aufhebung desselben von sichtbarem Segen begleitet gewesen. Auch in meinem Kirchspiele sind Gemeindeglieder, die 18, ja bis 27 Werst von der Kirche entfernt wohnen; aber durchschnittlich erscheinen alle Communicanten zur Sonnabendsbeichte. Die Nachzügler werden berücksichtigt.

Altersschwachen, Kränklichen u., die nicht in ihren Häusern bei Gelegenheit der Localvisitation oder Krankenbesuche, sondern in der Kirche mit Wort und Sacrament bedient zu sein wünschen, habe ich, weil ein zweimaliges Gehen oder Fahren ihnen schwer fallen möchte, freigestellt, am Sonnabend nach abgehaltener Beichte ad sacra zu kommen, doch haben sie der Mehrzahl nach es vorgezogen, die Nacht über in der Nähe zu bleiben, um mit der Gemeinde am Sonntage das Abendmahl zu feiern. Die von der Kirche entfernt wohnenden Gemeindeglieder bleiben, wie sie schon früher daran gewöhnt waren, zur Nacht in einem der umliegenden Dörfer, wo sie bei Verwandten oder Bekannten ein gastfreundliches Unterkommen finden. Um auch andern Gemeindegliedern, die mit Hindernissen zu kämpfen haben,

die Gelegenheit zu bieten, an einem von Arbeit weniger gedrängten Tage absolvirt und ad sacra admittirt zu werden, halte ich in der Passionszeit, in welcher der stärkste Zudrang zur Communion ist, außer der Beichte am Sonnabend noch am Mittwoch bei Gelegenheit der wöchentlichen Fastenpredigt Beichte und Communion.

Meine Sonnabendsbeichte beginnt, je nach der Anzahl der Communicanten, frühestens 11, spätestens 1 Uhr Vormittags. — Durch Theilung solcher Arbeit können wir unsern Sonntags-Gottesdienst früher beginnen (bei mir um 10 Uhr), und früher schließen, und gewinnen so häufiger Gelegenheit zur Katechisation, zu deutschen Gottesdiensten, auch wol am Nachmittage und Abend zu Localvisitationen, wie ich sie in diesem Frühlinge mehrmals habe abhalten können.

Kurz die Gemeinde freut sich mit dem Pastor ihrer häufigeren Gottesdienste, der Pastor aber mit ihr, daß er mit seiner schwachen Kraft ihr besser dienen kann, weil er Arbeiten, die früher zum großen Theil auf den Sonntag fielen, theilt. Gelegenheit und Muße ist geboten, was früher unmöglich war, dem Einzelnen nachzugehen. Wir haben einen Weg gefunden, die Privatbeichte anzubahnen und die Abendmahlzucht sorgfältiger auszuüben.

Schließlich noch ein Wort über die Form der Sonnabendsbeichte. Es wäre wünschenswerth, wenn im ganzen Lande der Beichtgottesdienst, wo er eingeführt, liturgisch reicher ausgestattet würde. Die bei mir jetzt übliche Feier ist folgende:

Nach einem Liede, das den Act einleitet, folgt die salutatio; eine Collecte um Vergebung mit einem Buß-Psaln, hierauf werden einige Verse eines Beichtliedes gesungen, dann Abendmahl. (resp. Beicht-) Rede, an deren Schluß die in der Agende befindliche Beichtvermahnung verlesen wird für diejenigen, die Bedürfniß nach besonderer Absolution (mit Handauflegung) haben.

Allgemeine Beichte mit dem Kyrie. Darauf allgemeine Absolution (ohne Handauflegung; — die Retention habe ich noch nicht angewandt, sie erscheint mir aber hier ganz am Platze). Die Gemeinde respondirt mit Amen. Dankgebet. Segen. Schlußlied.

Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche.

Zwölfter Band.


J a h r g a n g 1 8 7 0.

III. Heft.

Dorpat.

W. Gläfers Verlag.

1870.

 Zusendungen für die *Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche* sind zu adressiren:

An die theologische Facultät der Kaiserlichen Universität Dorpat.

Im Namen der Universität zum Druck befördert.
Dorpat, den 11. November 1870.

Prof. Dr. v. Engelhardt,
d. 3 Decan der theologischen Facultät.

I.

Die Kunst im christlichen Cultus.

Oeffentliche Vorträge, gehalten zu Dorpat im Winter 1870 von

Prof. Dr. Ch. Harnack 1).

Die Kunst und der christliche Cultus — das ist der Gegenstand der folgenden Vorträge. Ich schicke zuerst eine allgemeine Erörterung über das Verhältniß von Kunst und Cultus voraus, um dann einen flüchtigen Blick auf die Geschichte, besonders der ältesten Kunst im Christenthum zu werfen, und mit einigen praktischen Bemerkungen, die sich aus der Gesamtbetrachtung ergeben, zu schließen.

I.

Kunst und Cultus haben zunächst äußerlich betrachtet das mit einander gemein, daß sich in ihnen ein geistiges Leben zur Darstellung bringt und geordnete Gestalt gibt durch Eintreten in die Welt der Erscheinung und der sinnlichen Wirklichkeit. Die Kunst, zwar nicht die einzige, aber unbestritten die schönste, lebenswarm duftende Blüthe des menschlichen Geistes und seiner Cultur. Der Cultus,

1) Benutzt wurden von mir besonders: v. Rumohr, italien. Forschungen. Berlin 1827 ff.; Schelling, über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur; Schnaase, Gesch. der bildenden Künste, Düsseldorf. 1845 ff.; Rinkel, Gesch. der bildenden Künste, Bonn 1845; Rossi, la Roma sotterranea cristiana. Rom. 1864 ff.; Hettinger, die Kunst im Christenthum, Würzb. 1867; Gsell-Fels, römische Ausgrabungen, Hildburgh. 1870.

auch eine Blüthe, wenn auch eine bescheidenere, des christlich-religiösen Lebens, gleichsam der Leib, in welchem die Religion sich verkörpert, oder besser das seelenvolle Antlitz, mit welchem uns dieses in der Tiefe verborgene Leben anschaut und in welchem es sich uns zu erkennen gibt. Treten wir aber beiden näher, so scheinen sie immer weiter auseinanderzugehen.

Denn die Kunst ist eine Erscheinung des natürlichen menschlichen Lebens, ihre Lehrerin und Meisterin ist die Natur, ihr Vorbild der gesammte Kosmos, dieses schöne unerreichbare Kunstwerk seines Meisters, wie ihn schon der Vater der griechischen Philosophie, Thales, bezeichnet hat. Auch die Musik führten die Alten auf die Harmonie der Sphären zurück, indem die Mathematiker und Sternkundigen unter ihnen aus dem geordneten Lauf der Planeten und Sterne und den festen Verhältnissen ihrer Bahnen zu einander, gleichsam als aus einer Partitur des Kosmos, ebenso eine ewige Musik herauszuhören wußten, wie unsere Tonkundigen aus den geschriebenen Partituren, die ihr Auge überläuft.

Der Kultus dagegen ist ein Erzeugniß des christlichen Geistes, des aus Gott wiedergeborenen neuen Lebens; sein Urbild ist nicht die Natur, sondern eine Person, die Person dessen, der sich selbst Gotte dahingegeben zu einem lebendigen Opfer, und der von sich bezeugt, daß er nicht von unten, sondern von oben her sei, daß er allezeit sein müsse in dem, das seines Vaters ist, und daß mit ihm eine neue Epoche eingetreten sei, in welcher die rechten Anbeter, nicht mehr beherrscht nach Art des Naturdienstes von Zeit und Raum, Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten werden. So gehört der Kultus einem ganz andern Gebiete an, in welchem diese Person und ihr Wort, der von ihr ausgehende heilige Geist, nicht der Naturgeist, der allein bestimmende und maßgebende ist.

Die Kunst dient ferner allein dem Gesetze der Schönheit; der Kultus dem Geiste und Gebot der Heiligkeit. Sene hat ihre Heimath im Gefühl und in der Phantasie, die Kälte und Schärfe des reinen Gedankens wirkt auf sie wie der Reif auf ein Blütenfeld und zer-

stört den zarten Hauch ihrer Schönheit. Dieser gründet im Glauben mit seiner klaren, seiner selbst sich bewußten Erkenntniß, und wenn er auch nicht schulmäßig belehren, sondern erbauen will, so darf er sich doch eben deßhalb der Lehre und der Reflexion, die sie beansprucht, nicht entschlagen. Und eben dies führt uns auf einen letzten Unterschied, der vollends beide Gebiete einander zu entfremden scheint.

Der Cultus hat einen bestimmten Zweck; er will und soll auf den Willen wirken, diesen ergreifen, um ihn in einem bestimmten Verhalten und Handeln zu bestärken oder zu einem solchen zu bewegen. Die Kunst dagegen ist gegen jede Absicht höchst reizbar, sie will nur das von ihr Geschaute und Empfundene naheempfinden lassen; die Härte des Zwecks streift ihr den Blütenstaub ab, „man merkt die Absicht und ist verstimmt.“ — Dagegen erträgt sie wiederum den Schein, ja ist recht eigentlich darauf gewiesen, wenn auch nicht in gleichem Maße in den verschiedenen Kunstgattungen. Denn die Phantasie, diese Künstlerin in uns, Zeus liebstes Kind, wie der Dichter sie nennt, diese täuschende Zauberin, ist auch die Mutter und Liebhaberin der schönen Illusionen, indem sie dem Geist seine eignen Gebilde wie wirkliche Wesen erscheinen läßt. Sie ist aber auch eine siegreiche Vertreterin derselben, und läßt sich die ihr angeborne Berechtigung zu solcher Täuschung nicht nehmen, und das mit vollem Recht. Dennoch ist es und bleibt es die schwache Seite der schönen Dinge, daß sie nicht wirklich sind. Wollen wir uns z. B. nicht täuschen lassen durch die Kunst des schönen Scheins, die wir Malerei nennen, durch ihre scheinbare Körperlichkeit, ihre Perspektive u. s. w., so sinkt auch das herrlichste Bild uns zu einem Stück gefärbten Holzes oder bunt bemalter Leinwand herab. Ebenso bei der dramatischen Kunst. Ist es doch wesentlich dieser Mangel, der den Dichter in die Worte der Klage ausbrechen läßt: „Ach, der Himmel über mir will die Erde nicht berühren und das Dort ist niemals Hier.“ Mit ihm hängt jener tiefmelancholische Zug der großen Künstlernaturen zusammen, derselbe Zug, den die feinsten Kenner und Bewunderer der Antike an den Köpfen der alten Statuen wiederfinden.

Der christliche Cultus dagegen, und ich habe hier den genuinen im Auge und die Anforderungen, die der evangelische Glaube an ihn stellt, duldet schlechterdings keinen Schein. Jede noch so wohlgemeinte Illusion, die in der Kunst vollberechtigt und ganz am Platze ist, führt hier zur sittlich verwerflichen und verderblichen Unwahrheit und Heuchelei, die der Tod alles religiösen Lebens ist. Der Cultus will und darf nicht Darstellung eines fremden oder vergangenen Lebens sein; jedes Element, das nur als ein vergangenes in ihm sich geltend machen kann, müßte er von sich ausschließen. Er kann sich deshalb z. B. nicht dabei beruhigen, eine bloße symbolische, wenn auch noch so tiefstünig angelegte, liturgisch dramatische Vorführung der heiligen Geschichte zu sein. Denn ob auch diese sein Fundament bildet, so ist sie das doch nur, sofern ihre großen Thatfachen sich stets gegenwärtig und wirksam erweisen in dem Glauben der Gemeinde, der sie erfährt und sie fort und fort nach ihrer Kraft und Wirkung in sich neu erlebt. Ebenso soll er eine That der ganzen Gemeinde und ihrer selbst sein. Nach dieser seiner menschlichen Seite hin hat er zu seiner Grundlage das allgemeine Priestertum aller gläubigen Christen und fordert die persönliche Mitthätigkeit eines jeden Einzelnen. Denn er beruht nicht auf einem ceremonialgesetzlichen göttlichen Statut, nach Art des alttestamentlichen, liegt überhaupt nicht in der Sphäre des äußerlichen Gesetzes, mit dem sich der Mensch auch nur äußerlich, d. h. durch eine Scheinleistung abfinden kann. Er ist eine frei nothwendige Bethätigung des Gemeindeglaubens, die dem persönlichen Impulse und dem wechselseitigen Bedürfniß entquillt. Darum stellt er sich mitten in die Wirklichkeit des innern und äußern Lebens hinein und ist Darstellung nicht eines vergangenen, sondern des gegenwärtigen wirklich in der Gemeinde, bei Vielen oder Wenigen, in verschiedenem Maße wohnenden christlichen Glaubensbewußtseins und Lebens.

Dieses besteht aber seinem Wesen nach in der Wechselbeziehung zwischen der Mittheilung der göttlichen Gabe und dem menschlichen Empfangen derselben durch Hingabe an sie. Was deshalb der christliche Cultus fordert und sich voraussetzt, ist die Gegenwart des göttli-

den Geistes, nicht bloß die symbolische, die wiederum nur eine scheinbare wäre, sondern die wahrhaftige und wirkliche, wie sie der Christenheit in den Gnadenmitteln, dem Wort und den Sacramenten, verbürgt ist. Ihrer bedarf das religiöse Leben, wie das leibliche der Nahrungsmittel. So wenig der Mensch leiblich von seinem eignen Blut leben kann, obgleich der Blutumlauf eine Bedingung dieses Lebens ist, so wenig kann der Glaube von seiner eignen Andacht und Erregung existiren, so nothwendig dieselbe auch an sich ist; er bedarf der heimischen Luft und der ihr homogenen Mittel, wie sie ihm der Gottesdienst der Gemeinde zur Aneignung und zu Assimilation darbietet. Eben deshalb fordert er aber auch die volle Gegenwartigkeit und lebendige Thätigkeit der Gemeinde und hat nach dieser Seite nicht minder den wirklichen Glauben der Gemeinde zu seiner Voraussetzung und die Stimmung der Andacht eines Jeden, so mannigfach auch die Abstufungen und Färbungen derselben sein mögen.

Also — im Gegensatz zu allem Schein — volle gesicherte Gegenwart des göttlichen Geistes und seiner Gnade, und volle bethätigte Gegenwart der Gemeinde und ihres Glaubens — das ist das Postulat des evangelischen Cultus, dessen Verwirklichung ihn allein zu einem Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit macht.

Darauf beruht auch im letzten Grunde der tiefe Unterschied zwischen dem heidnischen und christlichen, und innerhalb des Christenthums wiederum zwischen jedem noch gesetzlich gearteten und dem evangelischen Gottesdienst — daß jener mehr oder minder immer noch Gott außer sich hat, er will ihn erst noch versöhnen und nahe bringen durch menschliche priesterliche Leistungen und Opfer; und daß er auch die Gemeinde noch außer sich hat, denn diese soll sich erst noch durch das vermittelnde Thun Anderer vertreten, ausföhnen, herzuführen lassen. Dagegen will der genuine christliche Cultus nicht Gott erst noch gewinnen und ihm eine besondere Ehre anthun. Er ist ein Gottesdienst nicht der Knechte, sondern der Freien, nicht der Gäste und Fremdlinge, sondern der Bürger und Hausge-

nossen, die versammelt sind, sich zu erbauen zu einem Tempel des Herrn, zu einer Behausung Gottes im Geist, und eben dadurch und darin Gott zu verherrlichen. Er ist daher auch mehr als Darstellung, er ist gemeinsame Bethätigung, wirklicher Vollzug des gemeinsamen religiösen Lebens, das wie alles Leben nur durch Selbstbethätigung und stets neue Versenkung in seinen Ursprung sich erhalten und gedeihen kann. Dies aber macht ihn auch so empfindlich gegen jeden Schein, daß er deshalb auch keine Vorherrschaft des unklaren, mehrdeutigen symbolischen Elements duldet, sondern dem klaren einfachen Wort die erste und hervorragende Stelle anweist, und jedes andere Darstellungsmittel nur als ein das Wort begleitendes und unterstützendes zulassen kann. Darum erträgt er auch keine andere Sprache, als die volksthümliche der Gemeinde. Es ist ein Gott mißfälliges Lippenwerk, ihm in fremder Sprache dienen wollen, und es ist ein Attentat gegen das höchste irdische Heiligthum der Völker, wenn man ihren Gemeinden zumuthet, ihren Gottesdienst in einer andern Sprache, als in ihrer Muttersprache zu halten. Unsere Kirche kann sich darum keineswegs durch die Versicherung Bellarmin's, des berühmten Vertreters der römischen Kirche gegen den Protestantismus, beschwichtigen lassen, daß die lateinische Sprache der Messe wohl zulässig und unanfechtbar sei, weil doch der Gottesdienst für Gott gehalten werde, und Gott gewiß auch lateinisch verstehe. Das ist gewiß unbestreitbar; aber charakteristischer, als er sich in diesem Worte kund gibt, ließe sich wohl kaum der große Unterschied bezeichnen, der zwischen beiden Kirchengemeinschaften in der Auffassung des Gottesdienstes, seines Wesens und seiner Aufgabe besteht.

Verhält es sich aber so mit dem christlichen Cultus, dann scheinen Diejenigen immer mehr Recht zu behalten, die sich — die Einen im Namen der Kunst, die Anderen im Namen des Christenthums und seines Gottesdienstes — gegen jede Verbindung von beiden entschieden erklären. Die Einwände sind zu wichtig und die Thatsachen der Geschichte, auf die sie sich stützen, reden zu laut, als daß wir sie mit Stillschweigen übergehen dürften.

Hören wir zunächst diejenigen Stimmen aus der Mitte der Vertreter und Theoretiker der Kunst, die sich besonders seit dem vorigen Jahrhundert so ausgesprochen haben, so beklagen sie sich darüber, daß der christliche Cultus nur einen verderblichen Einfluß auf die Kunst ausgeübt habe; er habe sie verhimmelt und entmenschlicht, habe sie sentimental gemacht, zur Unnatur verleitet, zur Starrheit verbannt. Die Thatsache ist nicht zu leugnen. Ein sich selbst nicht treu gebliebenes Christenthum hat nicht selten die Kunst, wenn diese von ihm sich knechten ließ, verderben helfen; aber mit diesem Zugeständniß sind unsere Gegner nicht zufrieden zu stellen. Sie gehen weiter und behaupten, es könne überhaupt nicht anders sein und der Bruch sei unvermeidlich. Denn die Kunst — sagen die Einen — ruhe auf der Anerkennung des unbedingten Rechts der sinnlichen und natürlichen Welt, sie strebe nach der schönen, unmittelbaren Einheit von Geist und Natur. Das Christenthum dagegen wolle unnatürlich sein, sein Princip sei der unverföhliche Zwiespalt zwischen Geist und Natur, sein Ideal die ascetische Ertödtung des Fleisches, seine Heroen nicht wirkliche Menschen mit Fleisch und Blut, sondern Halbmenschen von mönchischer Heiligkeit. Im Wesentlichen hat sich schon Goethe so ausgesprochen in seiner Abhandlung über Winkelmann, den großen Erneuerer der classischen Kunst, der aber das Christenthum nicht einmal in Dienste der Kunst dulden mochte, nach von den Gestalten desselben die Phantasie bevölkert wissen wollte, sondern für den leidenden Christus den Laokoon und für die Madonna die Niobe empfahl. Am drastischsten aber bezeichnet Strauß diese Anschauung, wenn er sagt: „der Christ sei im besten Falle ein auf einem gezähnten Thiere reitender Engel.“ Verhielte es sich so, was könnte die Kunst mit einem solchen Phantasma anfangen? Und wenn wir vollends die Anderen, manche neueren Aesthetiker reden hören, die Naturalisten vom reinsten Wasser, die gar nichts mehr vom Geiste überhaupt und von übersinnlichen Ideen wissen wollen, denen die Kunst nur der geläuterte und elegante Widerschein der empirischen sinnlichen Wirklichkeit ist, so versteht sich ihre Antipathie gegen alle

religiöse Kunst von selbst. Nach ihrer Meinung — sie lieben etwas volltönend zu reden — ist der Bruch der Menschheit mit der Religion ein definitiver und religiöse kirchliche Kunst fortan unmöglich. Das Jenseits ist ausgelöscht, nur im Diesseits hat der Mensch sich anzubauen und seinen Frieden zu suchen. Ihnen gegenüber werden wir ein Wort nicht bloß zu Gunsten des Christenthums, wie gegen die Ersteren, sondern auch zum Schutze der Kunst selbst zu reden haben.

Vorerst aber lassen Sie mich auch noch auf die Stimmen und Erscheinungen der Geschichte hinweisen, die uns im Namen des Christenthums vor jeder Verbindung des Cultus mit der Kunst ernstlichst warnen. Diese berufen sich auf die Innerlichkeit und Geistigkeit des Christenthums, klagen umgekehrt über den verweichlichen, zerstreuen und verweltlichen Einfluß, den die Künste ihrerseits auf den Cultus ausgeübt haben, und verweisen uns auf jene Opposition gegen den Einlaß derselben, die in den mächtigen Thatfachen der Geschichte immer wieder in den verschiedenen Zeitaltern der Kirche hervorgetreten ist. Die Versammlungen in der apostolischen Zeit, sagen sie, waren gewiß einfach und kunstlos, in Privathäusern gehalten, später sogar nachweisbar in Wäldern, Höhlen, Katakomben. Für die entschiedene Abneigung der alten Kirche gegen die Verwendung der Kunst spreche auch der Kunsthaß, dem einzelne Kirchenväter, und mit die ältesten, in ihren Schriften Ausdruck gegeben. Das ist zum Theil richtig; aber vom 4. Jahrhundert an öffnet der Cultus seine Thore weit den Künsten, wie den redenden und dem Gesang, so den bildenden — der Baukunst und Malerei. Doch hilft uns diese Berufung unseren Segnern gegenüber wenig, die nicht Unrecht haben, wenn sie bemerken, daß diese Erscheinung eben für sie spreche. Denn damals besonders sei eben auch jene Zeit angebrochen, die nach dem Worte eines gleichzeitigen Kirchenvaters dem Cultus zwar goldene Kelche gebracht habe, aber hölzerne Priester und Christen, während die erste Kirche oft nur hölzerne Kelche, aber goldene Priester gehabt habe. In der That datirt die Verweltlichung des Gottesdienstes durch überladenen Pomp und luxuriöse Pracht seit der

constantinischen Krise, und das ungehemmte Einströmen der Künste in den Cultus ist zugleich Wirkung und Mitursache dieser Wendung. Auf welches Widerstreben aber diese Tendenzen mitten in der Kirche stießen, davon zeugen die fanatischen und blutigen Bilderkriege, welche die morgenländische Kirche im 8. und 9. Jahrhundert erschütterten. Diese Opposition erlag zwar, die Bilderfreunde siegten, und jene Kirche feiert noch bis auf den heutigen Tag in einem ihrer Hauptfeste diesen Sieg; — aber der Widerspruch erwachte später wieder und zwar im Abendlande, und hier zugleich in Verbindung mit der Rückführung der Kirche zu ihren apostolischen Grundlagen durch die Reformation. Sie tritt hier nicht bloß sporadisch in den bilderstürmenden Bewegungen Deutschlands auf, sondern es wird in den Gemeinden, die sich unter dem Einfluß der schweizerischen Reformation in den Niederlanden, in Schottland bildeten, der Versuch gemacht und möglichst durchgeführt, den Cultus von jeder Berührung mit der Kunst fernzuhalten: man erklärt sich gegen allen architektonischen Schmuck, gegen die Altäre mit ihren Bildern, gegen das Kirchenlied, den Gesang, den Gebrauch der Orgel und Glocken. Selbst zu Rom wird in demselben Jahrhundert ernstlichst an die Abschaffung der musikalischen Messe wegen der Entartung derselben gedacht. Palaestrina war es, der damals durch seine berühmte *Missa papae Marcelli* die Kirchenmusik wohl für immer rettete.

Endlich verweisen uns die christlich gesinnten Gegner als auf ein warnendes Beispiel des Verderbens, das die Kunst über Religion und Cultus zu bringen vermag, auf die in der Uebergangszeit zwischen den beiden letzten Jahrhunderten aufblühende Kunstrichtung der Romantiker, die im Gegensatz zur kühlen Stellung, welche die von Winkelmann und der antiken Kunst angeregten Classiker zum Christenthum und seinem Cultus einnahmen, sich von dem Mittelalter begeistern ließen. In romanisirender Sentimentalität mischten Diese Kunst und Religion, römisches und evangelisches Christenthum durch einander, und hielten in allem Ernst Kunstverehrung und Kunstgenuß für eigentlichen Gottesdienst und wahres Gebet. Haben wir auch

kein Recht dieser Richtung jedes religiöse Element abzuspochen, so war es doch kein gesundes, am wenigsten ein evangelisch-christliches. Denn diese sentimental-pantheistische Kunstschwärmerei, die ihre unbestimmte Gefühlsüberschwänglichkeit für religiöse Stimmung hielt, war den unreinsten Vermischungen ausgefetzt; es fehlte ihr die ernste sittliche Beziehung auf die Gesinnung und den Charakter. Sie vergaß, daß die bloße Stärke der Erregung noch kein Gefühl heilig macht, sondern nur der Gegenstand derselben und die Art, wie sich das Gefühl von ihm bestimmen läßt. Wenn aber diese Richtung, dem Cultus geneigt, auf ihn zu influiren suchte, so mußte sich derselbe entschieden dagegen wehren. Helft mir nur von diesen meinen Freunden, mußte er sagen, mit meinen Feinden, den Classikern, will ich schon fertig werden.

So schwer übrigens auch die vorgeführten Thatfachen ins Gewicht fallen mögen und die Bedenken und Warnungen, die sich auf dieselben gründen, sie allein sind doch nicht im Stande die Eine große Thatfache umzustossen, daß die Kirche und ihr Cultus zu keiner Zeit, auch nicht in der urchristlichen, wie man irrigerweise meint, ohne alle Beziehung zur Kunst gewesen und daß sich im Laufe der Jahrhunderte eine eigene und selbstständige Kunst immer bewußter und bestimmter ausgebildet hat: ich meine nicht die christliche Kunst überhaupt, im Unterschied von der vorchristlichen, classischen, sondern speciell die religiöse, kirchliche Kunst. — Auch lassen jene Einwürfe und Abneigungen eine Anschauung von dem Christenthum oder von der Kunst sehr kennbar durchscheinen, die sich nicht als richtige auszuweisen vermag.

Das ist gewiß, — müßte die Kunst auf jeden tiefern Idealgelbalt grundsätzlich verzichten, wäre sie nichts mehr als Darstellung der reinen Form durch eine nur äußerlich veredelte Copie der Wirklichkeit, so könnte auch der christliche Cultus nichts mit ihr anfangen. Sie könnte ihm nur eine gewisse moderne Eleganz der Erscheinung geben und unsrem an Luxus verwöhnten Geschlecht auch die Andacht leicht und gefällig, kokett und pikant machen wollen. Dagegen aber

müßte sich unsere Kirche auf das ernstlichste verwahren, und es vorziehen, ihre Gottesdienste lieber im einfachsten Bretterhaus zu halten, ehe sie sich mit solcher Kunst des Materialismus verbände. Uebrigens wäre dieselbe, trotz aller Bravour der Technik — wie die Ausläufer der klassischen Kunst zeigen — auch der Untergang der Kunst selbst. Wir können es darum füglich auch dieser Art von Kunst überlassen zu sehen, wie sie sich vor der wahren edlen Kunst rechtfertige und sich selbst vor dem Verfall in den Knechtsdienst des bloßen Luxus, wenn nicht der Frivolität, rette.

Was aber jene Abneigung gegen die Kunst überhaupt anlangt, auf die wir innerhalb der Kirche gestoßen, so beruht dieselbe größtentheils auf einer Entstellung und Entmenschlichung des Christenthums durch jene düster-ascetische Richtung der früheren Zeiten, die in anderer Form auch innerhalb des Protestantismus als Puritanismus wiederkehrt, der grade in seiner Flucht vor jeder Berührung des christlichen Geistes mit der sinnlichen und natürlichen Welt keine geringe Abhängigkeit eben von ihr verräth. Das Christenthum, das da verkündigt, „das ewige Wort ward Fleisch,“ verneint nur das schlecht Natürliche, das von der Sünde bestimmte, und zwar nicht minder das geistig, wie das sinnlich Natürliche. Es bejaht dagegen Alles, was ein göttliches Recht zu existiren hat, und dazu gehört das gesammte sinnliche und natürliche Dasein mit seinen Gütern und Gaben mit. Der naturfeindliche Sinn ist nicht ein Erzeugniß des christlichen Geistes, sondern hat sich diesem schon früh beigesellt aus der heidnisch orientalischen Anschauung, die Geist und Materie trennt und in einen feindlichen dualistischen Gegensatz zu einander stellt. Die Anklage, die wir oben auch Goethe gegen das Christenthum erheben hörten, findet zwar eine gewisse Stütze in dieser falsch-ascetischen Denkweise, sie macht sich aber dennoch einer Verwechslung des Christenthums selbst mit jenen Erscheinungen schuldig, die sich wohl auf seinem Boden finden, die aber nicht aus seiner Wurzel hervorgewachsen sind.

Wollen wir jedoch gerecht sein in der Beurtheilung dieser Denk-

weise und ihrer Abneigung gegen die Kunst, wie sie sich namentlich in den sonst sehr achtungswerthen, streng-reformirten Kreisen zeigt, so dürfen wir nicht vergessen, daß die Entstehung derselben in sofern auch ihre Berechtigung hatte, als sie sich stark provocirt fühlte durch die argen superstitiösen Mißbräuche, die sie mit den Erzeugnissen der bildenden Kunst treiben sah, und daß sie auch jener sentimental-ästhetischen Mißhandlung des Gottesdienstes gegenüber noch immer ein negatives Recht behaupten kann. Darum können wir diese Opposition nicht einfach von der Hand weisen, sondern haben uns durch sie vor jenen Ausschreitungen, die sie mit Recht bekämpft, warnen und uns zugleich darauf aufmerksam machen zu lassen, daß die Frage keineswegs eine so einfache ist, wie sie Manchem auf den ersten Blick erscheinen mag, sondern daß der Kirche, wie sie auch von Anfang an erkannt hat, hier ein Problem aufgegeben ist, welches sie bei der Ausbildung ihres Cultus nie aus dem Auge verlieren darf und dessen Lösung ihre volle Besonnenheit und ihre ganze Unsicht in Anspruch nimmt.

Hätten wir nämlich nur die Wahl zwischen der Ausschließung der Künste einerseits, und andererseits zwischen einer superstitiösen Verwendung derselben im Cultus, oder einer solchen Anseinandersetzung ihrer Mittel und Erzeugnisse in ihm, bei dem es auf einen selbständigen ästhetischen Kunstgenuß oder auf Entfaltung luxuriösen Pomps angelegt wäre, — so könnte die evangelische Kirche keinen Augenblick darüber in Zweifel sein, was sie zu thun habe. Denn die Kunst kann immer nur unter der Voraussetzung in den Cultus aufgenommen werden, daß sie hier auf jeden selbständigen Idealgehalt verzichte, so berechtigt er auch in ihrem Gebiet sein möge; daß sie sich von seinem Geiste inspiriren, von seiner Stimmung beherrschen, von seinem Gesetz nach Inhalt und Form bestimmen lasse. Nicht als Magd desselben, sondern als die freie, dem innersten Zug ihrer Natur folgend, im freien Bunde mit ihm geeint, doch so, daß für den harmonischen Accord, um den es sich hier handelt, nicht die Kunst, sondern der Glaube und sein Cultus den Grundton angebe. Damit

ist nichts Geringeres, als ein bestimmter Kunststil, der kirchliche fordert. Kann die Kunst einen solchen nicht schaffen, ohne an ihrem eignen Wesen einzubüßen oder dem des Christenthums zu nahe zu treten, dann ist die Scheidung nicht zu vermeiden, denn dann schließen Kunst und Religion und Christenthum, Kunstmittel und Cultus grundsätzlich und unbedingt einander aus, und der Cultus hätte sich dann mit absichtlicher und möglichst consequent durchgeführter Nüchternheit und Dürftigkeit lediglich auf das practisch Nothwendige und Zweckmäßige zurückzuziehen.

So liegt aber die Sache ganz und gar nicht und hat sie nie gelegen, weder auf dem Gebiete der classischen, noch auf dem der christlichen Kunst. Immer und immer wieder, so oft man auch versucht hat, sie gewaltsam zu trennen, haben, auch im christlichen Cultus, Kunst und Religion einander angezogen. Das weist uns aber darauf hin, daß ein inneres Verwandtschaftsverhältniß zwischen beiden bestehen müsse. Dieses ist auch in der That da und ist ein so inniges und ewiges, daß die Kunst in dem Cultus nicht nur zulässig und erträglich erscheint, sondern für ihn schlechthin unvermeidlich und so unentbehrlich ist, daß beide darunter leiden müssen, wo sie absichtlich von einander fern gehalten werden. Die Anziehung zwischen beiden beruht theils auf einer innern in dem Wesen des Menschen und seiner geistlichen Natur begründeten Nothwendigkeit, theils darauf, daß der wahren Kunst ebenso ein sittlicher Geist und religiöser Zug innewohnt, wie jedes gesunde religiöse Leben als solches und unmittelbar einen tiefen ästhetischen Zug an sich hat. Darum ist die Anziehung zwischen beiden eine gegenseitig sich fordernde und fördernde.

Gestatten sie mir, daß ich — meine allgemeine Erörterung mit ihm abschließend — diesen wichtigsten und sachlich anziehendsten Punkt derselben, etwas näher begründe.

Die bildende Kunst, auf die ich mich beschränke — die Architectur und Sculptur, Malerei und Musik — geht aus dem tiefsten Wesen des Menschen hervor, indem sie Gefühle, Stimmungen, An-

schauungen, die das Wort nur unzureichend wiederzugeben vermag, mittelst der Phantasie in Bildern, Tönen, Farben, Formen zum Ausdruck bringt. Die große und entscheidende Rolle, welche die Gefühle und Stimmungen in unserm Leben spielen, — denn sie sind die unzertrennlichen Begleiter unserer Gedanken, denen sie erst Lebenswärme verleihen, indem sie ihnen die — so zu sagen — unsichtbaren Farben und Töne geben und sie überhaupt mit dem schönen Gewand eines harmonischen Gemüths oder mit dem abschreckenden eines zerrissenen umkleiden — diese Rolle giebt auch den Künsten ihr Existenzrecht, aber auch ihre hohe und ernste Bedeutung in ihrem Gebiet, wie sie das Wort, dieser Dolmetscher unserer Gedanken, in dem feinnigen hat. Wie nicht mit den Gefühlen, so sollte man auch nicht mit den Künsten spielen, sie haben etwas wie Heiliges an sich, dem schon Plato Ausdruck gegeben, wenn er sagt: „Nicht zu eitlen Spiele haben uns die Götter die Künste gegeben, sondern um die ungerichteten Bewegungen der Seele zu ordnen und sie in eine harmonische Stimmung zu versetzen. Sie sollen die Affecte reinigen und das Gemüth erheben.“

Je mehr die Kunst sich selbst achtet, je höher sie steht, um so weniger läßt sie sich von den Irlichtern des Tages blenden, sondern folgt ihrem Stern und läßt sich nur von Einer Idee beherrschen, deren Ausdruck sie sein will, der Idee des Schönen, die mit den Ideen des Wahren, Guten und Heiligen eng verbunden ist. Wie die Wahrheit, so ist auch die Schönheit ewig und nur Eine; aber sie stellt sich in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Formen dar, die eben deshalb nicht bloße Formen sind, sondern ein bestimmtes Verhältniß des Innern und Aeußern, des Wesens und der Erscheinung, des Geistes und seiner Verkörperung aussprechen: ein solches Verhältniß, welches eben die Schönheit überwaltet, und in welchem sich dieselbe uns als das Klare und Wohlgefällige, als das Anmuthige und Graciöse, oder auch als das Erhabene und Feierliche darstellt, d. h. als die Schönheit der Wahrheit oder des Guten oder des Heiligen. Wie viel tiefer als manche unserer neueren Aesthetiker hat darum schon Plato

die Sache erfasst, wenn er sagt, daß das Schöne zwar schwer zu bestimmen sei, daß es aber wie das Gute göttlichen Ursprungs sei, so daß was an den Dingen schön ist und uns zur Bewunderung und Liebe hinreißt, nur ein Abbild sei und ein Theilnehmen an jener ewigen Schönheit, welche die Gottheit selbst sei. Wenn darum ein Mensch, führt er weiter aus, hier auf Erden, wo er in der Fremde sei, etwas Schönes erblickt, so erglühe sein Herz und werde bewegt; was ihn aber dabei so wunderbar ergreife, das sei ein Heimweh seiner Seele nach jener göttlichen Schönheit, welche sie einst im reinsten Glanze geschaut, als sie noch bei Gott und selbst rein war.

Ich hebe aber Plato hervor, nicht bloß weil seine Gedanken, auch wenn wir ihnen das poetische Gewand abstreifen, den Kern der Sache treffen, sondern auch, weil eben diese Gedanken es gewesen, die einst den großen, auch für die kirchliche Kunst einflussreichen Kirchenvater Augustin für das Schöne ergriffen, und die später, neben Dante und den reformatorischen Predigten Savonarola's, die Kunstschöpfungen des Raffaelischen Zeitalters hervorgerufen und die großen Meister desselben begeistert haben. — „Spät habe ich dich geliebt, ruft Augustin in seinen Bekenntnissen aus, o Schönheit, so alt und so neu, — spät habe ich dich geliebt. Dem Schönen, das du gemacht hast, jagte ich nach und es hielt mich fern von Dir, und doch wäre es nicht, lebte es nicht in Dir; denn alles Schöne stammt aus jener Schönheit, die über der Seele ist. Aehnlich spricht sich Michel Angelo aus: das Schöne ist ihm vom Guten untrennbar und jedes einzelne Schöne, „ein Abbild des Gnadenborns, aus dem wir alle stammen, in dem wir den Frieden finden.“

In der That sind auch die schönen Dinge nicht aus sich und durch sich schön, sondern sie drücken nur die höhere Schönheit für uns aus, die weit über die Natur erhaben ist. Zwar ruht das Schöne auf dem Ebenmaß, und doch ist es mathematisch nicht meßbar. Die genauesten Messungen, die an den vollendetsten Statuen des Alterthums angestellt worden sind, haben ergeben, daß die Verhältnisse weder die gleichen bei allen sind, noch sich in endlichen Zahlen wie-

dergeben lassen; sie sind nur in sogenannten irrationalen Zahlen darstellbar, deren Reihe eine unendliche ist. In der alten ägyptischen Kunst treten freilich die Gestalten in streng geregelten und bemessenen Zügen mit militairischer Steifheit und Gleichheit auf, aber schön sind sie nicht, erst die griechische Kunst hat es verstanden sie zu idealisiren und ihnen den Stempel der Schönheit aufzuprägen. Darum ist das Schöne nur für den Geist und durch den Geist da, der in ihm eine Ähnlichkeit seiner selbst erblickt, einen göttlichen Gedanken schaut. Zwar will es gesehen und gehört, mehr aber noch empfunden und geschaut sein, denn es ist in sich ein Unbeschreibliches und Unausprechliches, wie Goethe es nennt, das dem sinnlichen Auge und Ohr verborgen und unzugänglich ist; es kann mit dem bloßen physischen Mechanismus des Sehens und Hörens nicht erfaßt werden.

Die Kunst nun besteht in der höhern Befähigung, mit begeistertem Auge durch die sinnliche Hülle zu dringen und das Schöne zu erkennen und zu empfinden; zugleich in dem Vermögen dem Empfundnen auch einen entsprechenden Ausdruck zu geben. — Zwar schöpft sie aus der Natur ihre Mittel und ihre Originale, aber sie ahmt dieselben nicht schlechtweg nach und läßt sich nicht von der empirischen Wirklichkeit gefangen halten, sondern geht über sie hinaus. Denn ihr Blick weckt das in dem tiefsten Innern der Natur gleichsam schlummernde Schöne auf. Sie belauscht dieselbe in den Momenten, wo sie von der Ideenwelt momentan durchzuckt und verklärt ist, und will diesem idealen Dasein derselben eine beharrende Wirklichkeit geben, so weit sie es vermag. Sie versteht es — und nichts Geringeres ist ihre Aufgabe — das Bleibende, Ewige so mit dem Gegenwärtigen, Momentanen in einander zu schmelzen, daß es gleichsam noch athmend und naturwarm vor uns dasteht und lebt. So erhebt sie sich über die Wirklichkeit und bleibt doch in derselben stehen, denn nur in der Verbindung treuer Naturwahrheit und idealer Auffassung besteht die ästhetische Kunst. Der Geist wird zum Künstler, indem er — zugleich Herr und Sklave der Natur, wie Goethe den Künstler nennt — den wahren Lebensinhalt von der zufälligen und

unangemessenen Erscheinung zu befreien sucht und ihn auf frei schöpferische Weise und doch streng geschmähig in die schöne, d. h. durchgeleitete Naturform hüllt.

Der innere Drang zu dieser Thätigkeit, die Möglichkeit ihrer Ausführung ist ein göttlich Gewolltes und Verliehenes. Sie beruht darauf, daß der Mensch in sich selbst das vollendetste Kunstwerk Gottes ist und die beiden Elemente, aus deren Verbindung die Kunst entsteht, in sich vereinigt. Er ist durch göttliche Schöpfungsthat selbst Geist und Natur, Mensch gewordene, Geist gewordene Natur. Und die Kunst ist ein menschliches Nachahmen des göttlichen Schaffens, bei dem der Mensch nach dem Maß seiner Kräfte in seiner Weise schöpferisch an der Natur und in derselben mit den Mitteln arbeitet, die sie selbst ihm bietet. Sehr wahr ist darum die Kunst als eine Uebersetzung der Natur in Geist, als eine erstrebte Befreiung derselben von der Uebermacht der Materie, gleichsam ein Menschwerdenlassen der Natur bezeichnet worden ¹⁾.

Bei dieser Beschaffenheit der Kunst liegt aber auch ihre tiefe Verwandtschaft mit der Religion, namentlich mit der christlichen, auf der Hand; ja wir verstehen es, daß man sie selbst hat vergöttern und unmittelbar für Religion ausgeben können. Denn das Erstreben und Erreichen reinerer idealer Formen ist schon eine Art Bändigung

1) Anmerk. Auch Leibniz, der große Mathematiker und Begründer der neueren deutschen Philosophie, sieht in der Kunst nicht bloß eine mechanische, sondern eine ideale, schöpferische Nachahmung der Natur. Die künstlerische Fähigkeit in der menschlichen Seele gilt ihm als ein Abbild der göttlichen Schöpfungskraft. Denn wahrhaft schöpferisch, sagt er, ist Gott allein, nicht die Natur, die bloß das Geschaffene entwickelt. Darum beweist Leibniz auch aus der Anlage des Menschen zur Kunst die Gottähnlichkeit desselben. Der menschliche Geist habe nicht bloß eine Vorstellung von den Werken Gottes, sondern er sei auch im Stande etwas Aehnliches in kleinem Maßstabe hervorzubringen und in seiner Sphäre nachzuahmen, was Gott im Großen vollbringt. Wir sind — sagt er — nicht bloß eine kleine Welt, Mikrokosmen, in denen sich das Universum spiegelt, sondern auch kleine Gottheiten, weil ein Bild Gottes, der uns nach seinem Bilde geschaffen. S. Fischer, Gesch. d. Philos. Band 2, Aufl. 2, S. 622.

der niederen Naturmächte, eine gewisse vorläufige Befreiung, Erlösung und Veröhnung des Menschen, nach dem bekannten Wort unsers Dichters: „ein Evangelium des natürlichen Geistes.“ Aber doch nur eine vorläufige, eine gesuchte und gewollte, aber nicht erreichte. Denn die Kunst, und namentlich die alte klassische, füllt die Abgründe des Verderbens doch nicht aus und hebt den Zwiespalt — von dem sie selbst zeugt — nicht auf. Nur in beschränktem Maße kann von ihr gesagt werden, daß „hinter ihr in weissenlosem Scheine liegt, was uns Alle bändigt — das Gemeine.“ Denn sie überwindet nicht wirklich dieses traurige Erbe der Natur, sondern deckt es nur mit dem Schleier der Schönheit zu, und macht sich hierbei eines gewissen Leichtsinnes schuldig, wenn sie voreilig Triumphe feiern will, wo die Schlacht nicht schon gewonnen, sondern nur momentan zum Stehen gebracht ist. Lenau hat Recht, wenn er singt:

„Die Künste der Hellenen kannten nicht den Erlöser und sein Licht,
Drum scherzten sie so gern und nannten des Schmerzes tiefsten Abgrund nicht.“

Wohl aber spricht sich in der edlen Kunst der Antike eine Ahnung und Sehnsucht nach der Wahrheit aus, die sie — wie alles tiefere Streben der heidnischen Welt — als „eine menschliche Vorrede zum christlichen Evangelium“ erscheinen läßt, und aus welcher es uns anmuthet „wie ein dunkler Traum von einer Menschwerdung Gottes,“ wie eine Frage, auf die erst das Christenthum die Antwort gebracht hat. So kann die Kunst wohl zu einer Prophetie der Religion werden, aber, wenn sie sich selbst recht versteht, wird sie die Religion nicht ersetzen wollen; am wenigsten die christliche, die ihr die Kräfte zur wirklichen Bändigung und Unterwerfung der niedern, schlechten Natürlichkeit bietet. Sie fordert eine solche Religion und kann derselben nicht entbehren, so wenig wie diese sich einer solchen Kunst ent schlagen kann. Sehr schön hat Michel Angelo in dem bekannten Sonett, einem seiner letzten, dem Gedanken Ausdruck gegeben, wie vergänglich es sei, die Kunst zum Idol zu machen und von

ihr zu erwarten, was nur der christliche Glaube zu leisten vermag:
Er sagt dort:

„Auf sturmbelegten Wogen ist mein Leben
Im schwachen Schiff zum Hafen schon gekommen,
Wo von den bösen Thaten und den frommen
Uns allen obliegt Rechenschaft zu geben.

Und wol erkenn ich's nun, mein innig Streben,
Das für die Kunst abgöttisch heiß entglommen,
Hat oft des Irrthums Bürden aufgenommen,
Und thöricht ist der Menschen Thun und Weben.

Was kann der eifren Liebe Reiz noch bieten,
Nun da zwiefacher Tod sich mir bereitet?
Der ein' ist fest, der andre droht, — und Frieden
Kann Farb und Meißel nicht dem Geiste geben,
Der jene Liebe sucht, die ausgebreitet
Die Arm' am Kreuz, um uns emporzuheben.

Auch die Geschichte bezeugt uns die Thatfache, daß die Kunst überall in ihrem ersten Ursprunge von der Religion ausgegangen ist. Namentlich ist die christliche Kunst überhaupt, nicht bloß die kirchliche, recht eigentlich eine Tochter des Christenthums und seines Cultus. Wenn darum die Kunst auch keineswegs auf das religiöse Gebiet zu beschränken ist, da ihr die ganze Welt der Natur, der Geschichte und des Lebens offen steht, so wird sie doch das Familienband, das sie mit der christlichen Religion von Hause aus verknüpft, nicht zerreißen dürfen, nicht bloß um von ihr die höchsten und edelsten Motive der Darstellung zu empfangen, sondern um sich auch durch sie das Auge gesund erhalten und schärfen zu lassen zum Schauen der wahren Idealtwelt, damit sie sich nicht durch Pseudideale, Scheinideale auf Irrwege verleiten lasse. Immer wird darum die Kunst, die sich auf ihrer Höhe erhalten will, sich wieder zur Religion wenden, um an ihr sich zu nähren und zu läutern.

Es fragt sich schließlich, ob auch die Religion, namentlich die christliche, zur Kunst tendirt und dieser auch ihrerseits die Hand zum Bunde reicht? Freilich, wäre die Religion nur Sache des Verstandes, oder bestände sie ihrem Wesen nach aus Lehrräzen oder äußeren Vorschriften und Ceremonien, wäre sie nicht persönlicher Natur, so wäre

auch zu einer wirklichen innerlichen Verbindung zwischen ihrem Cultus und der Kunst keine Möglichkeit und kein Anlaß gegeben. Aber alle Religion, die wahre wie die falsche, bildet den tiefsten Kern des geistigen Lebens der Einzelnen wie der Völker; und das so sehr, daß Jeder Religion haben oder leiden muß, und daß auch derjenige, der sich gegen die Religion wendet, die er haben könnte oder sollte, es immer nur aus Religion thun kann, d. h. vermöge derjenigen Religion, die er wider Willen erleiden muß. Und weil namentlich der christlich religiöse Glaube etwas Persönliches ist, das seine Heimath in dem Centrum unseres Geistes hat, welches den Quellpunkt aller seiner Kräfte und Vermögen bildet, so ist auch ihm als solchem ein ästhetischer Zug unmittelbar eigen. Zur Religion gehört auch die Phantasie mit, das zeigen uns schon die schwärmerisch-phantastischen Erscheinungen des Aberglaubens. Das bezeugt uns aber auch positiv das Wesen grade der christlichen Religion. Sie ist an sich schon eine stille Künstlerin in ihrer Weise. Ihre Naturanschauung z. B. ist selbst schon eine ideale und ästhetische. Auch ihr kommt es darauf an, nicht sowohl sporadisch das Leben zu erregen, sondern die Bestimmtheit des ganzen Lebens durch Gott zu einer beharrenden werden zu lassen und sich dadurch über die niedere Wirklichkeit und das vergängliche Scheinleben zu erheben. Sie thut dies freilich nicht im ästhetischen Interesse, sondern im sittlich religiösen, aber ein solches Leben ist nicht bloß ein frommes, sondern auch ein schönes, „ein Bekenntniß zugleich einer schönen Seele“ — wie Goethe jene Mittheilungen aus dem Leben einer Freundin überschrieben hat. Ist es aber das, wie sollte es seinerseits nicht die Kunst willkommen heißen, die wiederum allein im Stande ist zu leisten, was die Religion für sich selbst nicht vermag: jenem ästhetischen Zug derselben den Ausdruck zu geben, der seiner würdig ist und ihn wirklich zu befriedigen vermag.

Das Christenthum, das der Welt eine neue Seele gegeben, hat auch ein neues Culturleben und eine neue Kunst zur Folge gehabt. Das Verhältniß ist hier jedoch ein umgekehrtes, verglichen mit der heidnischen, besonders der hellenischen Welt. Dort hat die Kunst die

Religion veredeln helfen, zum Theil unter Widerstreben des Volke, das richtig fühlte, wie sehr dadurch das Geschick seines Glaubens an das der Kunst gefesselt wurde. Darum wies es seine Dichter und Künstler auf die schwere Verantwortung hin, die Volkreligion für immer bestimmt zu haben und fragte besorgt den Phidias, den Bildner des olympischen Zeus: Hast du aber auch die göttliche Natur würdig genug dargestellt? Und es hatte Grund zu solcher Besorgniß, denn die Entartung und Entsittlichung der edlen hellenischen Kunst durch Streben nach äußerem Schein und lockendem Sinnreiz hatte auch den Verfall der Religion und der Cultur unabwendbar zur Folge.

Der Geist des Christenthums dagegen hat befruchtend auf die Kunst eingewirkt, hat sie nicht nur neu belebt durch Reichthum und Höhe der Ideen, durch Wärme und Tiefe der Empfindung, sondern hat ihr damit Gebiete aufgeschlossen, die den Alten nach verhüllt waren, und hat deshalb auch einzelnen Zweigen der Kunst, wie der Architectur, der Malerei, der Musik, ganz neue Bahnen eröffnet. Denn die volle menschliche Verwirklichung des Wahren, Heiligen und Guten selbst in der Person dessen, der sich gern den Sohn des Menschen nannte, hat erst auch die volle Idee des Schönen enthüllt und dadurch auch die Kunst wiedergeboren. Ja das Christenthum und sein Cultus hat sich darum eine eigene und selbständige, von seinem Geiste inspirirte religiös-kirchliche Poesie und Kunst schaffen können, wie es das Heidenthum nicht vermochte. Seiner selbst gewiß, hat es überhaupt befreiend auf alle Schöpfungen des menschlichen Geistes in Wissenschaft, Kunst und Leben gewirkt, und kann sie alle freilassen, kann es dulden, daß sie — wenn sie es nicht anders wollen — ihre eigenen Wege bis zur Religionsfeindschaft gehen, ohne besorgen zu müssen, daß es von ihnen überholt werden könnte oder, verlassen von ihnen, selbst dahin weifen und ersterben müßte. Denn es lebt nicht von ihnen, sondern hat sein eigenes unverwüsthliches Leben in sich selbst, und hat kraft desselben in seinem Cultus auch der Kunst einen so heimischen und ergiebigen Boden be-

reitet, daß dieselbe grade auf ihm ihre herrlichsten Schöpfungen hat zu Tage fördern und ihre höchsten Triumphe feiern können ¹⁾).

Es widerspricht darum der Geschichte, wenn man gesagt hat, daß die religiöse bildende Kunst eigentlich nur auf dem Boden der Naturreligionen gedeihen könne, daß sie aber unter dem Einfluß einer Geistesreligion, wie die christliche, die überwiegend an das Wort gewiesen sei, verkümmern müsse. Dies ist zwar nicht ganz unrichtig, bezogen auf die Sculptur und ihre Verwendung im christlichen Cultus; aber so allgemein ausgesprochen ist es doch nicht zu erweisen. Auch liegt jener Behauptung die allgemeine Wahrheit zu Grunde, daß ohne Liebe und Pietät für die Natur keine Kunst denkbar und möglich ist. Nur darf man nicht vergessen, daß wenn diese Pietät in Naturvergötterung ausartet, wie dies eben bei den Naturreligionen der Fall war, wenn sie nicht getragen ist von der lebendigen Beziehung zu einem persönlichen Gott über der Natur, sie dann auch von der Uebermacht der Natur und ihrem ebenso gewaltigen als süßen Zauber so gefangen und berauscht wird, daß sie nur zu phantastischen Mythengebilden und zu einem orgiastisch-sinnlichen Naturecultus gelangen konnte. Das Christenthum aber und sein Cultus ist die Wahrheit und die Weihe der Naturreligion und auch des Naturecultus. Es ist durchaus nicht naturfeindlich gestimmt. Das beweist uns allein schon das Leben des Herrn, namentlich auch seine Gleichnißreden, in denen er sich so innig und sinnig menschlich empfindend an die Natur und ihre Erscheinungen angeschlossen, obgleich oder vielmehr weil sein Geist nicht an ihr sich nährte, sondern seine Speise die war, den Willen des Vaters zu erfüllen. Das beweisen uns ferner die heiligen Stiftungen, an die er den Cultus seiner Gemeinde gebunden

1) Anmerk. Auch Goethe erkennt dies trotz Allem an, wenn er einmal in den Gesprächen mit Eckermann sagt: „Mag die geistige Cultur immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer weiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will, über die Hoheit und sittliche Cultur des Christenthums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen.“

und durch die er diesen auch mit der Natur verknüpft hat. Indem er so das Ewige im Vergänglichem aufwies und das Natürliche zum Träger des Heiligen auserkor, gewährte er selbst seiner Gemeinde die Möglichkeit und gab ihr zugleich den Impuls dazu, sich eine heilige Kunst zu schaffen. Er gab ihr dafür zugleich die Seele und den Leib, und begründete in seinen der Natur entlehnten Stiftungen einen Cultus, der zugleich volle Befreiung vom Naturdienst war und der doch eine neue göttliche Sanction der Naturpietät in sich schloß, weil hier die edelsten und bedeutsamsten Gaben der Natur (das Wasser, das Brod, der Wein) in den Dienst des Heiligsten genommen werden und ihr selbst damit eine Weihe verleihen wird, die zugleich eine Weissagung ihrer Verklärung ist. Damit aber war dem kirchlichen Cultus nicht bloß der Quellpunkt seiner Entstehung und Höhepunkt seiner Feier gegeben, — wie denn der specifisch christliche Gottesdienst seine Geburtsstätte in der Abendmahlsfeier hat —, sondern es war ihm auch durch den Herrn selbst der Gedanke thatsächlich zu Grunde gelegt und als entscheidendes Princip eingepflanzt, daß für ihn keine Kluft zwischen Geist und Natur befestigt sei und sein dürfe. Ein sehr entscheidender Grundsatz, den der Apostel Paulus mit leiser Anspielung auf das Abendmahl, dem er ihn verdankt, in die Worte faßt und den Gemeinden eingeschärft haben will: „alle Creatur Gottes ist gut und nichts verwerflich, das mit Danksagung empfangen wird, denn es wird geheiligt durch das Wort Gottes und das Gebet.“

Wie der Apostel diesen Grundsatz eben gegen jene, schon in seiner Zeit aufkeimende falsch-asketische, naturfeindliche Richtung geltend macht, so ist es wiederum sehr bemerkenswerth, daß die erste nachweisbare Entstellung des christlichen Cultus, und zwar gleich in seinem Kern, der Abendmahls-handlung, im Verlauf des 3. Jahrhunderts grade von jener Richtung und dem Conflict ausgeht, in welchen ihre falsche Denkweise sie vor Allem mit dieser Handlung bringen mußte. Statt aber sich dadurch zur Besinnung rufen zu lassen, zieht sie es vor, die heilige Stiftung nach ihren Anschauungen eigenmächtig

zu modificiren. Sie wird dann die Urheberin der Meinung von der Transsubstantiation der irdischen Elemente, d. h. der Verneinung ihrer natürlichen Wahrheit und Wirklichkeit; und an diese knüpft sich dann im weiteren Verlauf die verhängnißvolle Umsezung des Abendmahls aus einer Gabe des Herrn an seine Gemeinde zu einem Opfer des Priesters. Für die Entwicklung der kirchlichen Kunst und der Art ihrer Verwendung im Cultus wird dies von der durchgreifendsten und nachhaltigsten Bedeutung. — Die älteste Kirche sah mit den Aposteln in den irdischen Elementen bei den heiligen Handlungen weder bloße Symbole, die nur scheinbar das Wesen vermitteln, noch auch verwandelte, d. h. wieder nur scheinbare irdische Substrate; sie nahm sie einfach als das, was sie der Stiftung gemäß sein wollen und sind, als naturwahre und geisteswahre Träger der heiligen Gaben selbst. — Wäre die Kirche dabei geblieben, so hätte auch ihre Kunst später andere und kürzere Wege eingeschlagen. Wenigstens lag es nicht an dem Ideengehalt, nicht an dem Geist und Charakter des Christenthums selbst, wenn die Entwicklung der religiösen Kunst nicht in der Richtung verharrte, die ihr die ersten Anfänge gegeben hatten, und wenn sie nicht sofort zu der Neubildung führte, die ihr diese in Aussicht stellten.

So weit mußte ich Sie zu führen mir erlauben, um Ihnen nicht bloß zu zeigen, daß ein gesundes frisches Gedeihen der Kunst auf dem Boden des Christenthums möglich ist, sondern vielmehr um die tiefsten und innerlichsten Quellpunkte Ihnen anzudeuten, aus welchen die Kunst im christlichen Cultus ihre Berechtigung, ihre Inspirationen und Directiven, ihren Charakter schöpft. — Die großen Thatfachen der heiligen Geschichte, die uns das Wort verkündigt: die Menschwerdung und die ihr correspondirende der Auferstehung des Herrn, — ferner die beiden Stiftungen, die auf ihnen ruhen, und die mit dem Wort den christlichen Cultus allseitig bedingen, sie bilden auch selbst die göttliche Sanktion der Kunst in demselben, weil die Wiederherstellung und damit auch die faktische Bejahung und Befestigung des durch die Schöpfung gesetzten Bundes von Geist und Natur.

Namentlich ist mit den beiden Sacramenten, ich meine mit jenem Grundprincip, welches sie dem Gottesdienste der Christengemeinde thatsächlich unterbreiten, diesem auch die keimkräftige, schwellende Knospe eingesenkt, aus welcher die kirchliche Kunst zugleich als eine Gabe des Geistes von oben, und als eine Frucht des Glaubens und der Naturgabe von innen hervorstach und — wenn anders die übrigen günstigen Bedingungen dazu vorhanden waren — sich kräftig zur schönsten Blüthe entfalten konnte und mußte.

Wie wahr dies ist, wie maßgebend dieser Gesichtspunkt, das sehen wir daraus, daß die älteste Kunst ihre Symbole hauptsächlich den beiden Sacramenten und denjenigen Thaten und Reden des Herrn, so wie den Vorbildern aus dem N. T. entnimmt, die zu ihnen in Beziehung stehen: das Wasser, der Jordan, das Brod, der Weinstock, die Speisungen, Moses, wie er Wasser aus dem Felsen schlägt, der Durchgang durchs rothe Meer, die Schaafte auf der Weide nach Ps. 23, Joh. 6, Joh. 10. — Ferner aber erkennen wir es daraus, daß im späteren Verlauf die Stellung der Kirche und der verschiedenen Richtungen in ihr zur Kunst, der Charakter, den sie dieser ausprägt, mit von der Anschauung bedingt und abhängig ist, die sie von den Sacramenten hat. Denn diese ist zugleich Ursache und Wirkung ihrer Anschauung des Verhältnisses von Geist und Natur überhaupt. Faßt sie die natürlichen Elemente symbolisch, so erstirbt auch in ihr der Sinn und das Interesse für irgend welche künstlerische Vermittlung im Cultus. — Spricht sie den Elementen nur eine scheinbare Wirklichkeit zu, so steigert sich entweder die Abneigung bis zum Kunsthaß, oder aber ihre Kunst, sich selbst überlassen und wenn nicht andere Impulse auf sie einwirken, wird unnatürlich und gezwungen, steif und affectirt, oder verfällt dem Hittertram und dem Scheinwesen. Geht sie über das Maß und die vorbildliche heilige Schlichtheit der göttlich gegebenen Sacramente hinaus, so kann sie sich auch nicht genug thun an Ueberladung durch äußeren sinnlichen Schmuck und sinnliche Pracht. Bleibt sie endlich der ursprünglichen, zugleich einfachen und tiefen

Wahrheit treu, so verzichtet sie auf allen Schein durch bloßen äußerlichen Schmuck und Luxus, öffnet aber der soliden Kunst freudig ihre Thore, indem sie ihre Aufnahme an die beiden Bedingungen knüpft: daß sie sich dem Worte unterordne, dem der ganze Cultus selbst zugleich als seiner Basis und als dem Hauptmittel seiner Bethätigung unterstellt ist; und — daß sie in sich selbst Naturwahrheit mit Geisteswahrheit verbinde. Beide Postulate widersprechen sich nicht, nach dem oben Ausgeführten, wenigstens nicht für den evangelischen lutherisch-christlichen Glauben. Und die letztere Forderung, die wir hier im Namen des Cultus an die Kunst stellen, ist keine andere, als diejenige, welche — wie ich früher gezeigt — die wahre Kunst in ihrem eignen Namen an sich stellt: Verbindung von Naturwahrheit mit idealer Auffassung, d. h. eben mit Geisteswahrheit.

Möchte es mir gelungen sein, Ihnen die Ueberzeugung von der innigen Verwandtschaft gesunden Christenthums und seines Cultus mit der echten Kunst nahe gebracht zu haben. Mit meinen letzten Ausführungen habe ich schon den geschichtlichen Boden betreten, auf den ich Sie nun mir zu folgen bitte.

II.

Der christliche Gottesdienst konnte überhaupt nicht in die äußere Erscheinung treten, ohne sich den Bedingungen alles äußern Daseins, der Zeit und dem Raum zu fügen, und sich bestimmter Mittel zu bedienen. Soll aber das Verhältniß, in welches hier das Äußere zum Innern tritt, nicht ein bloß äußeres, dualistisches sein, — soll das Äußere nicht bloß nothdürftig dem praktischen Zweck angepaßt, sondern in seiner Sprödigkeit, Fremdartigkeit, reinen Sinnlichkeit überwunden und so wirklich in den Dienst des Innern genommen werden — eine Forderung, die der christliche Geist an sich stellt und nach dem oben Bemerkten stellen darf und muß — so entsteht auch schon ungesucht und rein von Innen heraus das Bedürfniß nach einer Vermittelung durch die Kunst, so fängt das religiöse Leben an, still aber unaufhaltsam in den sinnlichen Medien zu arbeiten und sie für

seine Darstellung und Bethätigung zu verarbeiten, — es bildet sich die religiöse kirchliche Kunst.

So arbeitet der christliche Geist z. B. frei in dem Elemente der Zeit und des Raums — nicht mehr gesetzlich an sie gebunden und ihnen unterworfen, wie im heidnischen und jüdischen Cultus — und schafft sich allmählig aus beiden Elementen, je nach ihrer Natur, einen symbolischen Ausdruck seines Glaubens in dem System der heiligen Zeiten des Kirchenjahrs und in der Construction des Raums, der Kirchengebäude. Nicht im alttestamentlichen Sinne, als ob die heilige Zeit und der heilige Raum erst den Gottesdienst der Christen heilige, denn das Christenthum kennt keine Zeit und keinen Raum mehr, die an sich heiliger wären, denn andere: sondern so, daß der Glaube sie heiligt durch die Bestimmung, die er ihnen gibt und die Gestaltung, die er ihnen für seinen Zweck ausprägt.

So arbeitet er ferner an den Handlungen im Cultus selbst, und gibt ihnen jene geordnete und feierliche, zum Theil feste, plastische Form, die wir Liturgie nennen, und die wiederum grade von der Abendmahlshandlung — deren Vollzugsweise sich ihrer Natur nach zuerst und bald fixiren mußte — ihren Ausgangspunkt nimmt. Hier steht die Gemeinde auf der Höhe ihres Cultus und eben dieser Act ruft auch ihre ältesten, würdigsten und schönsten liturgischen Productionen hervor.

Endlich arbeitet der Geist auch gleicher Weise an den Mitteln des Gottesdienstes, vor Allem an dem Wort und seinem nächsten Begleiter, dem Ton, weiter an den anderen Mitteln, die ihm die Natur bietet — der Farbe, dem Stein, dem Metall, dem Stoff — und schafft sich eine eigene Kunst der Rede und Poesie, des Gesangs und der Musik, der Malerei, Sculptur und der nothwendigen Utensilien — indem er immer weiter von innen nach außen vordringt, um immer tiefer und harmonischer das Außere zu durchdringen und sich dienstbar zu machen.

Die Kirche geht dabei anfangs nur langsam und sehr vorsichtig zu Werk. Der Gang ist ein sehr allmählicher. Die erste Epoche der werdenden christlichen Kunst umfaßt beinahe ein ganzes Jahrtausend.

Dann — ihrer mächtig und sicher geworden — entwickelt sie sich rascher und gleichzeitig auf allen Gebieten, Hand in Hand gehend mit der Kirche und ihren Bildungsstadien, mit dem kirchlichen Charakter der verschiedenen Zeitalter, Confessionen und Völker. — Gestatten Sie mir, Ihre Aufmerksamkeit besonders auf die wenig bekannten Anfänge dieser Geschichte zu richten.

In der apostolischen Zeit ist der Cultus seiner festeren Form noch überhaupt erst im Entstehen. — Die Ergriffenheit von dem neu ausgegossenen Geiste ist dort anfangs noch eine so übermächtige, Alles beherrschende, die Stimmung eine so gehobene, daß auch alles für den gewöhnlichen Gebrauch Bestimmte — das Haus, die Geräthe — als geheiligt erscheint. Bei der Ueberfülle des Inhalts, den es vor Allem zu bewahren gilt, kann der Sinn für die Form noch nicht zu sich kommen und zur Ausbildung gelangen. Denn das Christenthum ist seinem Wesen nach nicht Form, wie das Ceremonialgesetz, sondern Geist und Leben; darum ist es wohl formfrei, aber nicht formlos. Denn sobald es sich von seinen ersten Anfängen zeitlich zu entfernen beginnt, und die Ueberfülle der neuen Begeisterung in eine zwar lebendige, aber nun ruhiger verlaufende Strömung mitten im gewöhnlichen Leben übergeht — da macht sich auch das Bedürfnis und der Sinn für eine festere Ordnung und Form, und bald auch das Streben geltend nach einer bestimmten, dem Heiligen und Christlichen, im Unterschied von dem Gewöhnlichen und Profanen entsprechenden Form.

So schon im apostolischen Zeitalter selbst. Die bezeichneten Stadien auch dieser Bildung sind durch die drei Hauptnamen jener Zeit repräsentirt, die überhaupt der Urkirche ihren Gang vorzeichnen: Durch Petrus, den Begründer der Kirche; durch Paulus, der sie in die Heidenwelt verpflanzt mit seiner Losung: den Geist dämpft nicht, Alles ist euer, auch der Kosmos, laßt aber Alles ordentlich und wolanständig in den Versammlungen zugehen. — Endlich durch Johannes, der die andern überlebt und das Ende des Jahrhunderts erlebt, der die tiefste ideale Contemplation mit drastisch realistischer

Anschaulichkeit verbindet; der da sagt, daß er das Wort des Lebens nicht bloß gehört, sondern gesehen, ja mit seinen Händen betastet hat; kurz Johannes mit seinem Evangelium und seiner Apokalypse, die beide von besonderer Wichtigkeit für unsre Frage sind. Will man nach einem Patron der heiligen Kunst unter den Aposteln suchen, so ist es kein Anderer, als Johannes, mit seiner auf die Kunst besonders angelegten Natur. In die Zeit, in welcher er allein die ganze vereinigte jüden- und heidenschristliche Kirche leitete (es sind die letzten Jahrzehende des ersten Jahrhunderts) fallen die ersten uns bekannten und erweisbaren Spuren von Erzeugnissen der kirchlichen Kunst; wie auch schon in dieser Zeit der christliche Gottesdienst eine festere liturgische Form anzunehmen begann. Beides geht Hand in Hand.

Ehe ich diesen Spuren nachgehe, schicke ich eine allgemeine Bemerkung voran. — Wie immer der bildenden Kunst die Epik, überhaupt die Poesie mit ihrer Begleiterin, dem Gesang und der Musik vorausgeht; wie einst Homer den Griechen erst ihre Götter gab, ehe die Kunst diesen Tempel errichtete, in denen die Sculptur und Malerei eine ihrer würdige und sie zu Productionen anregende Stätte fanden — so verhält es sich auch ähnlich auf dem christlichen Gebiet. — Erst waren die Evangelisten und die Evangelien da, mit ihrer schlichten Erzählung von dem Leben des Herrn, seinen Reden und Thaten; gleichzeitig entsteht schon im apostolischen Zeitalter das christliche Lied, der Hymnus und die Ode, mit Gesang und Musik, im Anschluß an den alttestamentlichen Psalm und die griechische Metrik; — endlich erscheint die Apokalypse, nicht bloß ein prophetisches, sondern auch ein hochpoetisches, an die Bildersprache der Propheten des A. T.'s. sich anschließendes Buch. — Dann erst tritt die christliche bildende Kunst der Malerei und Sculptur auf, ausgehend von bescheidenen Anfängen, sich anlehnd an die klassischen Kunstformen, die sie vorfindet. In selbst Motive heidnischer Mythologie — in denen sie Vorbildliches auf das Christenthum finden kann — verschmäht sie nicht, und handelt hierbei ganz im Geiste paulinischer Freiheit. Sie bewegt sich längere Zeit hindurch in den überlieferten Kunst-

formen des Alterthums, wie unsere heiligen Schriften zu uns in den Begriffen und Redeformen der griechischen Sprache reden. Aber ihre Erzeugnisse finden wir nicht nicht in Tempeln, sondern an den Grabstätten, in den Ruhestätten der entschlafenen, zum Theil durch den Märtyrertod der Gemeinde entrisenen Brüder und Vorsteher derselben.

Und zwar ist die erste christliche bildende Kunst noch durchaus symbolisch-allegorisch gehalten. Sie repräsentirt eine Kunst und einen Zustand der Seele, der nicht von der Natur ausgeht, sondern von dem Geist erfüllten Leben und seinen Gedanken, für die der Geist zu einem Zeichen, einem Bilde seine Zuflucht nimmt, welches dem Gedanken wol ähnlich sein kann, aber ihn doch nur andeutet, nicht mit ihm sich deckt, wie im vollendeten, darstellenden Kunstwerk. Das Symbol enthält noch einen starken Ueberschuß des Geistigen. In ihm regt sich wol der Kunstsin, aber der noch unentwickelte, der erst eine Vorstufe der eigentlichen Kunst bildet. Auch griffen die Christen, nach dem Vorgang der Parabeln des Herrn, um so lieber zum Symbol, als dasselbe dem Eingeweihten verständlich war, dem Fremden ein Räthsel blieb. Für die Christen waren diese Bilder eine heilige Hieroglyphik, die ganze Ideenreihen und Glaubensgedanken in ihrer Seele wach rief; für die Heiden waren es bloße Bilder.

Die Quelle für diese Symbolik, und grade die älteste, bilden nächst den Sacramenten, zum Theil das A. T., besonders aber die Gleichnißreden des Herrn aus dem Evangelium des Johannes. Für das hohe Alter dieses von der Kritik so stark angefochtenen biblischen Buchs legt auch die Kataombenkunst ein wichtiges, noch nicht genug verwerthetes Zeugniß ab. Denn sie schöpft ihre Motive besonders aus den beiden Johanneischen Schriften: dem Evangelium und der Apokalypse.

Dieses merkwürdige, uns nach manchen Seiten noch verschlossene letzte Buch unsres Kanons ist selbst zugleich das älteste Document für das Dasein von Kunstansängen im christlichen Cultus am Schlusse seines ersten Jahrhunderts, und wird dann selbst wieder zu einem Vorbild und einer Fundgrube für die bildende Kunst vom 2.

Jahrhundert an. Es enthält eine Fülle von Doxologien, Hymnen, Wechselgesängen; es bezeugt die Sonntagsfeier, es redet von den unter dem Altar Ruhenden, die erwürgt waren um ihres Zeugnisses willen, es feiert und verherrlicht das erwürgte Lamm u. a. m. In dem Allen aber spiegelt sich, wie mit Grund anzunehmen ist, mehr oder minder die Wirklichkeit des damaligen Cultus der Gemeinden selbst wieder. Andererseits bietet es einen reichen Bildervorrath: den Herrn mit den sieben Sternen, ganz besonders das Lamm — das geschlachtete, weidende, verklärte und erleuchtende, siegende — ferner den Kranz, die Palme, das Holz und das Mahl des Lebens u. s. w., Bilder, die wir dann alle in der ältesten christlichen Kunst verwendet finden.

Die nächsten Quellen für die Erforschung dieser Kunst und ihrer Verbindung mit dem Cultus reichen dem Johanneischen Zeitalter unmittelbar die Hand und fallen zum Theil noch in dasselbe hinein. Es sind die Katakomben, besonders des unterirdischen Roms. Verbraut durch die Gothen im 6. Jahrhundert, verwüstet durch die Longobarden im 8. Jahrhundert, dann geleert durch die Päpste, die besonders seit dem 9. Jahrhundert Tausende von Leibern der dort Begrabenen in die Kirchen translocirten, später mit den Reliquien Handel trieben, — lagen die Katakomben verwüstet, verschüttet, fast vergessen, bis der Maltheseritter Antonio Bosio am Anfang des 17. Jahrhunderts, der achtzehn Jahre unermülich auf ihre Durchforschung verwandte, sie wieder in Erinnerung brachte. Sein Werk vom Jahre 1634 bildet die Grundlage aller späteren Forschungen. Unter Napoleon I. wurden diese wieder von Perret aufgenommen. Aber erst die in neuester Zeit unternommenen, gründlichen, mühsamen und genialen Forschungen der Brüder de Rossi haben für uns diese merkwürdige und ehrwürdige, lebenssprudelnde Todtenstadt der römischen Christengemeinden des 2. und 3. Jahrhunderts, besonders die Callistus-Krypten, wie neu entdeckt, und haben unsre Einsicht in das Wesen und die Geschichte der Katakomben völlig neu begründet. Folgen wir diesen sichern Führern, um die ältesten dieser Gräfte etwas näher kennen zu lernen.

Die alten Consularstraßen der römischen Campagna entlang befinden sich die berühmten Gräfte, welche die Christen während der ersten vier Jahrhunderte hier wie auch in andern Städten, wo der Boden dazu geeignet war, zur Beisetzung ihrer Todten ausgraben ließen. Sie haben die Form von langen unterirdischen Gängen oder Stollen und Kammern, die zuweilen fünf Stockwerke bis zu einer Tiefe von ca. 80 Fuß unter dem Erdboden enthalten. Sie hießen Koimeterien, Krypten, d. h. Ruhestätten und Gräfte, später Katakomben, und bilden eine ganze unterirdische Stadt, gegen vierzig größere Complexe, in denen die Reste von etwa neun Generationen ruhen und die ungefähr über drei und ein halb Millionen Ruhestätten in sich bergen.

Diese Art der Bestattung finden wir schon bei den Römern, noch verwandter sind die Gräber der Juden. Aber während die alte Welt, die heidnische und jüdische, nur gesonderte Familien- und Ständegräber kennt, haben zuerst die Christen große gemeinsame Friedhöfe angelegt, als Ausdruck wie des Glaubens an die Auferstehung, so der brüderlichen Einheit, Gleichheit und Gemeinschaft, in der sich die pilgernde Gemeinde auch über das Grab hinaus mit den Entschlafenen als Eine lebendig verbunden wußte.

Überall weht uns in den Katakomben, besonders des 2. Jahrh., wie wir sehen werden, der paulinische und johanneische Geist noch in spürbarer erster Frische an, so namentlich auch in dieser Einrichtung. Da ist kein Knecht noch Freier, kein Jude noch Grieche, auch kein Todter noch Lebender, sondern sie sind allzumal Einer in Christo. Neben den gefeiertsten Bischöfen und Märtyrern ruhen hier zahllose Unbekannte aus allen Ständen und mit ihnen wissen sich die noch Lebenden unter Einer Hut des Einen Hirten verbunden. Das häufigste Bild, dem wir hier in den mannichfachsten Symbolen und Situationen begegnen, ist das von dem guten Hirten nach Joh. 10: die Schafe, die er weidet an frischen Wassern und unter den Palmen des ewigen Lebens, um ihn her, das gerettete auf seinen Schultern tragend u. s. w.

Diese unterirdischen Friedhöfe sind ursprünglich durchaus nicht gewählt aus Geheimnißthuerei oder um sichere Verstecke gegen die Heiden zu haben. Sie waren öffentlich, Jedermann bekannt. Grade die ältesten haben offene Eingänge auf breiten Treppen. Das Grab war dem Römer heilig. Ueberdies angelegt auf Grundstücken angesehenener christlicher Familien, standen sie unter dem Schutze des Privatrechts. Dieser reichte freilich nicht lange aus. Es ist charakteristisch für die Lage der damaligen Christengemeinden, daß sie bald nur noch als Begräbnißverein auf einigen Schutz der Gesetze rechnen konnten. In Folge dessen wurden die Coemeterien Gemeindefeß und kommen unter die Verwaltung der Bischöfe und Diakonen. So beehrte der Bischof Zephyrinus 197 seinen Diakonus Callistus mit der Aufsicht über einen der 26 unterirdischen Friedhöfe, die man schon damals nach der Zahl der Gemeinden in und um Rom zählte. Es ist dies die später sogenannte Callistus-Katakombe, eine der bedeutendsten, weil in ihr auch die römischen Bischöfe bis ins 4. Jahrh. beigesetzt wurden.

Doch bald durfte die Christengemeinde auch nicht mehr als Begräbnißverein existiren. Man überwand die religiöse Scheu vor den Gräbern, drang in sie ein und tödtete die Christen mit ihren Bischöfen, die man hier versammelt fand. Erst in Folge der Verfolgungen werden die Gänge schmaler, unregelmäßiger, die Eingänge geheim gehalten. Zugleich richtete die Gemeinde sich heimlicher für den Cultus ein. Wir finden Bischofsstühle, Altäre vor denselben (d. h. Sarkophage, die dazu verwendet werden), Bänke an den Wänden.

Die Geschichte der Katakomben reicht bis hart an die Zeiten des Johannes hinauf. Die älteste Inschrift mit einem Datum stammt aus d. J. 107; einzelne Malereien verlegen die Kenner bis ins Ende des 1. Jahrh. Die Grundanlage ist von Anfang an eine planmäßige und bleibt sich gleich. Im Einzelnen haben die Katakomben und die Kunst in ihnen ihre Geschichte. Doch sind grade die ältesten Anlagen am sichersten zu erkennen.

Treten wir ein, so unterscheiden wir sofort die langen Gänge

mit Gräbern an den Seiten von den besonderen Grabkammern n die sich in Gruppen um jene anlegen.

Die Gräber in den Gängen sind angelegt wie etwa die Schlafstätten auf unsern Schiffen und sind vorn mit Platten verschlossen, die eingegrabene oder aufgemalte Inschriften enthalten. Daneben finden wir in kleinen Nischen Lampen mit Symbolen: der Palme, dem Kranz, Schiff, Fische, Lamm, Taube; auch Gläser mit dem Wein des Abendmahls, von dessen Farbe sich noch Spuren vorgefunden. Einige dieser Gläser haben einen doppelten Boden, zwischen welchem christliche Bilder (der gute Hirt, Lazarus, der Kranke am Leich Bethesda. u. a.) eingeschmolzen sind. Das waren die Abendmahlsgläser jener Christen. Die Inschriften sind einfach, je älter, je kürzer, die frühesten griechisch, oft sehr bezeichnend: „im Frieden, lebe in Gott, in Christo; sei aufgenommen in Christo; in Gott und Christus ihren Glauben setzend, unter die Heiligen aufgenommen.“ Dann werden sie ausführlicher: „hier ruht im Frieden ein Knecht Gottes, hier ist die Ruhestätte bis zur Auferstehung; sei nicht traurig, mein Kind, nicht ewig ist der Tod.“ Dann, namentlich seit dem 3. Jahrh.: „die du in Christo lebst, bete für uns; o mein Kind, lebe in Gott und so lange mein Leben währt, bete für mich.“ Dann steigern sich diese Anrufungen in's Bedenckliche. Eine der Inschriften, eine redseligere, aber ältere stammt offenbar von einem noch heidnischen Vater, der nicht ganz willig sein Kind hierher gegeben zu haben scheint, und bezeugt uns die Sitte der Kindertaufe: „Florentius setzte dem Knaben eine Inschrift, dem Verdienstvollen, der 1 Jahr, 9 Monate und 5 Tage gelebt hatte; da seine Großmutter ihn, den sie sehr lieb hatte, in Todesgefahr sah, bat sie die Gemeinde, ihn als Gläubigen (d. h. durch die Taufe) aus dieser Zeit scheiden zu lassen.

Ein viel größeres Interesse noch als diese Gräber in den Gängen bieten die Grabkammern. Es sind vier-, sechseckige, auch runde Räume, die oft der Thür gegenüber ein ansehnlicheres Grab enthalten: eine rechteckige Lade, unmittelbar an der Wand oder frei stehend, mit einem horizontalen Marmordedeckel geschlossen und von

einer Bogennische überragt. Theils einzeln, theils mehrer zusammengegruppirt, so daß sie über hundert Personen fassen konnten, wurden sie zu Gottesdiensten benutzt. Deckenschmuck, Wandbilder, architektonische Decorationen zeichnen sie aus und bezeichnen ihre Bestimmung. So unterscheidet man hier Katechumenen-Kapellen zum Unterrichten der noch Ungetauften, Taufkapellen, in deren einer sich noch die Quelle erhalten hat, die sie mit Wasser versorgte. Solche Kapellen erklären uns das räthselhafte paulinische Wort von der Taufe über den Todten (1 Cor. 15, 29).

Aber man taufte hier nicht nur bei den Todten und über ihren Ruhestätten in der Gewißheit der Auferstehung, sondern man feierte hier auch das Abendmahl. Die Gemeinde versammelte sich hier zu ihren Gottesdiensten und feierte mitten unter Gräbern das Mahl des Lebens. Das geliebte und geehrte Grab eines Bischofs oder Märtyrers wurde Altar und Tisch für den Höhepunkt der Feier, mit dem jeder Gottesdienst schloß. Da hat der christliche Altar für alle Zeiten seinen bestimmten Ort, seine Bedeutung, seine Form empfangen und bewahrt noch heute die Zeichen seiner Abkunft von daher. Was Anfangs Werk der Noth, Ausdruck der Liebe, des Glaubens an die Gemeinschaft mit den Entschlafenen war, dem konnte bald und leicht ein tieferer, noch immer biblischer Gedanke untergelegt werden, vollends in jener Zeit, die so im Symbol lebte. Diese stummen Gräber waren hochernste Abendmahls-Bermahnungen. Später kamen Vorstellungen von einer magisch wirkenden Kraft dieser Ueberreste hinzu, die den Cultus auf schwere Irrwege führten.

Diese Grabhallen nun sind die Vorläufer und Vorbilder der Kapellen und Kirchen geworden, die man hier und da in den Friedenszeiten des 3. Jahrh., dann allgemein seit Constantin über der Erde, oft gradezu über diesen Grabstätten zu bauen anfang, welche dann ihre Krypten wurden. So entstanden z. B. die ältesten Kirchen in Rom: die des Petrus, des Paulus, des Clemens, Laurentius, der Agnes u. A. Wie in der Katakomben sich die Nische über der Grabplatte wölbte, so wölbte sich über dem Altar der christlichen

Vasilla im großen Maßstab die Apfis und der Triumphbogen; die schlichte Kettenlampe, die dort das Grab beleuchtete, wurde hier durch die strahlenden Kerzen ersetzt; der einfache steinerne Bischofsstuhl wurde hier zum Thron. Die Kirche des Geistes hat ihre Geburtsstätte im Grabe des Auferstandenen, die Kirchen von Stein die ihrige in den Katakomben. Diese sind zugleich die ältesten monumentalen Urkunden des Cultus und seiner Veränderungen, und die Stätten frühesten christlicher bildender Kunst — der Architektur, Sculptur, Malerei.

Der Gegenbeweis gegen die behauptete Kunstfeindschaft der Urkirche liegt hier vor uns. Zwar läßt sich eine gewisse Scheu, ein Mißtrauen der Kunst gegenüber, welche so lange im Dienst des Heidenthums gestanden und mit dem Götter-Mythos und -Cultus so eng verwachsen war, wol nachweisen und leicht begreifen. Aber dadurch ließen sich die Christen nicht hindern von den dargebotenen Mitteln der Kunst Gebrauch zu machen, sie in den Dienst ihres Glaubens zu nehmen und mit dem neuen Geist zu erfüllen. — Namentlich bemächtigten sie sich der Malerei; diese tritt als die erste eigentlich monumentale Kunstgattung auf, während die Sculptur — gleich jetzt wie später — nur eine untergeordnete Bedeutung erhält. Nur im Symbol, im Relief, dann seit dem 5. Jahrh. im Crucifix, wird von ihr Gebrauch gemacht. Nicht bloß aus einer verständlichen und berechtigten religiösen und sittlichen Scheu. Vielmehr legt die Malerei überhaupt nicht das Gewicht auf die Materie, wie die Plastik, die es überwiegend mit der reinen und idealen Körperform zu thun hat. Noch weniger ist dies bei der Musik der Fall, — und sie grade ist das Ureigenste, was der christliche Geist seit den Tagen der Alten auf dem Gebiete der kirchlichen Kunst geschaffen hat. Denn beide — Musik und Malerei, verwa idt wie Farbe und Ton — gebieten in ganz anderer Weise als die Sculptur über die Mittel, die Innerlichkeit des Gemüthslebens in der Darstellung des Ausdrucks und der Empfindung zur Erscheinung zu bringen. Darum reichten Marmor und Erz, in denen die antike Welt ihre Götter und Heroen verherrlichte, für den christlichen Geist nicht aus. Farbe und Ton

waren allein im Stande, jeden noch so zarten Wellenschlag des innern Lebens, die ganze Scala der Stimmungen, allen Kampf und allen Frieden desselben zum Ausdruck zu bringen. So mußte denn die Sculptur den Thron räumen und hinter die Malerei und Musik im Cultus zurücktreten. Diese, in Verbindung mit der Architektur, treten in den Vordergrund und entwickeln sich hier zu neuer, herrlicher Blüthe. Die Wiege aber, die Eine ihrer aller steht in den Katafomben. Auch die der Musik, von der wir freilich nur wissen, daß sie hier in den dunklen Grüften — die auch die Ruhestätte der heiligen Cäcilia seit dem Jahre 177 bergen — in den neuen, innigen, kunstlosen Weisen und Lob-Gesängen auf Christum geboren worden ist. Sie alle bilden zusammen Ein großes Kunstwerk, das von Einem Grundgedanken getragen, aus Einer Wurzel herausgewachsen ist: aus dem Glauben an den Auferstandenen — und zwar an ihn als den Sohn Gottes, den Erlöser, dargestellt nach dem Geheimniß des griechischen Worts unter dem Bilde eines Fisches — und der darauf ruhenden gewissen Hoffnung der eignen Auferstehung und des ewigen Lebens, d. h. aus der Gewißheit von der thatsächlichen Wirklichkeit der wiedergewonnenen Welt des Heiligen und Wahren, des Guten und Schönen.

Treten wir an der Hand eines so zuverlässigen Führers, wie Rossi es ist, in ein edieser Katafomben, die älteste und interessanteste, die nach dem Callistus genannte. Sie umfaßt mehre Kapellenräume — besonders die Gruft der römischen Bischöfe, die Krypte der heiligen Cäcilia, die sogenannten Sacramentskammern, die Krypte der Lucina, — diese ist die älteste. Ein großes, reiches Stück der altchristlichen Geschichte Roms spielt hier unten. Hier haben die römischen Bischöfe oft residirt. Während droben die Verfolgung tobte, wuchs hier die Gemeinde und versammelte sich unter dem Schutze der Nacht und des Grabes, sich durch die heilige Feier zu freudigem Bekennen und Sterben zu rüsten. Obgleich wir an Stätten des Todes stehen, so sprechen diese Räume nichts weniger als einen düstern, trüben Sinn aus, sondern einen zwar ernstern und bemessenen, aber offenen und freien, heiter-karen, freudigen und feiner gewissen. Nur

Zeichen des Lebens umgeben uns und beherrschen diese Räume. Sie sind im ausgedehntesten Maße mit Wandgemälden geschmückt; und grade die ältesten Abtheilungen, die dem 2. Jahrh. angehören, sind die reichsten und schönsten. Das Dekorationsprincip der antiken Wandmalereien ist aufgenommen, und mit ihm die geordnete, an die Konstruktion des Raums sich anschmiegende Feldereitheilung, der leichte, heitre Schmuck an Umrahmungen und Füllungen. Im Außenwerk herrscht das antike Gepräge vor, im Innern finden sich die Figuren und Scenen, die den christlichen Geist aussprechen. Es sind die traditionellen Formen und Farbentöne der damaligen, nicht aufstrebenden, sondern sinkenden klassischen Kunst, aber der Geist ist der des christlichen Glaubens, und das ist das Neue in ihnen. Es sind schüchterne Anfänge; die Technik ist zuweilen ungeschickt, aber diese Anfänge haben doch der ganzen späteren kirchlichen Kunstentwicklung ihre Wege vorgezeichnet und ihr bleibend gewisse Malzeichen aufgeprägt. Ueber den Entwicklungsgang dieser Malereien läßt sich im Ganzen sagen: erst sind die Bilder eine Hieroglyphenschrift, dann reihen sie sich zu complicirteren mystisch-allegorischen Bildern, die sich aber auf einen bestimmten Kreis wiederkehrender Typen aus dem A. und N. T., besonders dem Evangelium Johannes und dem paulinischen Evangelium des Lucas beschränken, und die fast alle sich auf das Abendmahl beziehen und den mit ihm verbundenen Gedanken an die Auferstehung und Verklärung ausdrücken. Endlich nehmen sie einen mehr historischen Charakter an. — Kenner, die diese Bilder selbst gesehen, rühmen an ihnen die Stille der Seele, die Leidenschaftslosigkeit, die fromme Heiterkeit, Freundlichkeit und ruhige Größe, die ihnen trotz aller technischen Mängel einen so eigenthümlichen anziehenden Reiz geben. Dazwischen stoßen wir auf Figuren von Betenden mit langen hagern Gesichtern, großen starren Augen, steifen Gewändern und einer Körperbildung, die zahllose Verstöße aufweist. Rossi löst uns das Räthsel, indem er uns nach sehr zuverlässigen Merkmalen unterscheiden gelehrt hat zwischen den Malereien vor und nach Constantin. Eine große Zahl der Bilder, die den byzantinischen Stil an der Stirn tragen,

gehört dem 4. bis 8. Jahrh., einer Zeit, wo die Katakomben nicht mehr Begräbnisstätten waren, sondern Wallfahrtsorte wurden. Auch die Sarkophage mit den Reliefs sind größtentheils nachconstantinisch.

Die schönsten Sinnbilder und Fresken gehören dem Ende des 1. und der größeren Hälfte des 2. Jahrh. an. Die Symbolik ist eine reiche, verschiedenen Gebieten entnommene, im Hauptanschlus an die heiligen Schriften, da neben auch an Heidnisches. Vor allem, wie schon erwähnt, der Fisch, als das Symbol Christi und des Petrusbekenntnisses zu ihm, das Lamm, die Taube, der Hahn, der Hirsch (nach Ps. 42); der Adler, der Pfau, der Phönix (antike Symbole der Unsterblichkeit); ferner der Weinstock, die Palme, das Delblatt, der Kranz, das Brod; dann das Kreuz, das Schiff, der Korb mit Broten; daneben auch Symbole, die den Beruf des Verstorbenen anzeigen, oder Lieblingsgegenstände, Spielzeuge der Kinder abbilden. Man findet auch freie Zusammenstellungen christlicher Symbole mit sonst geläufigen; so z. B. eine sinnige, die sich in einer der ältesten Inschriften auf der Gruft eines jungen Mädchens Medenta befindet: Ueber einem umgestürzten Korbe aus dem Blumen fallen, erhebt sich mit ausgebreiteten Flügeln eine Taube mit dem Delzweig; ein Bild der Seele, die in der Blüthezeit des Lebens, befreit von dem irdischen Seibe ihren Ausgang zu den Hütten des Friedens nimmt.

Neben dieser lakonischen geheimnißvollen Symbolik stellen sich Bilder ein, anfangs auch mehr im symbolischen Sinne als Photographieen ideeller Anschauungen, weshalb man auch unbedenklich und unbefangen antike Motive, wenn auch selten, zu Hilfe nimmt: wie Hermes mit einem Widder, Orpheus mit der Leier, als Allegorie auf Christum. — Besonders finden wir den guten Hirten dargestellt, zuweilen mit der Stryng. Er gilt nie als wirkliches Bild Christi; die historische Auffassung des Christus im Fleisch ist den Katakomben fremd. Sie kennen nur gleichsam den johanneischen Christus, den verkörpert, lebenden der Apokalypse, und ist den ihn symbolisch in ewiger Jugend dar. Portraitbilder des Herrn werden erst im 5. und 6.

Jahrh. versucht; da kommt in der byzantinischen Kirche das sogenannte Salvatorbild auf, mit vorherrschend göttlichem Ausdruck, in der abendländischen Kirche das Veronicabild (aus vera Icon entstanden, wahrlich, nicht von Menschenhänden gemachtes Bild), das sogenannte Ecce Homo, der Mann der Schmerzen. — Auch die Darstellungen der Kreuzigung und Auferstehung des Herrn beginnen erst mit dem 6. Jahrhundert.

Die Katakomben deuten dieselbe nur symbolisch (das Lamm mit dem Kreuz), oder durch A. E. Typen, wie Hiob und Jonas an. Zu den schönsten Bildern in der sogenannten Papstgruft gehören besonders zwei: das Eine, ein Deckenbild, stellt im Mittelfelde Orpheus mit der Leier, umgeben von Thieren und Bäumen dar; vier der Nebenseiten enthalten Landschaften mit Staffage von Thieren; die vier andern Daniel in der Löwengrube, die Auferweckung des Lazarus, David mit der Schleuder, Moses das Wasser aus dem Felsen schlagend. Noch schöner ist das Bild in der Nische einer andern Kammer: die Nischenwand füllt Christus lehrend in der Synagoge, nach Luc. 4; über ihm im Halbbogen an der Außenwand, sieht man elf Knaben (die Jünger), die mit Traubenbrechen beschäftigt und in den anmuthigsten Stellungen und Bewegungen vertheilt sind. — In der Krypte der Cäcilia findet sich wieder Orpheus aber zwischen Schafen, die seiner Leier horchen. Vom höchsten Interesse sind die Sacraments-Krypten, deren Fresken in die Mitte des 2. Jahrh. verfertigt werden. Es sind fünf Kammern, die in ihren Fresken eine Kette unter sich verbundener Gedanken enthalten und unter typischer Benützung biblischer Stellen und Erzählungen die Tauf- und Abendmahlshandlung darstellen. Die benutzten Stellen sind besonders: der Hirt und der Menschenfischer nach Luc. 15 und 5; Christus der Fels nach 1 Cor. 10; der Kranke am Teiche Bethesda, die Speisung, die Auferweckung des Lazarus, der Fischzug und das Mahl am See Tiberias nach Joh. 5. 6. 11. 21; endlich Abraham und Isaaq nicht als opfernder, sondern nach Hebr. 11 als Repräsentant des Glaubens, daß Gott auch von den Todten auferwecken könne. In zwei Gemä-

chern ist die Taufe dargestellt: aus dem Felsen, den Moses berührt, fließt das Wasser des Lebens, aus welchem ein Fischer an der Angel einen Fisch zieht, dann folgt die reale Taufhandlung und den Schluß bildet der Kranke am Leich, der sein Bett heimträgt. — Zwei andere Kammern stellen das Abendmahl dar. Ein Dreifuß vertritt den Altar, auf dem Brod und ein Fisch (der mythische Christus) liegen; links von ihm steht eine Gestalt, die des anstheilenden Liturgen, rechts eine andere betende, die die Gemeinde symbolisirt; dann folgt das Mahl mit den Sieben nach der Auferstehung; den Schluß machen Bilder der Auferstehung: Jonas, Abraham und Isaaq, Lazarus. — Von dem höhern Alter dieser Fresken zeugt die Decke des letzten Gemachs, die im klassischen Styl, elegant decorirt ist: in der Mittelscheibe der Hirt mit dem Lamm auf der Schulter zwischen zwei Schafen stehend, im zweiten Kreise Pfauen und andere Vögel; in den Ecken Genien mit dem Füllhorn, Blumen und Früchten.

Noch ein Wort über die Krypte der Lucina. Anlage, Bauweise, griechische Inschriften, Malereien der ältesten Theile dieser Gruft verweisen dieselbe noch in das 1. Jahrh. Die Fresken zeigen so sehr den antiken Styl der klassischen Kunst, daß der bekannte Archäologe Welcker sie auf's bestimmteste für Werke des 1. Jahrh. erklärte. Auch hier der gute Hirt als Centrum; in den Ecken betende Gestalten und lämmerttragende Hirten; dazwischen geflügelte Genien mit flatterndem Tuch, in der Linken den Thyrsus, in der Rechten eine Blume oder Schale. An der Seitenwand eine lakonische symbolische Darstellung des Abendmahls: ein Fisch, auf dem Rücken einen Korb tragend, der Brote und ein Weingefäß enthält, daneben Palmen mit Vögeln, als Symbol des Paradieses.

Diese Bilder, die nach dem Urtheil Sachkundiger, nur 20 bis 30 Jahre nach dem Tode des Paulus und Petrus gemalt sind, zeigen uns also die christliche Kunst in ihren frühesten Anfängen. Dafür spricht auch die Unbefangenheit, mit der hier das Antike decorativ benützt wird; nach kaum 100 Jahren finden wir es so nicht mehr.

Ueberblicken wir sie alle, so bezeugen sie uns, daß es nicht die

Kunst ist, die sich hier der Religion bemächtigt, wie im Alterthum, — sondern die Religion und der Cultus greifen zur Kunst, um durch sie ihre ideellen Anschauungen zu verkörpern. Man sieht gleichsam einen in Stein gehauenen und in Bildern dargestellten populären Katechismus des Glaubens jener Christen vor sich. Und dieser Katechismus steht ganz auf dem Grunde der Schrift, und kennt nur den Glauben, das Gebet und die zwei Sacramente. Ingleich erweisen sie die Wahrheit des Gedankens, daß die kirchliche Kunst ihre nächsten und tiefsten Impulse aus diesem Glauben selbst und namentlich den Sacramenten empfangen, und daß es der Geist des Paulus und des Johannes ist, die Glaubensfestigkeit und Freiheit des Einen, die Innigkeit, Tiefe und der Bilderreichtum des Andern, die in diesen Gemeinden des 2. Jahrh. und ihrem Cultus lebten.

Gegen Ende desselben und im 3. Jahrh. wird dies schon anders. Der Reichthum, die freie Behandlung der Typen, der bessere Styl nehmen merklich ab. Der Ideenkreis wird ein etwas Anderer; die Fürbitte der Todten, die Anrufungen der Märtyrer drängen sich ein. Mit dem 4. Jahrh. stieg die christliche Kunst heraus aus den Gräbern und hielt ihren Einzug in den Kirchen. Diese sind aber nicht mehr mit dem schlichten Scheine der Kalkfarben, sondern mit dem leuchtendsten Schmuck geziert, den die Malerei hervorzubringen vermag, mit den Musiven oder Mosaiken. In der lichtvollen Pracht derselben gibt sich eben so der neue Geist kund, der jetzt die Kirche zu erfüllen beginnt, wie in den Gruftbildern die Demuth und Hoffnungsfreudigkeit jener Urzeit. Nicht die Hoffnung ist es, die sich jetzt ausdrückt, es ist vielmehr, je länger je mehr, der bereits auf Erden vollzogene Triumph der siegreichen herrschenden Kirche, der wie in der prunkvollen Ausstattung des Gottesdienstes, so auch in der Architectur und in der Malerei nur allzubewußt gefeiert wird, zum Nachtheil des Cultus wie der Kunst, die zuletzt zu einer geistlosen, handwerksmäßigen Technik erstarrt und herabsinkt.

Seit dem Siege der Kirche macht zwar die Kunst insofern einen Schritt vorwärts, als sie von der Andeutung zur Darstellung, von

dem Symbolischen zum Historischen übergeht. Aber sie verliert an Naturwahrheit und sinkt, Hand in Hand gehend mit der jetzt gesteigerten gesellschaftlich-ästhetischen Auffassung des Christenthums und dem allgemeinen Niedergang der künstlerischen Production. Zwar erlischt zu keiner Zeit irgend welche künstlerische Thätigkeit ganz, am wenigsten die bauende — der Cultus hält sie immer in Athem — aber es mußten erst viele Jahrhunderte des Suchens und Ringens hingehen, neue unverbrauchte Völkerkräfte, wie die romanischen und germanischen, mußten in die Arbeit treten, es bedurfte des wiedererwachten Studiums der Alten, des Plato, der antiken Kunst, vor Allem aber der Rückführung des entarteten Kirchentums zum ursprünglichen Christenthum — ehe die christlich-religiöse Kunst wieder in die Bahn einlenkte, die sie in der frühesten Zeit betreten, und auf der es nun besonders die Malerei und die Musik — nachdem die vollendete Baukunst ihnen die würdigsten Räume geschaffen — zu ihren höchsten und edelsten Werken im 15. und 16. Jahrhundert brachte.

Wie in ihnen allen sich die Wellenschläge der religiös-kirchlichen Bewegung jener Jahrhunderte spüren lassen, die endlich von Wittenberg aus ihre reinsten und tiefsten Impulse erhielten, so weiß auch namentlich die sächsische Reformation die Kunst hoch zu schätzen und zu pflegen. Luther war ein großer Freund und beredter Fürsprecher der schönen Künste. Er erklärte sich gegen jeden superstitiösen Mißbrauch derselben im Cultus, aber ebenso verwarf er auch alle Verstärkung der Künste und warf sich mit aller Energie den bilderstürmerischen Bewegungen entgegen. „Ich nicht der Meinung bin, schreibt er — daß durch das Evangelium sollten alle Künste zu Boden geschlagen werden und vergehen, wie eßliche Überchristliche (Ueberchristliche) fürgeben; sondern ich wollte alle Künste, insonderheit die Musica gern sehen im Dienste des, der sie gegeben und geschaffen hat.“ — Er behielt darum mit der Predigt, die er wieder in die ihr gebührenden Rechte einsetzte, den liturgischen Ausbau des Cultus bei, ließ die Altäre mit den Werken der bildenden Kunst in den Kirchen stehen, und pflegte mit besonderer Liebe das Gemeindelied, den Ge-

meindegesang, die Kirchenmusik, — die unsern Gottesdienst kennzeichnen und die wir ihm zu verdanken haben. Wie für die Musik ihren Walter und Carl, so hat die Reformation auch für die Malerei ihren Kranach, Holbein und Dürer aufzuweisen, letzteren besonders mit seinen berühmten Aposteln, unter denen wieder Paulus und Johannes in den Vordergrund treten; — denn die Apostel der Katakomben sind auch die Apostel der Reformation geworden.

Es blieb leider nicht so, besonders auf dem Gebiete der bildenden Künste. Vieles wirkte zusammen, was sich einer gedeihlichen Entwicklung derselben in den Weg stellte. Zunächst das mangelnde unmittelbare Bedürfnis, dann die schweren Kriegszeitern mit ihren Folgen; dann die verschiedenen Phasen, welche unsre Kirche seitdem durchzumachen hatte. Denn weder auf dem Boden eines doctrinären Orthodogismus, noch auf dem eines ängstlich beschränkten Pietismus, noch weniger auf der Sandfläche der vulgären, poestie- und religionsarmen Aufklärung konnten die Künste gedeihen.

Mit dem Wiedererwachen des evangelisch-christlichen Geistes in unsrer Kirche seit dem Anfang dieses Jahrhunderts, mit dem Aufleben des kirchlichen Sinns, des Studiums der Antike und dem neuen Aufschwung, den die Kunstbestrebungen seitdem gewonnen, ist auch in immer weiteren Kreisen der Sinn für die bildende Kunst im Dienst unsrer Kirche und ihrer Gottesdienste erwacht. Es ist immer mehr eine Forderung nicht nur des ästhetischen, sondern des christlich-religiösen Gefühls geworden, unsre heiligen Räume würdig des Zwecks, dem sie dienen, herzustellen, und auszustatten. Vereine für kirchliche Kunst haben sich an mehreren Orten Deutschlands gebildet und schon sehr Erfreuliches in weiten Kreisen gewirkt. Namentlich ist man immer mehr auch zu der Einsicht gelangt, von wie großer volksbildender, sittlich socialer Bedeutung die Pflege echter Kunst ist. Sie ist in der That nicht bloß ein Ausdruck, sondern auch eine Mitbildnerin der Lebensgeschichte und Lebensgeschichte eines Volks. Schlägt das Herz desselben mit neuer Liebe für seine unveräußerlichen Heiligthümer und Besitzthümer, für Glaube und Recht, Sprache, Sitte und Freiheit —

so kann es auch der Kunst nicht entbehren, die ihm in ihrer in's Gemüth dringenden Weise den Werth dieser Güter im reinen Gewande der Schönheit enthüllt und ihm immer vor Augen stellt, was es zu halten und daß es daran zu halten die Pflicht hat. Kunstarmuth und Mangel an Kunstwerken und Kunstsinne, ist ebenso wie Kunststüppigkeit ein anormaler Zustand des entwickelten öffentlichen Lebens. Erwinnere ich an uns, so berühre ich hier eine Lücke in der Bildung unsrer Jugend und unsres Volks, die sich zwar aus unsren Verhältnissen erklärt — da wir nicht in der Lage sind, sie auf große monumentale Bauten oder umfassende Sammlungen unter uns zu verweisen — die aber dennoch sehr empfunden und nach Möglichkeit ergänzt sein will.

Einen Anlaß, den nächsten, gesunden und wirksamsten, bieten uns unsre Kirchen und Gottesdienste. Zwar soll die Kirche kein Museum sein, noch ihr Gottesdienst ästhetische Zwecke verfolgen. Aber wenn die Kirche nur ihre Pflicht erfüllt in ihrem Gebiete und nach Maßgabe ihrer Zwecke, so macht sie damit auch die Kunst von ihrer höchsten Seite zur Sache der Gemeinden, dient auch auf diesem Wege nicht nur der Erbauung, sondern auch der allgemeinen Bildung, Veredlung derselben und bietet ihnen ein heiliges Gegengewicht gegen das Ueberwuchern der materiellen Interessen, indem sie Geist und Gemüth auf die höheren idealen Güter und Aufgaben des Lebens richtet.

An wie großen Uebelständen wir da in unsren Kirchen noch vielfach zu leiden haben — von der Unsauberkeit an bis zu den kaum glaublichen Geschmacklosigkeiten und Profanirungen — will ich hier nicht ausführen. Diese zu bekämpfen, das Angemessene und Würdige einzuführen, unsren Gemeinden die Weihe echter kirchlicher Kunst zunächst für ihre Kirchen und weiter auch für Schule und Haus zu vermitteln, dadurch mit beizutragen zur Hebung und Festigung des religiösen kirchlichen Lebens, wie der allgemeinen Bildung — ist gewiß eine eben so würdige als lohnende und zeitgemäße Aufgabe, werth mit aller Hingebung und Energie nach Maßgabe vorhandener Mittel in Angriff genommen zu werden. Auch unsre edle Frauenwelt kann

dazu mit ihrer kunstgeübten Hand durch Stickereien für Cultuszwecke nach guten kirchlichen Mustern ihren werthvollen und willkommenen Beitrag liefern.

Nur Eins haben wir bei der Förderung der Kunst im Cultus nicht aus dem Auge zu verlieren: Wir dürfen nicht scheinen und nicht anders erscheinen wollen, als wir sind. Wir sollen wir selbst bleiben, und dürfen nicht, nach rechts oder links schielend, copiren wollen, was nicht auf unsrem Boden erwachsen ist. Der evangelische Glaube und seine Frömmigkeit ist freudig, zuversichtlich, weiten Blicks, aber er ist nicht triumphirend, und erlaubt sich nicht zu prunken und zu imponiren. Was der evangelische Gottesdienst erfordert und was, seinem Wesen gemäß, auch auf dem Wege der Kunst ihm zu dienen und ihn zu heben im Stande ist, das sei vollständig, zweckmäßig, würdevoll in kirchlichem Styl gehalten, vorhanden; nichts, was darüber hinausgeht und nur an äußerer, nicht organisch mit dem Ganzen zusammenhängenden Schmuck erinnert. Ferner aber soll der Gottesdienst sammeln und alles Zerstreuende von sich fern halten. Das ist für ihn zugleich Bedingung, die er sich voraussetzt, und Wirkung, die er erstrebt. Die Forderung, die sich daraus auch im Namen des Cultus und nicht allein in dem der Schönheit ergibt, ist die harmonische Einheit aller Theile, sei es des Baus, sei es der innern Einrichtung und der gottesdienstlichen Utensilien — bis ins Einzelne. Das kann auch bei den einfachsten Verhältnissen und geringeren Mitteln erstrebt und erreicht werden. Jedenfalls wird man nach diesen Gesichtspunkten, die ich hier nur flüchtig habe andeuten können, beim Restauriren älterer Kirchengebäude oder bei Neubauten zu verfahren haben, wenn man den Mißständen und Nothständen auf diesem Gebiete entgegenzutreten will, die immer mehr als störende, zum Theil als höchst anstößige empfunden werden. Jeder, dem es um den gedeihlichen Bestand der Kirche in unsrem Lande zu thun ist, der den Werth und den Segen ihres Cultus zu schätzen weiß, der überhaupt in der kirchlichen Kunst einen bedeutsamen Factor und Mitträger christlich-religiösen Lebens und humaner Bildung erkennt, wird gewiß dieser gemeinsamen

Angelegenheit seine Aufmerksamkeit und seine wirksame Theilnahme zuzuwenden, um seinerseits mit dazu beizutragen, daß unsre Kirchen immer würdigere Stätten für den Vollzug eines Gottesdienstes werden, dem zwar die Wahrheit über Alles geht, der aber auch anerkennt, daß die Schönheit eben die Wahrheit der Form ist, weil nur die edle, durchgeistete Form, in welcher die Wahrheit sich wiedererkennt, als in demjenigen Ausdruck ihrer selbst, der ihr angemessen ist und der sie befriedigt.

Eine bescheidene Anregung zu solchen Bestrebungen haben diese Vorträge geben wollen.

II.

Ueber den Grundgedanken des Buches Hiob.

Von

Prof. Dr. Volk.

Welches ist der Grundgedanke des Buches Hiob? Auf diese Frage lauten die Antworten der neueren Ausleger verschieden. Während die Einen in dem Buche eine Schrifft für die „mosaische Vergeltungslehre“ sehen, behaupten Andere, es sei vielmehr zur Widerlegung derselben geschrieben; während die Einen den Dichter den Zweck verfolgen lassen, die israelitische Nation während des babylonischen Exils in ihren Leiden und ihr Betragen während jener Zeit aufzuzeigen, leeren Trost zurückzuweisen und ihr Herz zu einem festeren Glauben an Gottes Gerechtigkeit zu erheben, stellt er nach Anderen nichts weiter dar als das Ideal eines standhaften, frommen, gottergebenen Dulders; während die Einen der Geschichte Hiobs die Lehre von der unbedingten Unterwerfung des endlichen Subjekts unter den absoluten

Herrn entnehmen, finden Andere den Zweck des Gedichtes in der Entwicklung der Idee der wahren Weisheit oder der Unsterblichkeit des Geistes. Wieder Andere sehen den Kampf und Sieg des Frommen in der schwersten Anfechtung durch Trübsal und Leiden dargestellt; Andere endlich die Frage nach dem Warum des Leidens der Gerechten beantwortet.

Welche von diesen Ansichten ist die richtige? Oder, wenn keine derselben annehmbar, wozu ist die Idee des Buches zu setzen? Die folgenden Zeilen sollen einen Beitrag zu der Beantwortung dieser Fragen geben. Vergewärtigen wir uns vor Allem in der Kürze den Inhalt des Buchs, wie es uns vorliegt!

Nachdem der Dichter das Bild des rechtschaffenen Hiob entrollt, dessen Sturz aus der höchsten Höhe des Glücks in die tiefste Tiefe des Unglücks geschildert und die Leser belehrt hat, daß das Leid nach göttlicher Zulassung ihn treffe, damit er sich bewähre, zeigt er uns das Verhalten des Heimgesuchten im Leiden auf. Anfangs in stiller Ergebung unter Gottes Hand sich beugend sehen wir ihn in Folge der Ankunft seiner Freunde Eliphas, Sophar und Bildad, die, anstatt ihn zu trösten, vor dem Anblick seines Elends verstummen, unter dem immer dunkler werdenden Räthsel des Leidensgeschickes zusammenbrechen und heftige Klagen über sein Loos ausstoßen. Als dann die drei das Wort ergreifen, sein Leiden auf die göttliche Strafgerechtigkeit zurückführen und ihn ermahnen, Buße zu thun für seine Sünden, damit sich ihm Gott wieder in Gnaden zutwende, behauptet er ihren lieblosen Anklagen gegenüber seine Unschuld, läßt sich aber zugleich zu sündlichem Murren fortreißen, indem er Gott der Willkühr in der Weltregierung anklagt und ihn auffordert, Rechenschaft von seiner Handlungsweise abzulegen und ihm Gelegenheit zu geben, seine Schuldlosigkeit darzuthun. Nachdem noch ein vierter Redner, Elihu, aufgetreten, welcher Gott gegen den ihm von Hiob gemachten Vorwurf der Ungerechtigkeit vertheidigend den Grund des Leidens in der göttlichen Liebesabsicht suchen lehrt, den Menschen mehr und mehr zu entschuldigen, welchem seinerseits demüthige Unterwerfung unter Gottes Willen

gezieme, offenbart sich Jehova, der Gott der Heilsgeschichte. Obgleich dieser Hiob keinerlei Aufschluß über den Grund seines Leidens gibt, sondern ihn nur in die engen Schranken menschlichen Erkennens zurückweist, sehen wir doch den Leidenden, wenn auch unter tiefer Reue über sein Murren, durch die göttliche Selbstbezeugung zur Ruhe und zum Frieden gebracht. Mit der Erzählung, daß Gott Hiob vor seinen Freunden gerechtfertigt und ihn mit doppeltem Glücksstand gesegnet, schließt das Buch.

Schon diese Uebersicht über den Inhalt des Buches setzt uns in den Stand, über einige der oben mitgetheilten Ansichten, betreffend die Idee desselben, ein Urtheil zu gewinnen. Vor Allem wird die Unrichtigkeit der Meinung, daß die Leiden des israelitischen Volkes im babylonischen Exil dargestellt seien, einleuchten. Denn ganz abgesehen davon, daß sich in dem ganzen Buch „auch nicht die geringste Beziehung auf die allgemeinen Verhältnisse des Volkes in der exilischen Zeit“ findet, spricht gegen diese Meinung der gewichtige Umstand, daß Hiob im Prolog als völlig unschuldig an seinem Unglück bezeichnet wird, während das alte Testament (vgl. Dan. 9, 5—19; Neh. 9, 16—36) die Leiden des Exils als Strafe für die Sünden Israels darstellt. Aber auch die Lehre von der unbedingten Unterwerfung des endlichen Subjekts unter den absoluten Herren kann nicht der Grundgedanke des Gedichtes sein, schon deshalb nicht, da ja dasselbe Hiobs Leiden nicht als ein schlechthin dunkles hinstellt, sondern über Grund und Zweck desselben positiven Aufschluß gibt. Ebenso wenig kann Hiob das Ideal eines frommen, gottergebenen Dulders sein sollen; denn hiemit würde sich nicht reimen, daß sein Verhalten von seitens Gottes scharfe Zurechtweisung erfährt. Die Ansicht ferner, welche in dem Buche die „mosaische Vergeltungslehre“ widerlegt oder in Schutz genommen findet, scheidet einfach daran, daß, worauf nun bereits mehrfach hingewiesen worden, eine solche Vergeltungslehre gar nicht existirt. „Es ist unwahr, wenn man der Thora den Satz unterscheidet: kein Leiden ohne Verschuldung des Leidenden, oder den noch schrofferen: jedes Leiden ist Verhängniß der göttlichen Strafge-

rechtigkeit.“ Diejenige Auffassung des Buches, welche den Grundgedanken desselben in der Darlegung der Wahrheit findet, daß „der Einzelne nur durch die Gewißheit der Ewigkeit des Geistes und aller übrigen göttlichen Wahrheiten, durch Geduld und Stärke im rechten Glauben und Vertrauen, sowie durch die unter dem Leiden neu geschärfte Erkenntniß seiner selbst das Uebel besiegen“ könne, findet eine ihrer Hauptstützen in der vielbesprochenen Stelle 19, 25 ff. (Ich weiß, daß mein Erlöser lebt u. s. f.), auf die wir näher eingehen müssen.

Die Stelle hat vier verschiedene Auslegungen erfahren. Die Einen beziehen Hiobs Worte auf das mit der Todtenauferstehung anhebende Schauen Gottes in verklärtem Leibe (so eine Anzahl Kirchenväter, Vulg., LXX., Luther in seiner Bibelübersetzung); Andere finden die Hoffnung auf Wiedergenejung, Andere die feste Ueberzeugung des Angefochtenen ausgesprochen, Gott werde ihm noch auf dieser Erde Gerechtigkeit verschaffen und sich zu ihm bekennen; Andere endlich sind der Meinung, die Stelle enthalte nicht sowol die Hoffnung der Auferstehung, wol aber die eines „jenseitigen Schauens Gottes,“ also eines „jenseitigen Lebens.“

Die ersterwähnte Auffassung kann gegenwärtig wol für abgethan gelten. Sie ist grammatisch, wie sachlich gleich unzulässig. Aber auch für die vierte können wir uns nicht entscheiden, obgleich sie neuerdings von den namhaftesten Auslegern vertreten wird. Sie ist schon deshalb unstatthaft, weil der Hoffnung der Unsterblichkeit und eines jenseitigen Lebens im Vorhergehenden gar keine Erwähnung geschieht, wo Hiob vielmehr wiederholt darüber klagt, daß für den Sterblichen mit seinem Tode jede Hoffnung vernichtet sei (vgl. 7, 7—10; 3, 11—16; 10, 18—22; 14, 7—12. 13. 14; 17, 11—16). Zwar sagt man gewöhnlich, Hiob schwinde sich an u. St. auf einen „Höhepunkt der Anschauung“ und Hoffnungsfreudigkeit empor und spreche deshalb aus, was ihm vorher nicht in den Sinn gekommen. Allein wie sonderbar, daß er diesen „Höhepunkt“ sofort wieder verläßt? Ist nicht eben hieraus ersichtlich, daß jene Hoffnung auf ein

„jenseitiges Schauen Gottes“ mit dem sonstigen Inhalt des Buches nichts zu thun hat? Daß es sich in der That so verhält, wird einleuchten, wenn man sich die Beschaffenheit der Lage Hiob vergegenwärtigt, die ihm nichts näher legen mußte als den Wunsch, noch diesseit des Todes Gottes Gnade zu erfahren und das Zeugniß seiner Rechtfertigung zu empfangen. Denn sofern er dem Zorne Gottes verfallen zu sein wähnte [vgl. 13, 24 ff.; 19, 11; 30, 21 (33, 10)], so vermochte ihm weder die Hoffnung der Auferstehung noch die Ueberzeugung von der Ewigkeit des Geistes Ruhe und Frieden zu bringen, sondern nur eine persönliche Offenbarung Gottes zu seinen Gunsten. Da wir nun Hiob wiederholt das Verlangen aussprechen hören, daß Gott zur Beilegung des Streites erscheine (vgl. 13, 3 ff.; 16, 19 — 17, 3); da ferner das Drama damit schließt, daß Gott in der That sich offenbart und Hiob in solcher Offenbarung Ruhe findet: liegt da nicht die Annahme nahe, daß das Verlangen nach dem göttlichen Eingreifen auch an unserer Stelle zur Aussage komme, und daß nach der Meinung des Dichters dies Verlangen seine Erfüllung gefunden, als Hiob ausrief 42, 5: Nun hat mein Auge dich geschaut? — Doch man hält uns entgegen, daß es der Stelle im Verhältniß zu 14, 13—15; 16, 18—25 ganz angemessen sei, daß sie dem Inhalt nach über beide hinausgehe, was nur der Fall sei, wenn Hiob hier selbst über den Tod hinaus die Hoffnung festhalte, Gott als Zeugen seiner Unschuld zu schauen zu bekommen. — Daß u. St. im Verhältniß zum Vorhergehenden einen Fortschritt aufzeigen müsse, geben wir bereitwillig zu; nur können wir denselben nicht in der Aussage der Unsterblichkeitshoffnung finden, sondern vielmehr darin, daß Hiob, nachdem er zuerst seine Zuversicht bekannt, mit welcher er der Erscheinung des göttlichen Richters entgegenstehe (9, 35), dann das Verlangen geäußert, derselbe möge sich zur Entscheidung seiner Sache offenbaren (13, 3 ff.), endlich betheuert hat, daß der Zeuge seiner Unschuld im Himmel sei, und denselben gebeten, er möge noch hienieden sich zu ihm bekennen (16, 19 — 17, 3), nunmehr 19, 25 ff. die feste Ueberzeugung ausspricht, daß

jener himmlische Zeuge noch vor seinem Tode als der Vertreter seiner Sache und Rächer des ihm angethanen Unrechtes erscheinen werde. „Ich weiß — sagt Hiob —, mein Erlöser lebt und als letzter wird er auf dem Erdenstaube sich erheben. Und hinter meiner Haut (befindlich), also zerschlagen, und aus meinem Fleische heraus werd' ich schauen Eloah. Welchen ich noch schauen werde mir zu gut, und meine Augen sehen, und zwar nicht als Feind. Es schmachten meine Nieren in meinem Schooße.“ Können wir sonach in vorliegender Stelle weder die Auferstehungshoffnung, noch die Hoffnung der Unsterblichkeit des Geistes und eines jenseitigen Anschauens Gottes ausgesprochen finden, sondern nur die Aussicht auf ein noch diesseitiges Schauen des Erlösers ¹⁾, so müssen wir uns auch gegen diejenige Auffassung des Buches erklären, welche seinen Grundgedanken in der Entwicklung der Idee der Unsterblichkeit sieht. Zugleich aber hat sich uns ergeben, daß nach der ganzen Anlage des Buches der Schwerpunkt in die Thatsache der Theophanie zu verlegen ist.

Indem wir von einer eingehenden Widerlegung derjenigen Ansicht, welche in dem Buche die Idee der wahren Weisheit entwickelt findet, Umgang nehmen, da sie gegenwärtig für abgethan gelten kann, wenden wir uns der Meinung derer zu, welche behaupten, das Buch Hiob versuche sich an der Lösung der Frage, wie sich das Leiden des Frommen zur Gerechtigkeit Gottes verhalte oder, „warum über den Gerechten Leiden auf Leiden ergehen,“ und antworte hierauf, diese Leiden seien nicht sowol Ausfluß des göttlichen Zornes und nicht Strafe für die Frommen, sondern vielmehr Schickungen der göttlichen Liebe, welche Prüfung und Bewährung in der Gerechtigkeit bezweckten und aufhörten, sobald dieser Zweck erreicht sei. Auch dieser Auffassung, welche man als die neuerdings herrschende bezeichnen kann, müssen wir unsre Zustimmung versagen. Zwar wehrt ja aller-

1) Vgl. die nähere Begründung dieser Auffassung der Stelle in meiner Schrift: *De summa carminis Iobi sententia* p. 7 sqq.

dings das Buch dem Schluß von besonderem Uebel auf besondere Versündigung, und lehrt in den Leiden der Gerechten „Züchtigungs- und Läuterungsmittel“ (Elihu), wie „Prüfungs- und Bewährungsmittel“ (Prolog), welche „in Gottes Liebe ihren Beweggrund“ haben, erkennen; aber sein letzter Zweck kann nicht in dieser Belehrung über das Wesen des gottverhängten Leidens, nicht in der Lösung des Räthfels des Leidensgeheimnisses liegen. Denn es bliebe doch immer höchst verwunderlich und bei dieser Auffassung unerklärt, daß dem Hiob selbst das Dunkle und Räthselhafte seines Leidens so gar nicht aufgeheilt wird. Die Reden Jehovas enthalten ja nichts dergleichen; sie sind nur darnach angethan, Hiob zu demüthigen und ihm das Unrecht seiner Selbstüberhebung Gotte gegenüber zum Bewußtsein zu bringen. Wollte man aber auf den erzählenden Schluß des Buches verweisen, aus welchem sich für den Angefochtenen ergebe, daß das Leiden für den Gerechten der Weg zu zwiefacher Herrlichkeit, folglich eine Schickung der göttlichen Liebe sei, so ist zu erwiedern, daß ja Hiob die Ruhe und den Frieden seines Innern, nach welchem wir ihn während seines Streites mit den Freunden ringen sehen, nicht erst erlangt, als das äußere Leid sich wendet, sondern durch die Selbstbezeugung Jehovas, welche ihn trotz der Fortdauer des äußeren Ungemachs getroffen und stille macht. Es kann nach der Meinung des Dichters der Nachdruck weder auf dem Prolog noch auf dem Epilog liegen, sondern nur auf der Erscheinung Jehovas als That-sache. —

Sehen wir nun vorläufig von dem Prolog wie Epilog ab und verlegen wir den Schwerpunkt des Ganzen in die Theophanie, so tritt uns als der Grundgedanke des Dramas die Darlegung der Wahrheit entgegen, daß der durch das Leidensräthfel des Lebens angefochtene und gepeinigte Mensch nur in einer persönlichen Offenbarung Gottes Ruhe und Frieden zu finden vermag. Wenn wir von diesem Gedanken aus den Gang des Buches überblicken, so gewahren wir zuerst, wie Hiob das Räthfel seines Leidens, das ihn ansieht, festhält gegenüber den drei Freunden, welche

es ihm mit ihrer vermeintlichen Erkenntniß der göttlichen Gerechtigkeit, die er doch auch besitzt, auszureden versuchen, dafür aber erfahren müssen, daß er sie zum Verstummen bringt. Nachdem dann Hiob seinen Monolog Kap. 29—31 mit der Erklärung, daß er die traurige Wendung seines Looses nicht verschuldet, sowie mit der Versicherung geschlossen hat, daß er, wenn er ein Sünder sei, gestraft sein wolle, tritt Elihu auf. Man hat gesagt, Elihu stehe auf demselben Standpunkt wie die drei Freunde Eliphaz, Sophar und Bildad; aber mit Unrecht. Denn zwar theilt er mit ihnen den Satz, „daß alles Leiden eine Beziehung zu der menschlichen Sündhaftigkeit hat; aber der wesentliche Unterschied ist, daß die drei das Leiden, auch wenn sie es mit der menschlichen Sündhaftigkeit überhaupt in Zusammenhang setzen, doch immer unter den Gesichtspunkt der Strafe stellen, wogegen Elihu das Leiden aus dem göttlichen Liebeswillen erklärt, der durch die Trübsal, die er sendet, den Menschen auf einen verborgenen Bann des Herzens hinführen und so erretten will.“ Dieser Unterschied wird neuerdings zugegeben; nichtdestoweniger aber der ganze Abschnitt Elihu für unächt erklärt. Es widerspreche derselbe — sagt man — dem im Prolog und Epilog sich zeigenden Plane. Elihu's Stellung sei keine wahrhaft vermittelnde, soferne er mit keinem Worte das Recht auf Seiten Hiob's im Gegensatz zu den Freunden anerkenne. Alles, was er sage, treffe nicht die Idee des Buches. Denn nach dieser sei Hiob's Leiden ein ganz außer Causalzusammenhang mit Hiob's Sünde stehendes Bewährungsleiden, wogegen Elihu es als Buchtigungsleiden ansehe. Es sei ein anderer Dichter, welcher in diesen Reden den wolberechtigten Zweck verfolge, nicht allein das Extremische in den Reden Hiob's zu ermäßigen, sondern auch das Wahre an den Reden der Freunde zur Geltung zu bringen. So die Einen. Nach Anderen soll ein späterer Dichter daran Anstoß genommen, daß Hiob Gotte gegenüber mit der äußersten Consequenz an der Behauptung seiner Unschuld festhalte und zur Beseitigung dieses Anstoßes den Abschnitt Elihu eingeschaltet haben, in welchem Hiob vorgehalten werde, wie arg er sich durch seine Selbstge-

rechtigkeit verfehlt, und gezeigt werde, daß sein Leiden eine Prüfung zur Besserung sei. Daß letztere Argumentation nicht ausreicht, die Unechtheit des Abschnittes Elihu darzutun, liegt auf der Hand. Aber auch erstere Beweisführung hat nur für den etwas Zwingendes, welcher den Schwerpunkt des Buches in den Prolog verlegt und die Idee desselben in der Lösung des Räthsels des Leidensgeheimnisses findet. Geht man nämlich einmal von der Ansicht aus, daß das Buch den Zweck verfolge, die Leiden der Frommen als Bewährungsmittel darzustellen, so wird man leicht dazu geführt, den Abschnitt Kap. 32—37, welcher Hiob's Leiden unter den Gesichtspunkt des Läuterungsmittels stellt, als ein dem Gedichte ursprünglich fremdes Einschiesel zu betrachten, in welchem ein Späterer eine von dem ursprünglichen Dichter nicht berücksichtigte, wesentliche Seite des göttlichen Zweckes der Leiden hervorhebe. Anders aber dürfte sich die Sache stellen, wenn man, wie wir thun, die Erscheinung Gottes betont. Denn dann wird leicht zu zeigen sein, daß die Reden Elihu's als integrierender Bestandtheil des Buches den Zweck verfolgen, der Erscheinung Jehovas vorzuarbeiten und Hiob auf dieselbe vorzubereiten. Sehen wir noch etwas näher auf dieselben ein!

Es ist treffend hervorgehoben worden, daß Hiob in seinen Reden besonders in drei Beziehungen gesündigt hatte, „einmal, indem er bis zuletzt in ungestüme Weise Gottes Erscheinung herbeiwünschte, sodann, indem er die vollkommene Offenbarung göttlicher Gerechtigkeit in dem Weltlauf nicht ohne Vermessenheit in Abrede stellte, endlich, indem er zwischen der göttlichen Macht und Güte einen Zwiespalt annehmen zu müssen glaubte.“ Wenn nun Elihu in Bezug auf diese drei Punkte in seinen drei Reden den Hiob seines Vergehens überführt, indem er 1) zeigt (vgl. Schlottmann, d. B. Hiob, S. 57), wie Gott sich auch in den Leidenschickungen dem Menschen offenbare, um ihn von seinem Hochmuth zu heilen; 2) „die in dem Leiden liegende auch für den Frommen heilsame Demüthigung“ ins Auge fassen lehrt; 3) geltend macht, „wie der allmächtige Gott Niemanden verschmähe, sondern als barmherziger Lehrer sich zu den

Menschen herniederlasse, wie auch noch, wenn er strafen müsse, seine Hand von Segen träufle“: so greifen diese Ausführungen so wenig störend in den Fortschritt des Ganzen ein, daß sich vielmehr der Gedanke nahe legt, ob nicht eine empfindliche Lücke entsteht, wenn man sie als nicht zum Buche gehörig herauschneidet. Letzteres wird noch deutlicher werden, wenn wir uns in den Zusammenhang zurückversetzen. Wir sehen Hiob durch das Räthsel seines Leidensgeschickes auf's Höchste angefochten und fast zur Verzweiflung getrieben. Die drei Freunde suchen durch ihre Vergeltungstheorie das Dunkel zu lichten und durch ihre Rathschläge dem Angefochtenen den Weg zum Frieden zu zeigen. Aber sie werden aus dem Feld geschlagen. Nun tritt ein neuer Redner in der Person des Elihu auf, dem es gelingt, durch seinen gerechten Tadel der Art und Weise, wie Hiob mit Gott hadert, sowie durch den Hinweis auf die heilsamen Absichten, die Gott habe, auch wenn er Leiden verhängt, ihn zum Schweigen zu vermögen. Aber muß nun Hiob auch Elihu gegenüber verstummen: den inneren Frieden, nach dem er ringt, hat er noch nicht gefunden. Erst als sich ihm Jehova, der Gott der Heilsgeschichte, bezeugt, fühlt er sich, obgleich ihn dieser nichts Neues lehrt, sondern nur in die engen Schranken menschlichen Erkennens zurückweist, befriedigt, wenn auch unter tiefer Beschämung. Denn er hat den Gott, welchen er bisher nur durch Hörensagen gekannt, von Angesicht zu Angesicht geschaut, und Gott hat sich zu ihm bekannt, zu ihm geredet; nunmehr ist er, mag auch das äußere Leid fortdauern, Gottes getrost.

Wir halten beides für unrichtig: sowol, wenn man die Reden Elihu's für unächt erklärt, als wenn man in sie, was gleichfalls geschehen, den Schwerpunkt des Ganzen verlegt. Daß letzterer in der Theophanie zu suchen ist, geht aus der Anlage des Buches deutlich hervor. Wir haben schon darauf hingewiesen, wie in Hiob unter der Last des Leidens, die ihn zu Boden drückt, und den lieblosen Anklagen seiner Freunde immer und immer wieder das Verlangen nach der Offenbarung des ihm verborgenen Gottes erwacht. Dieses Verlangen ist an sich ein berechtigtes; aber sofern sich demselben ein Zug

vermessenen Trostes beimischt, trifft Hiob der gerechte Tadel Elihu's, der darauf aufmerksam macht, daß der Mensch Gottes Erscheinung nicht vermessen herbeirufen oder gar als ein Recht beanspruchen dürfe. Dieser Tadel schlägt Hiob. Er verstummt. Als dann Gott wirklich erscheint, löst sich sein Schweigen auf, wie in ein demüthiges Bekenntniß der Reue über sein Murren, so in dankbare Freude über die Erfüllung seines Verlangens. Beides drücken die Worte aus, in welche er nach Anhörung der göttlichen Rede ausbricht 42, 2—6:

Nun weiß ich, daß du Alles vermagst
 Und kein Plan dir unausführbar ist.
 „Wer ist's, der da verhüllet den Rathschluß
 Ohne Erkenntniß?“
 So hab' ich denn geurtheilt, ohne zu verstehen,
 Für mich zu Wunderbares, ohne zu erkennen.
 O höre doch und ich will reden,
 Ich will dich fragen und berichte mich.
 Nach Hörensagen hatt' ich von dir gehört.
 Und nun hat mein Auge dich gesehen.
 Darum ist's mir leid und ich bereue
 In Staub und Asche.

So sehen wir, wie „in der Vereinigung mit Gott auch das ganze Gedicht mit allem Sehnen, das es angeregt, mit allem Schmerz, den es aufgedeckt, mit allen Räthseln, die es geknüpft hat, sein Ziel und seine Erfüllung findet.“ So viel Hiob auch noch dunkel und verborgen ist, so groß das Leid, das auf ihm liegt: er ist, nachdem er Gottes Angesicht geschaut und der göttlichen Liebe gewiß ist, in seinem Innern zum Frieden gekommen. Wer gedenkt hier nicht des bekannten Wortes Augustins: Du hast uns geschaffen zu dir, und unser Herz ist unruhig, bis es Ruhe findet in dir?

Doch wir haben noch einen Hauptpunkt näher in's Auge zu fassen. Es ist neuerdings mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden, daß der Dichter mit derselben Consequenz, mit welcher er seinen eignen israelitischen Standpunkt behauptete, den außerisraelitischen seines Helden und der Umgebung desselben festhalte. Während er „in dem erzählenden prologischen und epilogischen Theil Gott

überall Jehova nennt," begegnet dieser Gottesname im Munde Hiob nur zweimal (1, 21; 12, 9), wogegen der Gottesname Eloah in dem dialogischen Theil nicht weniger als 42 Mal. Ferner kommen „die Thora vom Sinai und die Prophetie, die Geschichte und das Cultusleben Israels nirgends zum Vorschein“; „selbst indirekte Beziehungen darauf sind dem Dichter nirgends entschlüpft.“ Wir werden also ebenso, wie den Hiob und seine Freunde, so den Dichter von seinem Helden zu unterscheiden haben, und müssen uns auf das Entschiedenste gegen die Behauptung erklären, daß der Dichter in Hiob einen Mann vorführe, der israelitisch denke, fühle, rede. Das Problem, an dessen Lösung wir die handelnden Personen ihre Kräfte versuchen und sich zerarbeiten sehen, konnte unmöglich einem Gliede des israelitischen Volkes in derselben Weise gegenüberstehen. Hat es aber mit jener Unterscheidung seine Richtigkeit, so wird es sich allerdings so verhalten, wie neuerdings behauptet worden ist, daß der Dichter „unter Abstraktion von der im religiösen Selbstbewußtsein des Israeliten vorhandenen Lösung“ an seinem Helden zeigen wollte, wie weit der Mensch mit seiner eigenen Anstrengung im Stande sei, das Problem zu lösen, dem jener fast erliegt. Zu dem Ende führt er uns einen Nichtisraeliten vor, der aber eine gewisse Erkenntniß Gottes besitzt (42, 4), und sein Leben nach dessen Willen einzurichten auf das Aengstlichste bedacht ist. Außerstes Leid, von dem er plötzlich heimgesucht wird, und dessen Grund er sich nicht zu erklären weiß, bringt ihn an den Rand der Verzweiflung. Drei seiner Freunde versuchen ohne Erfolg eine Lösung; einem vierten gelingt es wenigstens, ihm die Vermessenheit seiner Reden, zu denen er sich hat fortreißen lassen, zum Bewußtsein zu bringen, wenn auch nicht, ihm zu innerem Frieden zu verhelfen. Nachdem so Menschen ihre Kraft erprobt, erscheint Jehova (38, 1), der Gott des Heiles, der sich Israel geoffenbart hat. Wenn wir nun durch sein Erscheinen den Angefochtenen zum Frieden und zu gläubiger Ergebung kommen sehen, wird dann die Absicht des Dichters nicht dahin gegangen sein, zu zeigen, daß Gottes Offenbarung und Gegenwart in Israel die Räthsel

dieses Lebens zu lösen und „die Kraft zu geduldiger Ertragung eines Widerspruchs der geschichtlichen Wirklichkeit“ zu gewähren vermag, „an welchem das menschliche Denken sonst zu Schanden wird?“ Mit Recht hat man den Inhalt des 73. Psalmes zur Vergleichung herbeigezogen. Dort redet der Sänger von der schweren Anfechtung, in welche ihn der Anblick des Glückes der Gottlosen und des Unglückes der Frommen gebracht, eine Anfechtung, welche ihn fast an Gott habe irre werden lassen (v. 2—12). Als er aber dann eingegangen in die Heiligthümer Gottes, habe er die rechte Lösung des Räthfels, das ihn gepeinigt, und die Ruhe des Herzens gefunden. Gewöhnlich versteht man unter den „Heiligthümern Gottes“ den Tempel, wo der Dichter im Licht im Dunkel seiner Anfechtung gefleht und Aufschluß erhalten habe. Aber es kann wol nichts Anderes als das himmlische Heiligthum gemeint sein, wo Gott in unnahbarer Majestät thront und dem menschlichen Auge entrückt „nach seinem eigenen Rathe die Welt lenkt.“ Dann ergibt sich der Gedanke, daß der Dichter, als er den Blick von der geschichtlichen Wirklichkeit auf die Rathschlüsse der göttlichen Weltregierung richtete, den Standpunkt gefunden, von welchem aus er das ruhig ansehen konnte, was ihn vorher fast zum Straucheln gebracht. Von einer zwiefachen Betrachtungsweise der Dinge redet also der Psalm, einer göttlichen und einer menschlichen. Jene gibt einen sicheren und festen Halt in dem Meere der Räthsel dieses Lebens, diese führt zur Verzweiflung. Werfen wir nun einen Blick auf den Prolog unsres Gedichtes. Wie der Psalmist seine Zuflucht zu den Heiligthümern Gottes nimmt, um von hier aus den räthselvollen Gang der menschlichen Dinge zu betrachten, ebenso führt der Dichter des Buches Hiob im Prolog seine Leser in den Himmel ein, indem er sie von hier aus dasjenige ansehen lehrt, was er den Hiob und seine Freunde von ihrem menschlichen Standpunkte aus beurtheilen läßt.

Wir wissen nun, was wir von der Meinung derer zu halten haben, welche den Prolog, weil in demselben der Gottesname Jehova gebraucht sei, im dialogischen Theil des Buches aber die Na-

men El, Eloah, Schaddai, für unecht erklären, oder deder, welche die Echtheit zwar festhalten, den Wechsel der Gottesnamen aber daraus ableiten, daß Jehova mehr der profaische, Elohim der poetische Gottesname sei, und was dergleichen Verkehrtheiten mehr sind. Der Wahrheit näher kommt es, wenn man sagt, im Prologe herrsche die reine Klarheit über das Walten Gottes mit seinen Kindern, daher er Jehova heiße; im Gedichte selbst aber, wo der Geist sich diese Klarheit erst erringen, den verborgenen Gott erst erforschen wolle, könne der Name Jehova nicht gebraucht sein, dessen Kern in der heilsamen Offenbarung der verborgenen Wesenheit Gottes bestehe. Aber völlig zutreffend ist auch diese Erklärung nicht. Unserer oben dargelegten Meinung zufolge unterscheidet sich der Dichter durch den Gebrauch des Gottesnamens Jehova von seinem Helden und dessen Umgebung, indem er sich als einen Angehörigen des Volkes zu erkennen gibt, welchem sich der Gott, von dem Hiob nur durch Hörensagen weiß, durch That und Wort geoffenbart hat als den Gott der Gnade und des Heiles. Im Besiß der Erkenntniß dieses Gottes eignet ihm eine andere Betrachtungsweise der Dinge als denjenigen, welche von ihm nichts wissen. Nachdem er nun im Prolog seine Leser in das Geheimniß des Liebesrathschlusses dieses Gottes eingeweiht, welcher auch die Frommen durch Leiden heimgesucht werden läßt, damit sie sich Satan gegenüber bewähren, und sie so auf den richtigen Standpunkt der Beurtheilung gestellt, zeigt er im Verlauf des Dramas, wie der durch die Räthsel dieses Lebens gepeinigte Mensch nur in der persönlichen Offenbarung des Gottes, des Name Jehova ist, Ruhe und Frieden zu finden vermöge.

Wir wenden uns zum Epilog, der uns erzählt, daß Hiob mit doppeltem Glücksstand von Gott gesegnet worden. Daß derselbe ebenso wie der Prolog echt sei und nicht späterer Zusatz, wird neuerdings allgemein anerkannt. Aber über das Verhältniß, in welchem er zum Ganzen des Gedichtes steht, sind die Urtheile der Ausleger verschieden, je nachdem sie so oder anders den Grundgedanken desselben bestimmen. Nach den Einem soll der Epilog die Lehre enthalten, daß der

Fromme im Unglück seine Hoffnung auf Gott setzen solle, der es herrlich mit ihm hinausführen werde, oder daß die Leiden für den Gerechten der Weg zur Herrlichkeit und sein Glaube der Weg zum Schauen sei; Andere meinen: weil sich mit der göttlichen Erklärung der Unschuld Hiobs sein Untergang nicht vertrage, so sei hier erzählt, daß ihm sein früheres Glück zurückgegeben worden. Wir unsrerseits vermögen, nachdem wir den Schwerpunkt des Gedichtes in die Erscheinung Gottes und deren Wirkung verlegt, in dem Epilog nur eine formelle Zugabe zu erkennen, mit welcher der Dichter das Drama abschloß, um demselben einen das Gefühl des Lesers beruhigenden Ausgang zu geben, das durch die Fortdauer des Leidens Hiobs verlegt worden wäre.

Resapituliren wir unsre Resultate! Die meisten der über die Idee des Buches vorgetragenen Ansichten leiden an dem Mangel, daß sie einseitig auf ein Moment des Ganzen Gewicht legen, indem sie eine einzelne Lehre oder Meinung betonen, die in dem Buche zur Aussage kommt oder bekämpft wird. Wir geben gerne zu, daß in dem Buche mancherlei einzelne Lehren enthalten sind, als z. B. die, daß der Mensch im Unglück nicht mit Gott rechten dürfe, oder daß es verkehrt sei, von besonderem Uebel auf besondere Sünde zu schließen, oder daß die Leiden der Frommen Läuterungs- und Bewahrungsmittel seien und dgl. Aber den Grundgedanken des Gedichtes kann man nicht in dieser oder jener Lehre suchen; denn thut man dies, so ist man auch genöthigt, ganze Abschnitte als unechte Zusätze zu verwerfen. Läßt man den Dichter den Irrthum bekämpfen, daß das äußere Ergehen stets dem inneren Verhalten entsprechen müsse, so kehrt sich der Widerspruch gegen den Epilog; läßt man ihn den Zweck verfolgen, die göttlichen Rathschlüsse als unerforschliche darzustellen, denen sich der Mensch in stiller Ergebung beugen müsse, so stößt man sich hauptsächlich am Prolog; findet man endlich den Grundgedanken des Buches in der Entwicklung der Wahrheit, daß die Leiden der Frommen Bewahrungsmittel seien, so erwecken die Reden Elihu Verdacht. Ohne alle Frage aber verdient

diejenige Auffassung den Vorzug, bei welcher sich, freilich ohne Zwang, die Integrität des Buches wahren läßt. Damit man zu beurtheilen vermöge, ob dies bei der unsrigen der Fall sei, stellen wir sie noch einmal in der Kürze dar, wobei freilich Wiederholungen nicht zu vermeiden sein werden.

In der Absicht, zu zeigen, daß des Menschen eigene Kraft, Weisheit und Frömmigkeit nicht ausreiche, des Lebens Räthsel zu lösen, daß derselbe vielmehr nur in einer persönlichen Offenbarung Gottes Ruhe und Frieden zu finden vermöge, führt uns der Dichter, ein Israelite, einen außerhalb der Gemeinschaft dieses Volkes stehenden Frommen vor, welchen ein redliches Streben, nach Gottes Willen zu leben, auszeichnet. Als ihn unvermuthet schwerstes Leid trifft, dessen Ursache er nicht zu ergründen vermag, erliegt er der Anfechtung und ergeht sich in heftigen Klagen über sein Loos, ja Anklagen gegen das Walten der göttlichen Gerechtigkeit. Seine Freunde suchen das Dunkel aufzuhellen, aber ohne Erfolg. Denn indem sie, ausgehend von dem Sage, daß alles Leid Strafe der Sünde sei, auch Hiobs Unglück auf die vergeltende göttliche Gerechtigkeit zurückführen, werden sie von diesem zurückgeschlagen und müssen verstummen. So ist Hiob zwar aus diesem Kampf als Sieger hervorgegangen, aber nicht ohne daß er sich gegen Gott versündigt hat, mit dem zu rechten er sich unterfangen.

Nachdem die drei Freunde zurückgewiesen, tritt ein vierter Redner auf, der den Hiob einerseits wegen der vermessenen Reden, zu welchen er sich fortreißen ließ, scharf zurechtweist, andererseits den Grund des Leidens in der göttlichen Liebesabsicht erkennen lehrt, den Menschen zu demüthigen und zu läutern. Während Hiob die drei ersten Redner zum Schweigen gebracht, so ist nun die Reihe des Verstummens an ihm. Aber den rechten Trost im Leiden hat er noch nicht gefunden. Dieselbe Sehnsucht, Gottes Angesicht zu schauen, welche er so oft geäußert, befeelt ihn fort und fort.

Wir sehen, was menschliche Kraft dem Leidensrathsel dieses Lebens gegenüber vermag. Die drei, welche sich zuerst an demselben

versuchen, können Nichts ausrichten; ein vierter hat zwar besseren Erfolg; doch die Lösung findet auch er nicht. Der Angefochtene selbst aber hat in dem Kampf, den er gekämpft, den verlorenen Frieden so wenig wiedergewonnen, daß er sich vielmehr gegen Gott veründigt!

Nachdem so der Dichter die Erfolglosigkeit menschlicher Bemühungen vor Augen gestellt, läßt er Gott auftreten, und zwar Jehova, den Gott der Heilsgeschichte, der sich Israel geoffenbart zum Heile der Welt. Sein Erscheinen bewirkt, was menschliche Kraft nicht zu erreichen vermochte. Der Angefochtene kommt zum Frieden. Zwar lehrt ihn die göttliche Rede nichts Neues, das er nicht schon gewußt, sondern straft ihn nur wegen seiner Selbstüberhebung; dennoch aber findet sein Herz Ruhe. Denn der Ewige und Allmächtige hat sich zu ihm bekannt und zu ihm geredet. Wenn wir dann auch das äußere Ungemach schwinden sehen, so ist dies nur die abschließende Zugabe. Der Prolog aber versetzt die Leser von vorneherein auf den richtigen Standpunkt der Beurtheilung, indem er sie in die Rathschlüsse des Gottes einweihet, dessen Offenbarung, wie eben der Schluß des Buches zeigt, den Menschen mitten im Leid dieses Lebens selig macht.

Wir glauben, bei dieser Auffassung dem Ganzen des Buches in allen seinen Theilen gerecht zu werden. Auch die Beziehung des Buches zum neuen Testament liegt nun klar zu Tage. Auf sie weisen wir zum Schluß noch hin.

Der göttlichen Gegenwart, in welcher wir Hiob zur Ruhe kommen sehen, erfreute sich Israel, das auserwählte Volk. Aber die rechte Offenbarung Gottes war mit derselben noch nicht gegeben, sondern nur eine Weissagung auf sie. Daher wir durch das ganze alte Testament, durch die ganze Geschichte Israels den Zug einer tiefen Sehnsucht nach einer vollkommenen Manifestation des göttlichen Wesens hindurchgehen sehen, wie sie sich ausspricht in dem Gebetswort des Propheten: „Ach daß du den Himmel zerriffest und führest herab.“ In Jesu Christo hat dies Verlangen seine Erfüllung gefunden; denn er ist es, der von sich sagen konnte, Joh. 14, 9:

„Wer mich siehet, siehet den Vater.“ In ihm gewinnt der Gläubige den Frieden, der ihn getroßt und selig macht mitten in der Unruhe der Welt und den Räthseln des Lebens; weiß er doch, daß „weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstenthum noch Gewalt, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes, noch keine andere Creatur ihn zu scheiden vermag von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist.“ Blicken wir von hier aus zurück auf den Inhalt des Buches Hiob, so werden wir in der Theophanie, von welcher dasselbe erzählt, eine Weissagung auf die Menschwerdung des Sohnes Gottes, in Hiob selbst aber einen Typus des menschlichen Geschlechtes erkennen, das da tastet und sucht nach dem „unbekannten Gott,“ „ob sie ihn fühlen und finden möchten.“

III.

Caspari, Dr. C. P., zur Einführung in das Buch Daniel.

Leipzig 1869. Dörffling und Franke (179 S.).

Die vorliegende Schrift des durch seine Arbeiten auf dem Gebiet der alttestamentlichen Exegese rühmlichst bekannten Verfassers bezweckt, „gläubige Christen, denen das Buch Daniel noch mehr oder weniger fremd ist, in sein Verständniß einzuführen.“ Sie zerfällt in drei Abschnitte. Der erste sucht zu zeigen, „wie das Buch Daniel in jeder Beziehung in der Zeit der babylonischen Gefangenschaft wurzelt und von ihr gefordert wird.“ Die erste Ar-

sache der im Buche Daniel enthaltenen Offenbarungen ist nach dem Verfasser „Gottes Eifer für seine gekränkte und gefährdete Ehre.“ In einer Zeit, in welcher der Name des Herrn in Folge der über sein Volk hereingebrochenen Drangsale von den siegreichen Heiden gelästert und geschmäht worden, habe Gott durch große Offenbarungen seiner Allmacht und Allwissenheit an den Tag legen müssen, daß er unendlich erhaben sei über die Götter und Weisen der Weltmacht und über die Weltmacht selber, daß er der Eine wahre Gott sei. „Er that dies wirklich, und es ist das Buch Daniel, welches den Bericht enthält über die Offenbarungen seiner Allmacht und Allwissenheit, durch die er es that.“ Die zweite Ursache jener Offenbarungen war „die Sorge des Herrn für das Heil der Heiden, für ihre Vorbereitung auf die kommende Erlösung.“ Da „die Zerstörung des Reiches Juda und Jerusalems durch Nebukadnezar und die Wegführung des jüdischen Volkes nach Babylon sammt den Folgen dieser Begebenheiten, dem Glauben der Heiden, daß sie und ihre Götter den Gott Israels besiegt hätten, und ihren höhnerischen Reden wider ihn, mittelhinein fiel in die Vorbereitungszeit der Heidentwelt, in die große Adventszeit, in der die Völker dem kommenden Erlöser entgegengeführt wurden,“ so konnte der Herr es nicht unterlassen, „die triumphirenden Heiden durch mächtige Wunderthaten, welche davon Zeugniß ablegten, daß er ein allmächtiger und allwissender Gott, daß er der wahre Gott sei, aus dem großen Irrthum zu reißen, worin sie über ihn und über sich selbst und über ihre Götter sich befanden.“ Er that dies durch die Wunderthaten des Buches Daniel, welche, indem sie den heidnischen Welt Herrschern Furcht einflößten vor dem Gott Israels als dem allein wahren Gott, ein Glied in der Kette der Thatfachen wurden, welche die Völker auf die Erlösung vorbereiteten, und dies um so mehr wurden, als erst durch sie das Zeugniß des gefangenen Israel vom Herrn, das bis dahin in der Luft geschwebt hatte, eine Grundlage bekam, auf der es sich aufbauen, und von der aus es Eingang bei den Heiden gewinnen konnte. Die dritte Ursache war die Rücksicht auf das nugsüch-

liche jüdische Volk, Gottes gnädiges Bestreben, der Schwäche des durch den Untergang Jerusalems und die babylonische Gefangenschaft angefochtenen Israel zu Hilfe zu kommen, es zu trösten und vor Verzagttheit und Verzweiflung zu bewahren.“ — „Israel mußte durch große rettende Wunderthaten zu sehen bekommen, daß sein Gott es erretten könne, und daß er es erretten wolle, wenn es nur an ihn glaube. Sie mußten durch große wunderbare Offenbarungen über die Zukunft zu ihrem Troste erfahren, daß der Triumph des heidnischen Weltreiches über Israel und über seinen Gott nur schlecht begründet sei, und daß der Herr dem Weltreich Zeit und Stunde gesetzt habe, nach der er sein eigenes Reich aufrichten wolle. Und diese göttlichen Offenbarungen fanden statt, und es ist das Buch Daniel, welches sie enthält.“ Außer diesen drei Ursachen aber — fährt Caspari fort — hätten diese Offenbarungen noch eine doppelte: „sie sollten bewirken, daß die heidnische Weltmacht das gefangene Israel in dem vom Herrn durch Jeremias vorausbestimmten Zeitpunkt nach seiner Heimath entlasse, und sie sollten, aufgezeichnet, in den Zeiten zwischen der Rückkehr aus Babylon und Christus und insbesondere in der Zeit der makkabäischen Verfolgung für Israel ein Trostbuch bilden.“

In dem zweiten Abschnitt gibt der Verf. ein umfassendes Bild über das Leben und die Persönlichkeit Daniels, „dieses Josephs der babylonischen Gefangenschaft.“ Der dritte und längste beschäftigt sich mit dem Inhalt und dem inneren Zusammenhang des Buches. Nach Caspari's Meinung besteht es aus einer Anzahl abgeschlossener, für sich bestehender, selbständiger Abschnitte. „Es sind im Ganzen zehn solcher Abschnitte (Kap. 1; 2; 3, 1—30; 3, 31—4; 34; 5; 6; 7; 8; 9 und 10—12), die ihrem Inhalt nach in zwei Reihen zerfallen, eine historische, welche die sechs ersten, entsprechend den sechs ersten Kapiteln, und eine prophetische, welche die vier letzten Abschnitte umfaßt, die die sechs letzten Kapitel einnehmen.“ — „Die erste Reihe enthält Erzählungen von großen Offenbarungen der Allwissenheit Gottes durch Daniel und seiner rettenden Allmacht an dem Pro-

pheten und seinen Freunden, Offenbarungen, durch die Gott die Weltmacht, ihre Götter, Weisen und Könige überwindet und also richtet. Die prophetische Reihe bietet uns Gesichte dar, die Daniel gehabt hat, und welche die Zukunft des Weltreiches und des jüdischen Volkes, sowie auch das zukünftige Gottesreich betreffen.“ Beide Reihen sind nach der Zeitfolge geordnet. Das gegenseitige Verhältniß der beiden Theile betreffend, so bilden die Gerichte oder Siege des Herrn über die Weltmacht in der Zeit der babylonischen Verbannung, also in der Gegenwart, den hauptsächlichsten Inhalt des historischen Theils des Buchs, die Gerichte Gottes über die Weltmacht in der Zukunft und seine endlichen und vollständigen Siege über dieselben Inhalt des prophetischen. Beide Theile haben also wesentlich denselben Inhalt, stehen in dem innigsten Zusammenhang miteinander und gehören zusammen. — „Aber selbst dieser Zusammenhang — fährt Caspari fort — würde beide Theile doch noch nicht zu einer rechten Einheit verbinden, falls nicht jene Gerichte in einem engen und innigen Verhältniß zur Verkündigung dieser stehen. Doch auch dieses ist der Fall, denn auch die Gerichte in dem historischen Theil des Buches sind eine Verkündigung der Gerichte in dem prophetischen. Die Gerichte des Herrn über die Weltmacht in der Zeit der Verbannung, welche bewirkten, daß dieselbe ihn als den wahren Gott anerkannte, waren Weissagungen, daß er sie auch in der Zukunft richten, insbesondere davon, daß er ein Endgericht über sie halten werde, dessen Wirkung die sein sollte, „daß alle Welt ihn als den wahren Gott anerkannte.“ — „Aber damit nicht genug; die Gerichte Gottes über die Weltmacht in der Zeit des Exils waren auch Proben und damit zugleich Bürgschaft und Unterpfand dafür, daß er die Verkündigung der zukünftigen Gerichte sowol erfüllen könne, als auch wolle, und bildete somit die Grundlage, auf der jene richte.“ — Endlich „aber stehen die historische und die prophetische Hälfte des Buches nicht bloß im Allgemeinen in dem angegebenen Verhältniß zu einander, sondern in demselben auch wieder die einzelnen Abschnitte jener

zu den einzelnen Theilen dieser, und beide Hälften entsprechen beinahe Abschnitt für Abschnitt einander."

Leider vermögen wir dem verehrten Verfasser, was die Ausführungen des dritten Abschnittes seiner Arbeit betrifft, nicht in allen Punkten beizustimmen. Es scheint uns nämlich nicht zutreffend zu sein, wenn man die erste Hälfte des Buches nur bis Kap. 6 reichen läßt. Vielmehr wird das 7. Kapitel noch zu derselben zu ziehen sein die 2. Hälfte aber erst mit Kap. 8 beginnen. Handelt es sich doch in Kap. 7 ebenso wie in Kap. 2 um die Zukunft der Weltmacht in ihren vier aufeinanderfolgenden Gestaltungen — der chaldäischen, medopersischen, griechischen, römischen, wie sie Caspari richtig bestimmt —, während die Kapp. 8—12 das Gemeinsame haben, daß in denselben durchweg die Person jenes Verstorbenen der Gemeinde Gottes aus dem Griechenreiche in den Vordergrund tritt. Für diese Eintheilung scheint auch der äußere Grund zu sprechen, daß erst mit dem Kap. 8 der Gebrauch der hebräischen Sprache wieder eintritt, während Kap. 7 noch, wie die Kap. 2—6, in chaldäischer Sprache geschrieben ist. Nimmt man nun aber die sieben ersten Kapp. zusammen und die fünf letzten, so wird man den Unterschied zwischen beiden Hälften nicht dahin bestimmen dürfen, als handle es sich das eine Mal um die Gerichte Gottes über die Weltmacht in der Gegenwart, das andere Mal um Gottes Siege in der Zukunft. Vielmehr wird man sagen müssen, daß die erste Hälfte im Anschluß an den Traum Nebukadnezars die Frage beantwortet, wie sich die dem Weltherrscher in jenem Traume gezeigte Zukunft der Weltherrschaft zu der Verheißung Israels verhalte, daß dem Volke Gottes das Reich über alle Welt zu Theil werden solle, während die andere Hälfte die Thatfache im Auge hat, daß dem wiederhergestellten jüdischen Gemeinwesen in der näheren Zukunft nochmals durch den Syrer Antiochus Epiphaneus eine neue Bedrängniß der allerschlimmsten Art erwachsen werde. Ist dies das Verhältniß beider Hälften des Buches zu einander, so wird die erste den doppelten Zweck haben, einerseits der Gemeinde Gottes in Israel die tröstliche Versicherung zu geben,

daß die Verheißung sich doch erfülle, mag auch in der Folgezeit eine Weltherrschaft die andere ablösen, andererseits Erwartungen derselben zu berichtigen' welche sich nothwendiger Weise an die Weissagung der voregilischen Propheten anschließen mußten und dahin gingen, als stünde jezt nach dem Sturz des chaldäischen Weltreichs das Ende der Weltherrschaft und hiemit die Erfüllung der großen Verheißung Israels unmittelbar bevor. Die zweite Hälfte des Buches aber, welche sich auf jenen in näherer Zukunft zu erwartenden Feind der Gemeinde Gottes aus dem Griechenreiche bezieht, wird diese auf die ihr durch denselben erwachsende Anfechtung vorbereiten sollen, eine Anfechtung, welche ihresgleichen in der Geschichte Israels nicht gehabt hat. Man wird bei näherer Erwägung zugeben, daß derartige Offenbarungen für das Volk Israel zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft ein unabweisliches Bedürfnis waren, wenn anders dasselbe unter den Drangsalen der Gegenwart, sowie der näheren Zukunft nicht verzagen und an der Erfüllung der Verheißung nicht irre werden sollte. Diese von uns in der Kürze angedeuteten Grundgedanken der Danielischen Weissagungen treten, wie wir gesehen haben, auch in den Ausführungen Caspari's heraus; nur daß sie von ihm nicht in der Weise, wie wir es wünschten, in den Vordergrund gestellt sind, woran hauptsächlich die unseres Bedünkens unrichtige Gliederung des Buches schuld ist, von der der geehrte Verf. ausgeht.

Wenn wir oben bemerkten, daß in den Kap. 8—12 durchweg die Person des Antiochus Epiphanes in den Vordergrund trete, so hatten wir hiebei auch die Weissagung am Schluß von Kap. 9 im Auge. Caspari meint zwar, Kap. 9 spreche „von der Grundlegung des Reiches Gottes in Israel durch den Opfertod Christi und seine ganze irdische und himmlische Wirksamkeit, von seinem Auftreten unmittelbar nach seiner Taufe an bis zu dem Zeitpunkt, wo seine am Tage der Ausgießung des heiligen Geistes gestiftete Gemeinde ihre erste Entwicklung erhalten hatte und als festgegründet angesehen werden konnte.“ Allein wir können uns weder von der Wichtigkeit der Annahme überzeugen, daß der Anfang der 70 Jahrwochen in das 20. Jahr des persischen Königs Artaxerxes Longimanus,; d. h.

in das Jahr 299 nach Roms Erbauung (455 v. Chr. Geb.) falle, noch die vv. 26—27 auf den „Opfertod des Messias“ und die zur Strafe für die Verwerfung desselben erfolgte Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Römer beziehen; glauben vielmehr die Weissagung von den 70 Jahrwochen dahin verstehen zu müssen, daß die sieben ersterwähnten Wochen den $62 + 1$ nicht vorausgehen, sondern folgen; daß die Wiederherstellung Jerusalems, von der 25a redet, die schließliche, die, von welcher 25b, nur eine vorläufige ist, mithin nach v. 25a vom Beginn des dereinstigen Wiederaufbaues Jerusalems bis auf die Erscheinung Christi in Herrlichkeit (wörtlich: „bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten“) sieben Wochen verlaufen; endlich, daß die vv. 26—27 von der über Israel durch Antiochus Epiphanes hereingebrochenen Drangsal, sowie von dem Gerichte Gottes über diesen Verflörer seiner Gemeinde handeln. Diese Auffassung im Einzelnen auszuführen und zu begründen, ist hier nicht der Ort.

Doch wir wollen mit dem geehrten Verfasser nicht über Einzelheiten rechten. Wir freuen uns seiner Gabe und empfehlen sie allen Liebhabern des prophetischen Wortes auf das Beste. Nicht nur der Laie wird aus derselben reiche Belehrung schöpfen; auch der wissenschaftliche Theologe wird sie mit Nutzen gebrauchen. Besonders der erste Theil bietet den Angriffen der neueren Kritik auf die Authentie des Buches Daniel gegenüber ein treffliches apologetisches Material. —

Bold.

IV.

Eine wichtige Entdeckung.

Die hebräische Alterthumskunde hat in diesem Jahre eine wesentliche Bereicherung erfahren durch die zu Dibban, dem alten Dhibon im Moabiterlande, aufgefundenene Inschrift des Königs Mesa (מֶסָא) von Moab. Dem 9. Jahrh. v. Chr. angehörig repräsentirt dieselbe das älteste Denkmal semitischer Buchstabenschrift, das wir besitzen. Da über die Geschichte ihrer Auffindung bereits anderwärts, und zwar in einem Blatte ¹⁾, das allen Lesern unserer Zeitschrift zugänglich sein dürfte, berichtet worden ist, so beschränken wir uns an diesem Orte darauf, die deutsche Uebersetzung des hebräischen Textes, welche wir aus mehreren neuerdings erschienenen Arbeiten ²⁾ von Fachmännern combiniren, mitzutheilen und die Bedeutung des Fundes für Geschichte und Sprache des alten Testaments, wie für die Schriftkunde kurz zu charakterisiren.

Die wahrscheinlichste Uebersetzung u. Ergänzung der Inschrift lautet:

Ich bin Mesa, Sohn des Kamos . . . König von Moab aus Dibon.

Mein Vater hat geherrscht über Moab 30 Jahre und ich habe geherrscht nach meinem Vater und diesen Altar dem Kamos angelegt auf der Fläche . . . , weil er mich errettete aus allen Nöthen (?) und weil er mich sehen ließ das Unglück aller meiner Hasser.

1) Vgl. Evang. Luth. Kirchenz. von Luthardt Jhrgg. 1870, Nr. 11.

2) Vgl. La stèle de Mesa, roi de Moab 896 avant J. Chr. — Lettre à M. le Comte de Vogué par Chr. Clermont-Ganneau, Drogman, Chancelier du Consulat de France à Jérusalem. Paris 1870. Ferner: Die Siegessäule Mesa's, Königs der Moabiter. Ein Beitrag zur hebräischen Alterthumskunde von Dr. L. Schlotmann, Prof. d. Theol. Halle 1870., und: Die Inschrift des Königs Mesa von Moab (9. Jahrh. v. Chr.) erklärt von Th. Kölsche. Mit einer lithogr. Tafel. Kiel 1870.

Es erhob sich Omri, König von Israel und drückte Moab viele Tage, da Kamos zürnte auf sein Land.

Und ihm folgte sein Sohn und sprach gleichfalls: „Ich will Moab drücken.“

In meinen Tagen sprach er . . . und ich sah sein und seines Hauses Unglück, und Israel geht auf ewig zu Grunde.

Und Omri nahm ein das Land Medeba und er lag darin . . . sein Sohn 40 Jahre lang, und zurück gab es Kamos in meinen Tagen.

Und ich baute Baal Meon und legte darin an . . .

Und ich (zog gegen?) Kirjathaim; aber die Männer von Gad wohnten im Lande von Urzeit her. Und es befestigte sich der König von Israel (Kirjathaim?) und ich stritt wider die Ringmauer und nahm sie ein und brachte um Alle, die da lagen in der Ringmauer zur Augenweide für Kamos und Moab.

Und ich führte von dort zurück . . . sie vor Kamos in Kerioth. Und ich legte in sie die Männer von Saron (?) und die Männer von . . .

Und Kamos sprach zu mir: „Gehe und gewinne Nebo von Israel.“

Und ich . . . ging in der Nacht und stritt dagegen vom Anbruch des Morgengrauens bis Mittag und ich . . . brachte um sie ganz siebentaufend, . . . denn dem Astar-Kamos ward es zur Vernichtung geweiht . . .

Und ich nahm von dort die Geräthe Jehovas und brachte sie dar dem Kamos.

Und der König von Israel baute Jahaz und legte sich hinein bei seinem Streite wider mich und Kamos vertrieb ihn vor mir.

Und ich nahm aus Moab 200 Mann, all' seine Häupter, und führte sie nach Jahaz hinauf und nahm es . . . nach Dibon.

Ich habe gebaut die Fläche, die Mauer der Waldhöhen und die Mauer . . .

Und ich habe gebaut seine Thore, und ich habe gebaut seine

Ehürme, und ich habe gebaut den Königspalast und ich habe angelegt die Vorrathshäuser (?) . . . innerhalb der Ringmauer auf der Fläche; da sprach ich zu allem Volk: „Legt euch Jedermann eine Cisterne in seinem Hause an.“

Und ich habe den Graben (?) für die Fläche gegraben beim . . . Israels.

Ich habe gebaut Aroer und ich habe angelegt die Straße über den Arnon.

Ich habe gebaut Beth Bamoth, denn es war zerstört und habe gebaut Bezer, denn (es war zerstört und habe hingeführt?) von den Männern Dibons fünfzig; denn ganz Dibon war unterthänig.

Und ich habe die Kinder . . . die ich gesammelt hatte auf der Erde.

Und ich habe gebaut . . . und Beth Diblathaim und Beth Baal Meon und führte hinauf dorthin . . . des Landes und Horonaim; darin lag . . .

Und es sprach zu mir Ramos: „Komm, streite wider Horonaim“ und ich (gewann?) es Ramos in meinen Tagen und . . .“

Ohne Zweifel ist der König Mesa, der Errichter der Siegessäule, identisch mit dem I Kön. 3, 4 ff. erwähnten. Dort lesen wir, daß Mescha, König von Moab, welcher dem Reiche Israel zinspflichtig gewesen, nach Ahabs Tode von dem König von Israel abfiel, worauf Ahabs Nachfolger, Joram, im Bunde mit Josophat, dem König von Juda, und dem König von Edom in das Moabiterland eindrang (896 v. Chr.), das moabitische Heer besiegte und das Land verwüstete. Als der König von Moab sah, daß ihm der Streit zu stark wurde, suchte er mit 700 Mann mit gezücktem Schwert sich durch die Belagerer durchzuschlagen — er war nämlich in Kirchareth eingeschlossen — zum König von Edom hin d. h. an der Seite, welche dieser König besetzt hatte. Aber sie vermochten es nicht. Da nahm er seinen erstgeborenen Sohn, der König sein sollte nach ihm, und brachte ihn zum Opfer auf der Mauer. „Und es kam großer Born über Israel und sie brachen von ihm (dem König von Moab)

weg auf, und kehrten in das Land zurück.“ In die Zeit vor dieser Belagerung fällt die Bedrückung Moabs durch Omri und seinen Sohn (Ahab), von der die Inschrift redet, sowie die Kämpfe gegen die feindlichen Könige [ohne Zweifel die israelitischen Könige Ahasja (897—896 v. Chr.) und Joram (896—884 v. Chr.)], deren sie Erwähnung thut. Die angegebenen Zahlen geben uns die Zeit der Abfassung der Inschrift an die Hand. Dieselbe ist in den Anfang des 9. Jahrhunderts v. Chr. zu verlegen, vielleicht in die Regierungszeit Ahasjas.

Die Ortsnamen, welche die Inschrift enthält: Medba, Baal Meon, Kirjathaim, Kerioth, Sahaz, Dibon, Aroer, Beth Bamot, Bezer (Bostra), Beth Diblathaim, Horonaim, werden sämmtlich in der Schrift erwähnt und zwar in den Weissagungen wider Moab Jer. 48; Jes. 15 u. 16. Auch das, was wir von dem Gotte Ramos lesen, stimmt überein mit den betreffenden Angaben des alten Testaments, das Moab und seine Fürsten Volk und Fürsten des Ramos nennt; vgl. Num. 21, 29; 22, 8; 2 Kg. 3, 27; Am. 2, 1; Jer. 48, 46. Allenthalben gewahrt man die merkwürdigste Bestätigung der biblischen Berichte durch die Angaben der Inschrift. Aber auch neue Winke und Aufschlüsse gibt sie uns, wie dies bereits treffend hervorgehoben worden ¹⁾. Indem sie uns zeigt, wie unter Meja das moabitische Reich einen neuen Aufschwung nahm, bietet sie uns die Erklärung für die 2 Kg. 13, 20 sich findende Nachricht von späteren Offensivstößen Moabs gegen Israel. Sie sagt uns ferner, daß „das Unglück Ahabs und seines Hauses“ den Anstoß zum Abfall der Moabiter gab. Und wenn wir Jes. 15, 1 ff. eine ganze Reihe von Städten, welche laut Jos. 13, 15 ff. einst von den Stämmen Ruben und Gad auf moabitischem Gebiet eingenommen worden, wie Dibon, Medba, Hesbon, Sahaz u. a., wieder im Besitz Moabs finden, so erfahren wir jezt, daß es Meja war, der sie wieder erobert

1) Vgl. Evang. Kirchenzeitung herausgeg. von Lauscher. Jhrgg. 1870. S. 436.

hatte. Ob freilich der Schluß der Inschrift, wie a. a. O. behauptet wird, der von einem Kampf gegen das im Süden gelegene Horonaim redet, von Feindseligkeiten zwischen Moab und Edom Zeugniß gibt, und die Theilnahme der (nach 2 Chr. 20 früher mit Moab gegen Juda verbundenen, aber bei dieser gemeinsamen Unternehmung mit den Verbündeten in Streit gerathenen) Edomiter an dem Zuge Sorams gegen Moab 2 Kg. 3, 9 erklärt, lassen wir dahingestellt.

Ebenso wichtig aber, wie für die Geschichte, ist das Denkmal für die Sprache des alten Testaments und für die Schriftkunde. Die Sprache der Inschrift erinnert mehr an das biblische Hebräisch, als die Sprache irgend einer phöniciſchen Inschrift 1). Der Wortvorrath zeigt eine Menge spezifisch-hebräischer Worte und Ausdrücke auf; der grammatische Bau ist durchaus hebräisch.

Was die Schriftzüge betrifft, so differiren dieselben von denen der bisher bekannten phönizischen Denkmäler und nähern sich denjenigen Charakteren, welche wir auf althebräischen und aramäischen Steinen finden. Fast das ganze griechische Alphabet läßt sich, wie Emmanuel Deutsch in einer Zuschrift an die „Times“ ausgeführt hat, auf der Stele verfolgen. Der Gewinn, den die Paläographie aus dem Funde ziehen kann, ist somit ein ganz außerordentlicher.

Noch über diese Punkte eingehender zu handeln ist hier nicht der Ort. Die Hauptsache ist, daß der Stein „ein glänzendes Zeugniß für die historische und geographische Genauigkeit der biblischen Berichte“ darbietet und „wie andere dokumentliche Entdeckungen der Gegenwart die Echtheit und Glaubwürdigkeit unserer heiligen Bücher“ bestätigt.

Wald.

1) Die bedeutendsten bisher bekannten phöniciſchen Inschriften sind 1) die große, 1845 zu Marseille aufgefundenene Opfertafel; 2) zwei 1846 in Leptis und eine später in Sardinien gefundene dreisprachige Inschrift; 3) der am 19. Jan. 1855 bei Sidon entdeckte Sarkophag des Königs Eschmunazar.

V.

Aus Hartpole Lecky's Geschichte des Ursprungs
und Einflusses der Aufklärung in Europa.

Es glaubt die Redaction das nachfolgende, sorgfältig und objectiv gehaltene Referat über Lecky's in kurzer Zeit berühmt gewordenes Buch den Lesern dieser Zeitschrift um so weniger vorenthalten zu dürfen, als nicht leicht einer derselben zu eingehendem Studium des Originals Zeit und Gelegenheit finden dürfte. Obwohl der wissenschaftliche Werth jenes Werkes, welches vielfach die Symptome eines autodidactischen Dilettantismus an sich trägt, nicht zu hoch angeschlagen werden dürfte, so hat es doch wie das Buckle'sche die Kunde fast durch alle englischen Blätter gemacht und kann daher ohne Uebertreibung als ein epochemachendes bezeichnet werden. Der rationalistische Standpunkt des Verfassers darf uns aber nicht hindern, seine Argumente, die dem positiven, namentlich aber dem dogmatisirten kirchlichen Christenthume ernst zu Leibe gehen, unparteiisch darzulegen und zu registriren. Nicht ohne Absicht geben wir zunächst das bloße Referat ohne alle Kritik. Möge der Leser sich zunächst selbst seinen apologetischen Apparat zurecht legen. Es ist das um so nothwendiger, als in Lecky's Argumenten sich nicht bloß der veraltete, sondern der moderne, heut zu Tage überall in der Luft schwebende Rationalismus mit ideal-sittlicher Färbung kund giebt. Schweigend an den ernstlich dargelegten Bedenken der Gegner gegen die kirchliche Theologie vorüberzugehen, würde von unserem Standpunkte aus ein Unrecht sein. So mögen denn die gegnerischen Gedanken zunächst ohne unsere Zwischenrede sich vor dem geistigen Auge des Lesers entfalten. Zur Beantwortung und kritischen Beurtheilung derselben wird sich wol in einem der nächsten Hefte die Gelegenheit finden.

Im Decemberheft der Baltischen Monatschrift machte Dr. A. Brückner aus Odessa in seiner Betrachtung: „Zur Geschichte der Geschichte“ auf die große Bedeutung des Engländers W. E. Hartpole Leddy's in seiner Schrift über „Die Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa“ (1868 übersezt aus dem Englischen von Dr. Solowicz) aufmerksam, und citirte eine solche Fülle geistreicher und überzeugender Gedanken, daß es nahe lag, der Empfehlung Brückners zu folgen, und das Buch Leddy's zu studiren. — Es mußte aber diese Schrift eigens bezogen werden, da sie im hiesigen Buchhandel nicht vorlag.

Wenn Dr. Brückner es ausspricht, daß seiner Ansicht nach dieses Buch unstreitig zu den bedeutendsten Erscheinungen der neuesten Geschichtsliteratur zählt und daher eingehender Würdigung empfohlen zu werden verdient, so kann dieser Ansicht wol von keiner Seite widersprochen werden.

Schon, nachdem ich dasselbe einmal durchlesen, hielt ich es für Pflicht, alle diejenigen, welchen an Erforschung der Wahrheit, des Geistes der Geschichte und menschlichen Fortschrittes gelegen, ganz besonders auf dieses in leichtfaßlicher Form geschriebene Buch hinzuweisen. Ist es freilich wesentlich für Theologen und Geschichtsforscher von Bedeutung und von solchen einem speciellern Studium zu unterziehen, so ist andererseits die Fülle des Thatsächlichen aus allen Bereichen menschlichen Suchens und Forschens so groß und zugleich so zugänglich, daß aus jeder Seite dieses Buches stets reiche Belehrung geschöpft werden kann.

Die Idee dieses Buchs ist der Nachweis von der großen Bedeutung des Nationalismus, vor Allem in negativer Hinsicht: in der Vernichtung des Aberglaubens und der Emancipation aus dem Obscurantismus eingewurzelter Vorurtheile, vorzugsweise aus den schiefen und falsch ausgenutzten religiösen Dogmen und Cärimonien des Mittelalters. Konnte man mit Recht dem geistreichen Buche Buckle's Leichtsinns und Oberflächlichkeit in Ausnutzung seiner thatsächlichen Daten vorwerfen, welche dem wahren Werthe seiner Erörterungen Eintrag

thaten, und muß man deshalb dem Urtheile des Prof. Alex. v. Dettingen in seiner *Social-Ethik* (Erlangen 1868) über Buckle beistimmen (s. daselbst S. 155—172), so finden wir hier bei Vechy eine ernstere Verarbeitung des gesammelten Materials zur Kritik des christlich-kirchlichen Lebens vom sittlich-welthistorischen Standpunkte, und es ist zu bedauern, daß v. Dettingen in seinem erwähnten Werke Vechy's noch nicht hat gedenken können.

Nach bisheriger Anschauung über Rationalismus und Aufklärung pflegte man dieses Product der menschlichen Geistesthätigkeit, in der Religions- und in der Geschichte der Philosophie mit einer gewissen vornehmen Geringschätzung anzusehn, und im besten Falle dieser Geistesrichtung die Stelle eines vorübergehenden geistigen Desinfectionsmittels anzuweisen, welches durch die reagirende Glaubensrichtung der Neuzeit wiederum weggeschoben sei. Vechy sucht nun aber nachzuweisen, daß die Aufklärung einen gewissen Gedankengang in sich schliesse, eine Urtheilsrichtung, die während der letzten 3 Jahrhunderte mit Recht entschiedenes segensreiches Uebergewicht in Europa erlangt und positiv gewirkt habe. Die Aufklärung, sagt Vechy, leitete die Menschen an, die dogmatische Theologie den Aussprüchen der Vernunft und des Gewissens unterzuordnen, und als nothwendige Folge, ihren Einfluß aufs Leben zu beschränken. Sie bestimmt den Menschen, in der Geschichte alle Arten von Erscheinungen eher natürlichen als wunderbaren Ursachen beizumessen, in der Theologie die aufeinanderfolgenden Systeme als Ausdrücke der Bedürfnisse und Wünsche zu betrachten, und in der Sittenlehre nur als Pflicht anzuerkennen, was das Gewissen als solche offenbart.

Die Schwierigkeiten, welche sich hierbei für die großen Kämpfe der Gegenwart ergeben, zeigen sich in erhöhtem Maße bei der Untersuchung der Glaubensformen vergangener Jahrhunderte, welche einst allbeherrschend florirten und dann wieder gänzlich zusammensanken. Hierzu die richtigen Ursachen und Wirkungen auszuforschen, erfordere eine schwere Arbeit. Die größte Schwierigkeit derartiger Untersuchung liege in der großen Verschiedenheit zwischen dem Bekenntnißglau-

ben und dem wirklichen Glauben als einer Lebensmacht. Es sei dazu nothwendig, nicht nur die aufeinanderfolgenden Bekenntnisse zu prüfen, sondern auch die Charaktertypen der aufeinanderfolgenden Zeiten zu studiren.

Um nun den gewaltigen Einfluß des rationalistischen Geistes auf die Meinungen unseres Jahrhunderts darzustellen, hat der Verfasser zuvörderst die Geschichte und die Ursachen der Abnahme des Sinnes für das Wunderbare untersucht (Hexerei, Magie, Wunderglaube), sodann die Vorstellungen von der Natur des höchsten Wesens und der Weltregierung, welche anfangs anthropomorphistisch in der Kunst zu Tage gekommen seien, einer näheren Prüfung unterzogen. Ferner hat er das Eingreifen der Naturwissenschaft beleuchtet, welche den Verfall der alten Vorstellungen vom Weltssystem zur Folge gehabt habe.

Endlich beschreibt der Verfasser den Ursprung des industriellen Geistes in Europa, seine Collision mit der Kirche, die tiefen sittlichen und intellectuellen Veränderungen, und die Tendenz der großen Wissenschaft der Staatswirthschaft, die ihr Ausdruck ist.

Die Details in diesen Ausführungen zu wiederholen, würde ein eignes Werk erfordern.

Es dürfte aber vielleicht von Interesse sein, einzelne Gedanken Vech's aus den Hauptkapiteln seines Werkes wiederzugeben, welche die in der vorstehenden Einleitung aufgestellten Anschauungen über den Werth mancher Dogmen und die gegen sie auftretende Aufklärung beleuchten.

I. Im ersten Kapitel: über den abnehmenden Sinn für das Wunderbare.

Magie und Hexerei liefern dem Verfasser ein überaus reiches Material für den Nachweis, wie die falsche Auffassung des Wunderglaubens die europäische Welt während vieler Jahrhunderte so völlig gefangen genommen habe, daß selbst die größten Denker es gar nicht anders zu fassen wußten, als daß jedes auffallende Ereigniß aus einem wunderbaren Vorgang entsprungen sei. Es war ein offener Kampf der

Mächte des Lichtes und der Finsterniß. Heilige Wunderthaten, übernatürliche Heilungen, überraschende Urtheilssprüche, Gesichte, Weissagungen und Wunder jeder Art bezeugten die Thätigkeit der einen Macht, während Hexerei und Magie mit all' ihren begleitenden Schrecken die augenscheinlichsten Kundgebungen der andern waren.

Fünfzehn Jahrhunderte lang glaubte man allgemein, daß die Bibel in klarster Weise die Wirklichkeit der Hexerei bestätige. Geistlichkeit und Gesetzgebung beschäftigten sich eifrigst mit Maßnahmen und Vorkehrungen wider dieselbe. Alle Nationen waren über diese Frage einig. Papst und Geistlichkeit excommunicirten die Zauberer und Magier. Eine Geisterbanungsformel wurde feierlich in das Ritual aufgenommen. — Genug, die Existenz der Hexerei bildete einen wesentlichen Theil der Kirchenlehre, und die Verfolgung derselben galt für ein ebenso nothwendiges als gerechtes Werk des Glaubens, und selbst die Reformation brachte in dieser Beziehung keine wesentliche Veränderung hervor. Luther, Melanthon, Calvin eiferten wider die Hexerei, und Luther sagt: „ich will kein Mitleid mit diesen Hexen haben, ich wünsche, daß man sie allesammt verbrenne.“ — Gerade in dem Jahrhundert vor, und dann nach der Reformation erreichten die wüsten Anschauungen über die Hexerei den höchsten Grad. — Lecky sagte dazu: „die Hexerei war nur eine Form des Schreckens, den sie erzeugte; die Hexerei war nur das von einer krankhaften Einbildungskraft zurückgeworfene Bild der herrschenden Theologie.“

Bei der Betrachtung über die Hexerei und Magie kommt Lecky auch auf das Kapitel der hauptsächlichsten Angriffe wider das weibliche Geschlecht zu sprechen, und datirt diese Angriffe aus der katholischen Anschauung vom Coelibate.

Um dieses widersinnige Institut zu rechtfertigen, hätten die katholischen Theologen alle Quellen ihrer Beredsamkeit erschöpft. Man betonte die Unthaten der Weiber, und suchte alle „Erscheinungen der Liebe“ zum andern Geschlecht als Einwirkung des Teufels zu betrachten. Die Blätter der Geschichte wurden durchforstet, um Bei-

spiele zu finden. Man reichte auf diese Weise kirchliche Zeugnisse an einander, um die Weiber, als „nothwendiges Uebel, natürliche Versuchung, erwünschtes Unheil, häusliche Gefahr, tödtlichen Zauber und geschmücktes Laster“ zu bezeichnen. Cato und Cicero und auch viele Kirchenväter wurden citirt, um diese Ansicht zu begründen.

Zuweilen habe der Böje auch mit verschlagener List die äußere Erscheinung eines bekannten Geistlichen angenommen, um dessen Charakter in Verruf zu bringen; so habe ein erschrockenes Mädchen eine Gestalt zu ihren Füßen liegen sehen, die sie als Bischof kannte und — für einen Heiligen hielt. Glücklicherweise geschah ein Wunder, welches den Ruf des verläumdeten Prälaten wieder reinigte.

Die Herabsetzung des weiblichen Geschlechtes habe aber, meint Lecky, viel zur Anschauung über die verbreitete weibliche Sregerei beigetragen.

Fragt man nun, warum alle Welt endlich das aufgegeben, was einst so allgemein und fest geglaubt ward?

Aus zwei Ursachen, sagt Lecky, können derartige allgewaltige Umwandlungen erfahrungsmäßig vor sich gehen, entweder als Ergebnis einer Untersuchung und eines darauf gestützten klaren Beweises oder aus dem sogenannten Geist der Zeit. Augenscheinlich ist die hier in Frage stehende großartige Umwandlung eine Folge der Umgestaltung der in Europa vorwaltenden Geistesrichtung: des Fortschritts der Civilisation.

Alle heutigen Beweise wider die Unsinnigkeit der mittelalterlichen Anschauung hätten auch die damals lebenden Menschen fassen können, wenn die Frage bloß eine Sache der Einsicht wäre. Der entscheidende Umschlag ging nicht aus irgend einem bedeutenden Buche oder einer angelegten Propaganda hervor; er war nicht ein Sieg von Beweisgründen über die bestehenden Irrthümer; im Gegentheil ganz still, ohne Beweiskraft und unmerklich erwuchs diese Geistesrichtung bei denen, welche am wenigsten den theologischen Einflüssen ausgesetzt waren. Wie der Sregenglaube erwachsen war aus dem finstern Glauben an die Schrecken der Höllequal und die Gewalt

böser Geister, so schwand dieser Glaube durch die allmählig sich Bahn brechende Erkenntniß im Bereiche des Scepticismus des 17. u. 18. Jahrhunderts; anfangs bei den Freidenkern, dann bei den Gebildeten der Zeit und zuletzt bei der Geistlichkeit, während früher die Vernunft sich nur einzig damit beschäftigte, die von der Kirche aufgestellten Prämissen zu entwickeln und zu erweitern.

Von solchen Schriftstellern, welche es zuerst, wenn auch nur schüchtern gewagt, wider den allgewaltigen Strom aufzustehen, ist zu uennen der Arzt Johann Weier in Rleve 1563. Auch er glaubte noch, daß die Welt voll Dämonen wäre und der Teufel die Unglücklichen überrede, die ihnen angedichteten Vergehen gethan zu haben. Die Behegten waren nach seiner Ansicht wirklich vom Teufel geplagt, das Uebel geschah indessen nicht durch die Hexe, sondern unmittelbar vom Teufel. Aber die Hexe war zugleich vom Bösen überredet, als ob sie dies Unheil gethan; auf diese Weise verfocht Weier die Unschuld der Unglücklichen und deren Straflosigkeit, wurde aber arg genug dafür angegriffen. Selbst der gelehrte Bodin schrieb ein eignes Buch wider Weier. Er hielt Weiers Buch für ein Gewebe schrecklicher Gottes-Lästerungen. Solchen zu verzeihen, welche sich dergleichen Majestätsbeleidigung Gottes zu Schulden kommen lassen, zählte er zu den ärgsten Sünden u. s. w.

Das erste skeptische Buch in französischer Sprache veröffentlichte 1587 Montaigne. Er war der erste französische Schriftsteller, welcher sich von der bis dahin allein geltenden Denkweise losmachte, welcher alle Fragen im Lichte des „gesunden Menschen-Verstandes,“ nach dem Maßstabe der Wahrscheinlichkeit zu beurtheilen anfing. „Während die Wissenschaft zur Selavin der Leichtgläubigkeit gemacht wurde, war es Montaigne's Verdienst sich durch die Kraft seines starken Geistes in die klare Welt der Wirklichkeit zu erheben“. — Er vermuthete und sprach es dann aus, daß die Hexerei auf Täuschung beruhe. Er war der Ansicht, daß keine erdenkbare Unwahrscheinlichkeit so groß sei, als die Möglichkeit einer Hexerei.

„Von der Veröffentlichung der Versuche Montaigne's können

wir den Einfluß datiren, welcher sich allmählig zur rationalistischen Schule erweiterte, und nicht durch Widerlegung oder Auflösung mittelst eines Beweises, sondern einfach dadurch einen Umschwung bewirkte, daß man den Menschen die innerliche Abgeschmacktheit dieser Anschauung mehr und mehr fühlbar machte.“

Diese Betonung der „Abgeschmacktheit“ des Hexenglaubens und ebenso dessen Unwahrscheinlichkeit, welche auch von den Nachfolgern Montaigne's hervorgehoben ward, — lockerte den Boden. Anfangs zeigte sich Unentschiedenheit, Schwankung der Meinungen. Voltaire behandelte dann die Frage mit spöttischem Lächeln und bemerkte: seitdem es Philosophen in Frankreich gegeben (Descartes und Malebranche), wären die Hexen verhältnißmäßig selten geworden.

Die Geister- und Teufels-Bannformeln blieben zwar bis auf den heutigen Tag in den römisch-katholischen Ritualen, aber die gebildeteren Geistlichen ließen die Sache in Verfall kommen.

In England erreichte die Vorstellung von der Hexerei unter dem Regimente der Katholiken, und namentlich dann unter der düstern Theologie der Puritaner den Höhepunkt.

Als Hobbe's und Bacon's Philosophie zur Geltung kamen, wurden zwar noch von einigen Geistlichen Versuche gemacht, den alten Hexen-Glauben auf Grund der Aussprüche der Bibel und der Weisheit der Gesetze aller Völker aufrecht zu erhalten, allein im Ganzen war die anglikanische Kirche gegenüber der katholischen und puritanischen mit thätig, den Glauben an die Hexerei aufzuheben.

Die Calvinisten hielten am unerschütterlichsten an dem Glauben der Hexerei fest und Schottland war der Boden, auf welchem die wildesten Hexenprocesse ausgelämpft wurden. Hier wurden die entsetzlichsten Torturen und Peinigungen erdacht. Die Geistlichen waren dabei von einem Fanatismus und einer Härte des Gefühls wider die Unglücklichen ergriffen, welche sonst nicht leicht auf dem Wege größter Laster zu Stande kommt, während sie dabei zugleich oftmals Männer höchster Tugend und Ehrenhaftigkeit waren.

Der Tadel trifft also nicht die Personen, sondern das System

und die Richtung des Zeitgeistes. Die ganze Theologie der Puritaner nahm den Charakter und die Farbe des alten Testaments an. Es könnte beinahe fraglich erscheinen, ob sie wohl überhaupt an das neue Testament glaubten.

Recapitulirt man aber die Umstände, welche den Glauben an die Hexerei zu Wege brachten, und anderntheils die, welche diesen univervsell verbreiteten Glauben beseitigten — so, daß wie ehemals ein Jeder Einzelne an die Wahrheit der Hexerei glaubte, dagegen heut' zu Tage kaum Jemand zu finden ist, welcher nicht mit Lächeln von einem solchen spräche, so ist darüber Folgendes zusammenzustellen:

1. Im 1. Jahrhundert der christl. Zeitrechnung gab es keine Theologie, kein System von Dogmen, wie dasselbe sich später entwickelte.

2. Die dogmatische Richtung, ein Ruhm der Kirche und der Theologie, stand im innigsten Verein mit dem Wunderglauben des Mittelalters.

3. Je höher die Bedeutung der Dogmen und die Macht der Geistlichkeit stieg, um so mehr wuchs die Unduldsamkeit und Härte wider Kezer, ward die Satanslehre in den Vordergrund gestellt und damit auch der Hexenglaube angebahnt, wie er sonst nur bei den Naturreligionen vorkommt.

4. Starres Festhalten an Dogmen erzeugt Beschränkung der Liebe zur Wahrheit, systematische Vernichtung des Ernstes der Forschung.

5. Der geistige Despotismus der mittelalterlichen Kirche erzeugte einen beständigen Widerstreit zwischen dogmatischen und sittlichen Elementen des Religionsystems.

6. Besondere Betonung der Dogmen erzeugt an sich noch keine höhere Sittlichkeit.

7. Der Glaube an die Möglichkeit und Wirksamkeit der Hexerei war nicht das Ergebnis vereinzelter Umstände, sondern die Folge einer Denkungsart, einer bestimmten geistigen Temperatur, welche auf gewisse theologische Lehrsätze basirte und wirkte.

8. Auch jetzt glauben die Katholiken, welche neuere Wunder nicht annehmen, an die Wunder ihrer Heiligen.

9. Auch der Protestantismus war sehr unduldsam, die Verfolgung machte bei den ersten Protestanten eine bestimmte Lehre aus. Die religiöse Freiheit hat dem Protestantismus, als dogmatischem System, wenig zu danken; aber seit der Reformation neigte sich die Theologie mehr den Fragen der Sittlichkeit zu, trat eine Verringerung der Bedeutung der Geistlichkeit ein und bahnte sich eine Verweltlichung des europäischen Geistes an.

10. Bacon forderte unablässig Confrontation der Theorien mit den Thatsachen. Milton sagte, daß alle dogmatischen Unterschiede zwischen den Secten nur Dinge betreffen, welche die Seligkeit nicht berühren. Es galt allmählig zu zeigen, daß man tolerant und protestantisch zugleich sein könne. Man gewann die Ueberzeugung, daß die redliche Forschung nach Wahrheit den Gott der Wahrheit nicht beleidigen könne.

11. Es kam die Doctrin auf, daß die Religion die Bestimmung haben könne, eine ganze Reihe von Entwicklungsstadien durchzumachen. Man betrachtete das Christenthum als ein System, das die strengste Untersuchung herausfordert, aber auch aushält. Der Protestantismus zeigte eine Biegsamkeit seiner Lehre, sich den Bedürfnissen der Zeit anzupassen.

12. Heut zu Tage ist die Tendenz allgemein: abschreckende Bilder zu meiden oder zu mildern.

13. So lange die Religion auf die Dogmatik abgelenkt war, war sie ein Kunstproduct von Reliquien und Gebräuchen, Verfolgung, Askese, und Terrorismus. — Das hervorragende Merkmal des modernen Christenthums ist die unbegrenzte Menschenliebe.

14. Die Verwilderung in der Weltanschauung, wie in der Sittlichkeit, erscheint in besonders grellem Lichte bei den Hetero-processen.

15. In ganz ähnlicher Weise, wie die Menschen zum Glauben an Hexerei kamen, gelangten sie dazu, ihn abgeschmackt zu finden.

16. Kirchenfürsten und Dogmenpriester halfen den heidnischen Glauben an Hexerei und Verfolgung der Ketzer aufbauen; — die Philosophen, Naturforscher und gelehrten Laien haben den Geist wiederum davon abgelenkt.

II. Die Wunder der Kirche.

Dieses Capitel ist wo möglich noch interessanter als das erste über die Hexerei, da dasselbe Fragen behandelt, welche noch heute auf der Tagesordnung der Discussion stehen, und Aufhellung über den so viel besprochenen Scepticismus unserer Lage bieten, der bereits die Herzen unserer Jugend beherrscht.

Lechy geht mit derselben Genauigkeit, historischen Kenntniß und ruhigen Haltung an Untersuchung und Beurtheilung dieser Frage über die Wunder, indem er die urzeitlichen, die neutestamentlichen, die Wunder der Kirchenväter, und die localen katholischen Wunder des Mittelalters gesondert betrachtet. Er verfolgt dabei im Allgemeinen denselben Weg, wie bei der Betrachtung des Capitels über Hexerei und Magie, nur sei, sagt er, der Sieg noch nicht so vollständig wie dort, da die römische Kirche die Fortdauer der Wunder nach wie vor behauptet, während sie den Glauben an Hexerei nicht mehr handhabe.

Die fruchtbarste Periode in der Geschichte des Wunderglaubens bildete die Zeit der großen Kirchenväter. Man lebte und webte nur in Wundern; — in den Hollandschen Sammlungen finden sich 25,000 wunderthätige Heilige aufgeführt (1843) und 25 große Foliobände sind mit diesen Berichten gefüllt. Als diese Berichterstattungen durch die französische Revolution unterbrochen wurden, waren sie nur bis zum Monat October gediehen (sic sollten nämlich nach den Kalender-Monaten geordnet werden). Rechnet man hierzu noch die Tausende von heiligen Bildern und localisirten Specialwundern, so ist deren Gesamtzahl Legion zu nennen.

Im Allgemeinen werden diese Wunder gegenwärtig mit dersel-

ben entschiedenen und unbedenklichen Zuversicht verworren, mit der man sie vormals angenommen. Sie werden verworfen, nicht — weil sie etwa unbewiesen, — sondern lediglich weil sie eben wunderbar sind. So behandelt man auch jedes neuere Wunder eo ipso als Anachronismus. Am ehesten gilt dergleichen noch in abgelegenen, abgeschlossenen Himmelsgegenden (Tyrol — Litthauen); wo aber nur europäische Civilisation durch Eisenbahnen und freie Presse hinreicht, wird allmählig der Wunderglaube zusammenfallen. Einen deutlicheren Beweis von dem Verfall der alten Denkweise kann es nicht geben. Die römische Orthodogie sieht hierin freilich den Fortschritt der Ungläubigkeit; der neue Geist der Aufklärung antwortet aber mit dem Vorwurf der Begünstigung wissenschaftlichen Betruges gegenüber dem unwissenden Volke. Es zeigt sich hierbei, daß der Widerwille der Menschen, Wundergeschichten zu glauben, in geradem Verhältniß zu dem Fortschritt der Civilisation und der Verbreitung der Wissenschaft steht.

Der Verfasser resümirte ferner die verschiedenen Anschauungen über die Wunder und die Gründe, weshalb sie aufgehört haben. Wunder, sagt man, sind Beglaubigungen eines gottbegeisterten Boten, der Lehren verkündigt, die in anderer Weise nicht eingeführt werden könnten (neutestamentliche Wunder). — Die Wunder der römisch-katholischen Kirche sind Erbauungsmittel, für den Glauben bestimmte göttliche Kundgebungen.

Die neutestamentlichen Wunder, so sagen manche, wären immer durch Würde und Feierlichkeit gekennzeichnet; sie hätten immer eine geistige Lehre zum Ziele und bewirkten Segen, zeugten überdies für den Charakter ihres Berrichters. Die mittelalterlichen im Gegentheil wären häufig schaal, zwecklos, eindrucklos, und fortwährend am Rande des Lächerlichen schwebend, und oft darüber hinausgehend. Deshalb hätten die Wunder aufgehört.

Der Verfasser zieht aber hieraus den Schluß, daß nicht sowol die Wunder selbst, sondern ihre Voraussetzung aufgehört habe. —

Daß die Wunder einen gottbegeisterten Gesandten beglaubigt haben, sei eine Voraussetzung, aber kein Beweis.

Das alte Testament erzähle viele Wunder, die nicht unter diese Voraussetzung gehören — (Schöpfung, Sündfluth, Zerstörung der Thalstädte, seien Wunder anderer Art) sowie denn diese Arten von Wundern nicht als Beglaubigungen von Gottesboten erkannt würden, könnte es auch solche Wunder geben, wie sie sich im Mittelalter täglich gezeigt haben sollen.

Diese Wunder wären dann als ebensoviele Beweise für die Wahrheit des Katholicismus anzusehn.

Die Wunder der römisch-katholischen Kirche wegweisen, und dagegen die biblischen Wunder aus angeführten Gründen beibehalten, erscheint dem Verfasser unlogisch.

Diesem Allen gegenüber zeigt nun der Verfasser, daß in allen Ländern, wo die leitenden Kirchen nicht mit gekünstelten Glaubensbekenntnissen oder Liturgieen verbunden waren, und wo die Vernunft von der Ueberlieferung am wenigsten in Ketten geschlagen worden sei, wo sie die meiste Freiheit behalten habe, dem Laufe der natürlichen Entwicklung zu folgen, sich auch stets ein systematischer Nationalismus entwickelt habe, welcher darauf ausgehe, die Wunder wegzuleugnen. Man greife deshalb nach allen Mitteln des Gegenbeweises, um dem Zwange der Wundergeschichten zu entgehen.

Kritiker und Freidenker unter Protestanten und Katholiken seien von dem Einen Gefühl getrieben, die dogmatischen Formen unwirksam zu machen, dagegen aber das Ideal des Christenthums aufzunehmen, ohne sein dogmatisches System und seine übernatürlichen Wundergeschichten. Hierbei zeige sich die eigenthümliche Erscheinung, daß, wer sich aus einer oder der andern dogmatisirenden Kirche losmache, sich immer nur ins Lager des Nationalismus und nicht in das eines andern Dogmatismus begeben. Das Ergebnis sei: was der Katholicismus oder Protestantismus verliert, gewinnt der Nationalismus und wo der Geist des Nationalismus zurücktritt, schreitet der Katholicismus vor. Die Zeit der Sectenstifter sei vorüber

— der Mormonismus z. B. mache nur bei unwissenden Leuten sein Glück.

Als Summa stellt der Verfasser den Satz auf, daß eine starke Neigung vorwalte, den Geist und das sittliche Element des Christenthums zu schützen, aber die dogmatischen Systeme und ganz besonders die Wundergeschichten zu verwerfen.

Die Religion wird in ihren Beweisen und ihrem Wesen nach für eine, mehr dem sittlichen, als dem intellectuellen Theile der menschlichen Natur zugehörige Sache gehalten. Der Geist, der den Dogmen zu Grund liegt, bleibt ewig; — das Christenthum wird als Ideal und nicht als System, als ein Charaktertypus und nicht als Bekenntniß Stellung nehmen.

Man hat das ganze Gewicht der Gelehrsamkeit und Ueberlieferung, alle nur möglichen Kräfte des Conservativismus dem Fortschritt entgegengestellt, und siehe da: — Alles war vergeblich! Von Geschlecht zu Geschlecht verkleinere sich das Gebiet des Wunderbaren und der Kreis des Scepticismus erweiterte sich.

Alle diese Veränderungen sind nicht durch unmittelbare oder schlagende Beweise, sondern durch eine aus „vorherrschender Denkweise“ entsprungene Gemüthsstimmung bewirkt worden.

Wenn die Theologie in der allgemeinen Geistesatmosphäre liegt, so wird der Glaube an vorhandene Wunder allgemein; wenn aber das Weltliche sich auf Kosten des Theologischen vergrößert, so bildet sich eine weltliche Atmosphäre um den Geist, und der Maßstab des Wahrscheinlichen ändert sich.

Früher war ihr allgemeiner Trieb, alle Erscheinungen durch Wunder, jetzt hingegen, sie durch Wissenschaft zu erklären.

Diese Erscheinung hat aber auch die Folge, daß der Charakter der christlichen Kirchen dadurch umgestaltet wird. Früher hat man gemeint, die christliche Kirche müsse untergehn, wenn der Wunder-Glaube aufhöre, oder die Dogmen zusammenschmelzen; — aber wenn wir uns zu den sittlichen Zeugnissen hinwenden, so finden wir viel thatkräftige Liebe und Mildthätigkeit, Niederreißen hindernder Scheidewände, Abschwächung der

Kriegslust und Kriegszerstörung, Brüderlichkeit, hingebende Liebe zur Wahrheit, um ihrer selbst willen, einen Geist der Aufrichtigkeit und Duldung. Der Verfasser jagt schließlich: „Wenn dies die Zeichen eines wahren und gesunden Christenthums sind, dann war es seit den Tagen der Apostel nie so lebendig, wie in der Gegenwart, und der Verfall der dogmatischen Systeme und des geistlichen Einflusses war das Maaß, wo nicht die Ursache seines Fortschritts.“

III. Aesthetische, wissenschaftliche und sittliche Entwicklung der Aufklärung.

Zwei Ursachen giebt es, sagt Lecky, welche besonders den Verfall des Glaubens an das Wunderbare beeinflusst haben, und unter sich eng verbunden sind. Eine Ursache ist der durch die Naturwissenschaften zunehmende Sinn für das Gesetzmäßige, und die andere ist die Verringerung des Einflusses der Theologie, theils aus den in ihr selbst liegenden Ursachen, theils aus der Zunahme anderer Gegenstände, welche die Menschen geneigt machen, alle Materien lieber nach einem „weltlichen,“ als „theologischen“ Maaßstabe zu beurtheilen; die Menschen verbinden allmählig neue Ideen mit alten Worten.

In diesem Capitel will der Verfasser zeigen, wie sowol die Vorstellungen von dem Wesen der Gottheit, als der Regierung der Welt, sich unter dem Einfluß der fortschreitenden Erkenntniß beständig veränderten. Er versucht die Ursachen auseinanderzulegen, von denen diese Veränderungen abhängen.

Nachdem er in einem von großer Detailkenntniß zeugenden Capitel die allmähliche Verweltlichung der kirchlichen Kunst illustriert hat, sucht er den Einfluß der neueren Naturwissenschaften auf die religiöse und sittliche Weltanschauung darzulegen.

In Betreff der Resultate der Geologie will Lecky eine große Bedeutung darin finden, daß sie den allgemein angenommenen Glauben vom Ursprung des Todes als irrtümlich erwiesen habe. Er zieht

aus den Ergebnissen der präadamitischen Zeit den Schluß, daß der Tod unzählige Jahrhunderte, ehe noch der Mensch diese Erde betrat, unter ihren Bewohnern wüthete und hauste, so daß der Tod offenbar in der Urgestaltung der Dinge mitangelegt zu sein schien. Schon die Urgeschöpfe der Erde hätten Schmerz und Krankheit erlebt und seien vom Tode beherrscht und besiegt worden.

Eine zweite Wirkung der wissenschaftlichen Ergebnisse sei, daß an Stelle der übernatürlichen Vermittlung allmählig der Begriff des Gesetzes getreten.

Die Erkenntniß der göttlichen Gegenwart wird in einer unwissenschaftlichen Zeit mit der Idee der abnormen und launenhaften Thätigkeit, in einer wissenschaftlichen mit der des regelmässigen und ungestörten Gesetzes verbunden.

Die Astronomie befreite sich von der Astrologie, die Chemie von der Alchemie, und überhaupt alle Wissenschaft vom Aberglauben; die neuere Forschung drängte die früher gültigen Ergebnisse der Theologie zurück, und lehrte an Stelle jener hergebrachten Schreckenssysteme, daß die irdischen Vorgänge (Seuchen, Stürme, Hungernoth und Tod) die Folge allgemeiner, mit dem System der Erde verwebter Gesetze seien, von denen viele bereits vor der Erschaffung des Menschen in Wirksamkeit waren.

Hiernächst beschäftigt sich der Verfasser mit dem Thema der neueren Naturwissenschaft über die Entwicklung aller irdischen Erscheinungen aus dem Urkeim. Indem er diese Anschauung für wahrscheinlich annimmt, spricht er aus, daß damit keinesweges, wie man oftmals befürchtet, das Argument vom Weltplan und Gottes-Regiment bedrohet, vielmehr fester begründet dastehe. Dann, daß die Materie vom Geist regiert wird, daß alle Schöpfungen und Gestaltungen der Welt Ergebnisse der Intelligenz sind: dies sind Lecky ganz feststehende Lehrsätze, welche durch keine fortschreitende Wissenschaft zerstückt werden können.

Führt man auch alle Bewegung der Himmelskörper auf die Schwerkraft zurück, diese Kraft bleibt ein ungelöstes Räthsel.

Ebenso weiß Niemand zu sagen, was das Leben und seine schließliche Ursache sei. Im Ordnen der Erscheinungen, im Feststellen ihrer Folgen und Analogien ist die Thätigkeit der Naturforscher wunderbar gewesen, in der Entdeckung der Endursachen hat sie sich völlig ohnmächtig erwiesen. Ein undurchbringliches Geheimniß liegt auf der Wurzel jedes Wesens. Das Grundprincip, das dynamische Element, die belebende Kraft, die wirksamen Ursachen jener Ordnungen, die wir Naturgesetze nennen, spotten der höchsten Anstrengungen unsrer Forschung. Wir wissen Nichts, oder beinahe Nichts von den Beziehungen des Geistes zur Materie.

Zu behaupten, daß der Fortschritt der Naturwissenschaft den Begriff einer ersten Ursache aus der Schöpfung verdränge, weil er natürliche Erklärungen an die Hand gäbe, heißt die Grenzen und Sphären vollkommen verkennen, auf welche er beschränkt ist.

Es ist absichtlich dieses Glaubensbekenntniß des Verfassers hier aufgenommen worden, um über dessen Lebensanschauung Aufschluß zu erhalten, da er bei seinen Erörterungen meist so objectiv dasteht, daß man sein eignes Bekenntniß nur schwer herauslesen kann.

Weiter geht nun der Verfasser auf eine geschichtliche Erörterung über die Art und Weise der natürlichen Vorgänge in der biblischen Erzählung ein, und sagt dann, daß nachdem er nunmehr ausführlich die intellektuellen Antriebe geprüft, welche intellektuelle Veränderungen bewirkt haben, er von nun ab den Einfluß der Aufklärung auf die Gesetze der sittlichen Entwicklung darlegen wolle.

Von vornherein verwirft der Verfasser die Ansicht, als ob das Princip der Sittenlehre und Moral ein für allemal feststehe und keinen Fortschritt zeigen könne. Der Unterschied zwischen Recht und Unrecht war zwar immer bekannt, allein ebenso wie die Intelligenz unterliege auch die Sittenlehre unbedingt dem Fortschritte, wenn man unter derselben die Feststellung eines vorwaltenden Ideals oder eines Maßstabes der Vollkommenheit begreift. Liebe, Humanität, Strafe nehmen verschiedene Färbung an, je nachdem die ganze Richtung der Zeit sie zu fassen versteht. Das Streben nach Tugend,

um ihrer selbst willen, ist etwas anderes als das Streben nach Tugend, um belohnt zu werden, oder der Strafe zu entgehen.

Die Geschichte der Stier- und Bärenhezen, der Hahnenkämpfe der Tortur, des Krieges, der Sklaverei u. s. w., alle bieten uns Handlungswesen, die zu einer Zeit als vollkommen recht und natürlich galten, während eine andere sie verdammt und verwirft.

In der Geschichte der Kunst sind dieselben Formen zuweilen wiedergekehrt, aber im sittlichen Leben ist eine solche Wiederkehr unmöglich; die ethischen Anschauungen sind für alle Ewigkeit an die Constellation der Zeit gebunden.

Indem sich Lessy nun dem Bereiche der Dogmenlehren zuwendet, behauptet er, daß das Christenthum das einzige Beispiel einer Religion sei, die nicht naturgemäß von der Civilisation geschwächt wurde, daß es vielmehr mit jedem Fortschritt der Civilisation neue Kraft und Schönheit erlangt habe. Ein Vergleich der Vergangenheit des Christenthums mit seiner Haltung in der Gegenwart bezeuge die Richtigkeit dieser Behauptung.

Zuerst suchten die Menschen durch kleinliche dogmatische Definitionen die Gottheit, welche sie fühlten, zu fassen. Dann kamen die Zeiten der sichtbaren Darstellungen (Wunder, Bilder, heilige Visionen). Diesem Zeitalter folgten die geschichtlichen Beweise. Immer entzog sich aber das sittliche Ideal solchen dogmatischen Anschauungen. In keiner frühern Zeit, meint Lessy, sei dieses sittliche Ideal so nachdrücklich und so allgemein anerkannt und verwirklicht, als in der Gegenwart; ein Gedanke, auf welchen Lessy immer wieder zurückkommt, so oft er auf das Verhältniß der Vergangenheit zur Gegenwart zu sprechen kommt.

Ueberall bekundet der Verfasser seine große Verehrung für die sittlichen Ideale des Christenthums, während er dem Werthe des Dogmatismus überall entgegentritt. So spricht er sich denn auch entschieden gegen die namentlich von Bolingbroke vertretene Ansicht aus, welche auch neuerdings oftmals auftaucht, daß das sittliche Element des Christenthums nichts Unterscheidendes und Eigenthüm-

liches an sich habe. Er sagt: das christliche Vorbild sei nicht dem Grade, sondern der Art nach, von dem heidnischen unterschieden.

Hieraus erklärt sich Lessy aber auch die Umgestaltungen in der Geschichte des Christenthums, welche er auf drei Hauptpunkte concentrirt:

1. Allmähliges Verschwinden der Dogmen, die mit dem sittlichen Gefühl unverträglich sind.
2. Die Abnahme des Einflusses der Cärimonien und rein speculativen Dogmen, die ohne dem Gewissen entgegen zu sein, wenigstens ganz jenseit seiner Sphäre liegen.
3. Der Sinn für das Rechte und Gute als Hauptmotiv der Tugend, an Stelle der Furcht vor ewiger Strafe.

Die dritte dieser Wandelungen, welche die Geschichte des religiösen Terrorismus umschließt, das Dogma der zukünftigen Strafen, wie es die alten Kirchenväter gelehrt und die mittelalterlichen Richter ausgearbeitet und entwickelt, hat die gewaltigste Umkehr bekundet. Die ewige Verdammniß derjenigen, die „nicht zuvor erwählt“ worden, also das Loos, das der Allmächtige einem überaus großen Theile seiner Geschöpfe vorbehalten haben soll, wurde mit äußerster Buchstäblichkeit und Strenge eingeschärft. Alle Heiden verfielen dieser ewigen Pein der Hölle, und ebenso ein Jeder, der in religiösem Irrthum befangen sei.

Die Höllequalen waren damals die Hauptwahrheit der Religion. Alle Literatur, alle Malerei, alle Beredsamkeit concentrirte sich auf dieses „schändliche Thema.“ Der Schrecken, der durch die Gläubigen ging, wurde durch Dantes „Hölle,“ durch Gemälde, die jede Kirche füllten, durch Predigten genährt. Die Pfaffen erkannten sich die entsetzlichsten Qualen und Vorstellungen, um sie dem Schöpfer der Welt zuzuschreiben.

Wo solche Dogmen aber erstehen, tritt alle Moral zurück. Wie die Chirurgen allmählig den höchsten Genuß bei Operationen empfinden, so stumpft auch die fortgehende Beschäftigung der Leiden Anderer die Theilnahme ab. Nur so läßt sich auch die plaggreifende An-

sicht begreifen, durch welche es als Ideal der Glückseligkeit galt in Abrahams Schooß zu ruhen, und ewig die Qualen der Gepeinigten in der Hölle zu beschauen. Wer so weit gekommen, begreift auch die Te Deum's über die Niedermeglung der Albigenser, und den öffentlichen Dankgottesdienst über die Bartholomäusnacht, und, daß man schwaches Feuer bei den Verbrennungen der Ketzer anwendete, um einen ergößlichern Zuschauergerenuß zu haben.

Die Geschichte der Tortur liefert zu allem Obigen reichhaltiges Material. Es mußte eine solche Kirche es erleben, daß die Abschaffung derselben von der der Kirche entgegengesetzten Partei und von Männern bewirkt wurde, die die Kirche verflucht hatte.

Die Bewegung, welche die Tortur zerstörte, war weit mehr eine gemüthliche, als eine intelligente. Sie repräsentirte viel weniger eine Entdeckung des Verstandes, als eine gesteigerte Kraft des Mitgeföhls. Dieselbe Bewegung, welche die Tortur abschaffte, griff auch die mittelalterliche Lehre von der zukünftigen Strafe an. Beide Lehren blühten zusammen auf, und verfielen zusammen.

In dem Fortschritt der Civilisation liegt auch die Tendenz: überhaupt die Strenge der Strafgesetze zu mildern; „und“ sagt Lecky, „diese allmähliche und stillschweigende Umwandlung der volksthümlichen Begriffe ist unzweifelhaft der Gewohnheit zuzuschreiben, sittliche und intellectuelle Wahrheiten lieber aus unserem eignen Rechtsgeföhle, als aus traditionellen Lehren herzuleiten.“

Ferner findet Lecky, daß auf diese Entwicklung sittlicher Ideen die durch Descartes begründete Auffassung von der rein geistigen Natur der Seele einen mächtigen Einfluß übte.

Au diese Betrachtung knüpft der Verfasser, wie er bei dem reichen Schatze seiner Kenntnisse nicht anders zu können scheint, eine Aufzählung aller philosophischen Anschauungen über die menschliche Seele, von der ältesten bis auf die neueste Zeit. Bei dieser Gelegenheit weist Lecky nach, wie im Gegensatz zu den Ideen Plato's und Aristoteles' das Mittelalter, mit seiner Neigung alles zu materialisiren auch den Begriff der Seele auf sinnliche Weise zu

erfassen suchte, und daher in der Lehre vom Fegfeuer die Seele als von materiellem Feuer gequält darstellte.

Schon vor der Reformation begann die Philosophie einen reinern Begriff der Seele aufzustellen. Descartes war auch hier von Bedeutung. Von da ab sank die Lehre von einem materiellen Feuer, welche die Seelen verzehre.

Becky schließt dieses Kapitel mit einer Gegenüberstellung der alten harten Lehre und der Anschauung der Gegenwart; als Charaktertypus unsres Zeitalters stellt er die Menschenliebe auf (ein „Gegenstück mittelalterlicher Askese“) und meint, im Hinblick auf die Satyrk der Geistlichkeit über die „schwächliche Anschauung“ unsrer Tage, daß es fraglich sei, ob diese Eigenschaft, wenn gehörig zergliedert, so verächtlich sei; jedenfalls werde sie Niemand den Kirchmännern aus der Schule eines Torquemado, Calvin oder Knog zuschreiben. Er schließt diesen Passus mit den Worten: „Daß das Christenthum dazu bestimmt war, Wohlwollen, Liebe und Mitleid zu erzeugen, ist als allgemein zugestandene Thatsache unaussprechlich stärker, als daß irgend ein besonderes Dogma ihm wesentlich sei, und wir haben daher in der Zunahme dieser sittlichen Gesinnungen den stärksten Beweis für den Sieg der Ideen seines Stifters.“

IV. Ueber die Verfolgung.

Die im religiösen Leben leider so sehr verbreitete Verfolgung Andersglaubender, welche viele Jahrhunderte lang Millionen Menschen das Leben kostete, den größten Schrecken über die Erde verbreitete, Inquisition, Tortur, und zahllose andere Leiden der Menschheit gebracht hat — diese Verfolgung beschäftigt den Verfasser in einem Kapitel über 100 Druckseiten lang.

Er sagt, wenn man die Verfolgung, die namentlich im Christenthum am stärksten zur Erscheinung gekommen sei, leidenschaftslos beurtheile, so bemerke man, daß sie stets den Glauben an eine bestimmte Art von Lehren begleite. Er wolle deshalb die Ideenreihe

bezeichnen, welche die Menschen überzeugte, daß es ihre Pflicht sei, Andersdenkende zu verfolgen; endlich wolle er aber auch nachweisen, wie diese Ideen wieder verschwunden seien.

In der Lehre Christi selbst findet Lessy keine Hinweisung auf Verfolgung. Er findet bei Jesu die Zusammenfassung der menschlichen Pflichten in die zwei Hauptvorschriften: der Liebe zu Gott und der Liebe zum Menschen, und zwar diese zweite Vorschrift von Jesu selbst erläutert an der Parabel vom barmherzigen Samariter, — also am Gefühle einer allgemeinen Humanität dargestellt, in der alle Erbitterungen der Sectirerei untergehen.

Auf seinen Gegenstand übergehend, sagt nun der Verfasser, daß allen religiösen Systemen zwei sittliche Empfindungen innewohnen können, entweder das Gefühl der Tugend, oder das Gefühl der Sünde. Beide sollen zwar Einem religiösen Gemüthe zugleich angehören. In verschiedenen Zeiten pflegt aber das eine oder das andere dieser Gefühle die Hauptstelle in der Religion einzunehmen.

Die philosophischen Systeme des alten Griechenlands und Roms stützten sich entschieden auf das Gefühl der Tugend, das Christenthum aber auf das der Sünde. Das Christenthum war damals streng genommen nur eine Religion, d. h. es bestand aus Gefühlstimmungen und nicht aus speculativen Lehrsätzen. Erst im 3. Jahrhundert geschah es, daß letztere in den Vordergrund traten.

Ein Dogma sei aber nicht ein angemessener oder treuer Vertreter einer Gefühlsweise; sittliche Gefühle besäßen nicht logische Bestimmtheit und Strenge, wie sie zu Glaubensartikeln gehören.

Für besonders verderblich hält Lessy die Vorstellung oder das Dogma von der Erbsünde. Er nennt sie gradezu eine unheilvolle. Er giebt zwar zu, daß es bei allen Völkern sich nachweisen lasse, daß namentlich im rohen Zustande den Kindern die Schuld der Eltern mit zugerechnet zu werden pflege, daß man ebenso den Quell der Ehren von Lebenden auf die Todten zurückverlege (darin sei, beiläufig gesagt, auch der Ursprung der Aristocratie zu suchen). Allein am stärksten tritt diese Ansicht von der Mitschuld der Nachkommen in Zeiten

der mangelnden Civilisation auf, bei geistigem Fortschritt aber immer mehr zurück. Und wenn in der Sphäre der Religion die rationalistische Lehre von dem persönlichen Verdienst und dem persönlichen Vergehen mehr oder weniger die theologische Lehre vom erblichen Verdienste und erblichen Vergehen vernichtet habe, so glaubt Lecky, daß diese Umgestaltung hauptsächlich durch den Sieg der demokratischen Principien in der Sphäre der Politik bewirkt worden sei! —

Nach solchen Betrachtungen sagt nun der Verfasser, daß in der ersten Kirche einmüthig geglaubt worden sei: daß Alle, welche außerhalb des Christenthums ständen, der ewigen Verdammniß verfallen, nicht bloß wegen ihrer eignen Sünde, sondern auch wegen der von Adam übertragenen Schuld, und darum ward sogar das neugeborne Kind der Verdammniß anheimgegeben, bis die Taufe es mit der Kirche verbunden habe.

Hiernächst geht nun der Verfasser auf eine ausführliche historische Erörterung über die Kindertaufe ein, erzählt dabei viel von den Kengsten der armen Mütter, welche ihre Kinder nicht noch rechtzeitig taufen lassen können — und sagt dann: endlich kam die Reformation!

Bei dieser großen Bewegung unterscheidet er ihre unmittelbaren Ziele, von ihren schließlichen Erfolgen.

Die Reformatoren wollten ein Religionsystem aufbauen, das ebenso wesentlich dogmatisch, entschieden und ausschließend war, wie das von ihnen angegriffene; aber es sollte getreuer die Lehren der ersten 4 Jahrhunderte darstellen. Dieses Ziel der Reformation behagt dem Verfasser durchaus nicht. Er will Wahrheit und Frömmigkeit der Entscheidung der eignen Vernunft und dem eignen Gewissen unterstellen, nicht traditionellen Auslegungen.

Zwei Führer der Reformation, sagt Lecky, hätten aber auf diese lehterwähnte Basis eingelenkt. Sie hätten den Begriff der erblichen Schuld und die damit zusammenhängende Lehre über die ungetauften Kinder aufgegeben: Zwingli und Socinus. Obgleich Zwingli vielen seiner Zeitgenossen an geistiger Begabung nachgestan-

den, hierin habe er seiner Zeit vorgegriffen und seine Lehre von der Unsträflichkeit des Irrthums und von der Duldung, die ihm nicht abgesprochen werden könne, hätten die entgegenstehende Lehre überwunden. Dieser Fortschritt sei nicht durch Propaganda oder bestimmte Beweise erzielt worden, sondern durch den unbewußten Instinct der Menschen, welcher alle Lehren leßlich nach intuitivem Rechtsgefühl zu beurtheilen strebt, trotz aller ihr zur Seite stehenden gegentheiligen Autorität. Ohne Streit und ohne Störung ist jene alte Lehre von der Verdammniß der ungetauften Kinder aus der Reihe der menschlichen Ueberzeugungen verschwunden! Allein diese Lehre erstreckte sich nicht nur auf die Verdammniß der ungetauften Kinder, sondern auch auf alle außerhalb der Kirche stehenden Erwachsenen. Diese Alle wären durch einen unbedingten Urtheilsspruch verdammt; die Keger, d. h. auch alle die, welche einzelnen Lehren nicht unbedingt anhängen, wären diesem furchtbaren Schicksal vorbehalten. Diese Lehre hat einen größern Einfluß als vielleicht irgend eine andere speculative Ansicht auf die Geschichte der Menschheit gehabt.

Daß der Gerechte Zuversicht im Tode haben muß (Plato), daß das kühne, felsensfeste und unparteiische Forschen nach Wahrheit zu den edelsten Beschäftigungen der Menschen gehörte, war der Glaube der alten Philosophen, und, meint Lecky, sowohl die Propheten, als die Evangelisten hätten leßlich stets die Ehrfurcht vor Gott und die Mildthätigkeit und Herzenstreinheit als die wahre Religion geschildert, welche nach den Handlungen und nicht nach den Meinungen der Menschen frage.

Dennoch habe die Lehre von der alleinigen Seligkeit in der Kirche, anfänglich einstimmig von allen Kirchen angenommen, bei zwei Gelegenheiten sich als eine unschätzbare Wohlthat der Menschheit erwiesen, einmal nämlich als das Christenthum noch gegen die heidnischen Verfolgungen zu kämpfen, die Anhänger zusammenzuhalten und zum Märtyrertum zu kräftigen hatte, dann aber als die zahllosen Secten die Kirche der ersten Christen zu zerstören droheten (ca. 90 Ketzereien hat man damals berechnen wollen). Die Lehre

von der ausschließlichen Seligkeit war nothwendig, sagt Becky, um in solchen Streitigkeiten, wie über die doppelte Ausstrahlung des heiligen Geistes, den richtigen Ostertag, die Natur des Lichtes auf dem Berge Labor u. die dabei kundgegebene Wildheit der Kämpfenden niederzuhalten. Damals habe der geistige Despotismus, der trotz wilder Tyrannei, die Abschaffung der Sklaverei in Europa errang, der Christenheit ein solches Maas reiner und geistiger Wahrheit eingebläst, daß sie für eine bessere Stufe vorbereitet dastand. Auch zur Zeit der Reformation hatte jene schroffe Ansicht noch die Wirkung, daß sie rasch die Anarchie des Ueberganges schloß. Alle Reformatoren beider neuen Richtungen (Lutheraner und Reformirte) hielten an dieser Lehre von der ausschließlichen Seligkeit innerhalb der Kirche fest, nur allein Zwingli verwarf sie. Und heute? — Becky meint, diese Lehre von der ausschließlichen Seligkeit der zur christlichen Kirche gehörigen Gläubigen erzeuge jetzt selten mehr als ein Lächeln, während Luther, Calvin, tridentiner Concil (1551), die Presbyterianer und Independenten, alle noch festhielten an derselben.

Dieses Ergebnis veranlaßt Becky in eine genaue Erörterung der Frage einzugehn über den Zusammenhang ihres Verfalls und der Anschauung des Nationalismus.

Die Lehre von der ausschließlichen Seligkeit innerhalb der Kirche, erscheint dem Verfasser als die Mutter der Prädestinations-Lehre Augustins, resp. Calvins.

Wenn man anzunehmen im Stande ist, daß Millionen von Menschen, welche entweder in der Kindheit sterben, oder in heidnischen Ländern, oder in Gesellschaftskreisen existiren, wo sie keine Gelegenheit haben, sich in theologische Forschungen einzulassen, „ewig unselig seien,“ so treibt man geradezu auf die Prädestinationslehre zu, welche das Schicksal jedes Einzelnen, bevor Gott ihn in's Dasein rief, seinem Hasse und ewiger Verdammniß vorherbestimmte.

Während sich solche Lehren jetzt dem Tageslicht entziehen, haben die Reformatoren (nächst einigen Kirchenvätern) sie vertheidigt. Hiebei verweist Becky auf Luther (*de servo arbitrio*), Calvin, Beza u. A.

Diesem Allen gegenüber behandelt nun der Verfasser die dahin einschlagende Anschauung des Nationalismus.

Hier spricht er zuvörderst von der Beziehung der Dogmen zur Sittenlehre.

Die Theologen und namentlich die älterer Zeit legten allen Nachdruck und alle Kraft auf die Dogmen, ganz unbekümmert darum, welche Wirkung und Folge sie auf das Leben übten. Der Politiker ist dagegen geneigt, die religiösen Systeme lediglich nach ihrem Einflusse auf die Handlungen der Menschen zu schätzen.

Wenn der Politiker der Theologie ihren besondern Werth darin zugestehen will, daß sie die Leidenschaften der Menschen zügelt, auf Pflicht und Menschenliebe hinwirkt, so erkennt er damit an, ihrer nicht entbehren zu können; er acceptirt daher jedes System, in welchem der sittliche Zwang so groß als möglich ist, sucht aber den dogmatischen Geist und seine Elemente erblaffen zu machen.

Zwischen dieser politischen, respective dogmatischen Differenz nimmt nun, sagt Lecky, der Nationalist eine Mittelstellung ein. Wie der alte Theologe leugnet er, daß der Maßstab für den Werth der Theologie bloß das Nützlichkeitsprincip sei; und wie der Politiker leugnet er, daß die Dogmen eine wesentlich bleibende Wirksamkeit besitzen.

Wenn die Dogmen, die für eine gewisse Zeit passen, ihre Aufgabe erfüllt haben, so müssen sie ihre Ansprüche aufgeben, sobald sie ihrer Functionen sich entledigt haben. Allmählich fallen die Gebräuche ab, die Zahl der Dogmen vermindert sich, das kirchliche Ideal des Lebens und Charakters wird für das sittliche Ideal umgetauscht; die dogmatischen Begriffe zeigen eine gesteigerte Biegsamkeit und die Religion wird zuletzt umgestaltet und neu belebt, ja strahlend und neu erglänzend in dem reinen Geiste, der sie erschuf.

Ein gewisser Grad von dogmatischem Drucke, der in einer Zeit ein großer Segen ist, ist in einer andern ein großes Uebel. Wenn man nun Obiges auf die Lehre von der ausschließlichen Seligkeit anwendet, so zeigt sich die Schwäche der-

selben darin, daß sie die sittliche Seite der Religion der dogmatischen Seite stets unterordnet.

Wendet man sich aber ganz der dogmatischen Seite des religiösen Lebens zu, so erzeugt sich naturgemäß die Lust, dieselbe mit aller Hefigkeit durchzusetzen. Daraus datirt dann allmählig der sog. fromme Betrug, welchen selbst manche Kirchenväter rechtfertigten. Um das Heidenthum zu bekämpfen, wurden Weissagungen geschmiedet, lügenhafte Wunder vervielfältigt, Verleumdungen in Circulation gesetzt. Um Ketzer zu überzeugen wurden Einschaltungen in die Schrift gemacht; um Reliquiendienst und Mönchssystem einzuführen, wurden den Heiligen und Einsiedlern oder deren Gebeten unzählige Wunder untergeschoben, und von den bedeutendsten Kirchenvätern bestätigt. Auf diese Weise wurde der Sinn für Wahrheit und die Liebe zur Wahrheit aus den Gemüthern der Menschen ausgelöscht.

Leichtgläubigkeit ward geradezu für Tugend, Zweifel und Forschung für Verbrechen erklärt. So kam es auf dem Wege des Dogma's von der ausschließlichen Seligkeit innerhalb der Kirche dahin, daß die Menschen: kraft des Willens sich dazu zwingen mußten zu glauben, was sie kraft der Vernunft nicht glauben konnten.

Diesem Bilde aus dem religiösen Treiben des oftgedachten Dogma's im Mittelalter stellt nun Lecky die Anschauung der letzten drei Jahrhunderte bis auf die Neuzeit entgegen.

Wie man auch darüber denken möge, eine außerordentliche Verbreitung eines neuen Geistes der Wahrheit könne man nicht leugnen; ebenso müsse man zugestehen, daß diese Umgestaltung ein Product der großen Philosophen des 17. Jahrhunderts sei, welche im Gegensatz zur Kirche lehrten, daß Leichtgläubigkeit schimpflich, Vorurtheile zu besiegen, den Aussprüchen der Vergangenheit zu mißtrauen und die Grundlage des Glaubens zu untersuchen, vor allem aber die Liebe zur Wahrheit um ihrer selbst willen zu pflegen sei.

Hiezu erörtert nun der Verfasser die Systeme Descartes, Locke's, Baco's und zeigt wie dieselben im Gegensatz zu den Scholastikern,

und deren „einförmiger Ausbeute unter Berufung auf Autorität,“ sich auf das Denkvermögen berufen und die Philosophie von der Gelehrsamkeit abgeschieden und auch Ungelehrten zugänglich gemacht hatten. „Indem sie (jene Philosophen), das Gebiet der Sinne erweiterten, die Erfahrung zum Schlußbeweis der Wahrheit machten und die Abschweifungen der Theoretiker in hohem Grade entmuthigten, zügelten sie die wuchernde Einbildung, enthüllten das Fragenhafte an den wilden, so lange geglaubten Erdichtungen und lehrten die Menschen ihre Ueberlieferungen sowohl, wie ihre Gemüthsregungen, Prüfungen zu unterziehen, welche sie ihres scheinbaren Geheimnisses zum großen Theile entkleideten.“

Indem der Verf. in dem zweiten Theile dieses Kapitels auf die „Geschichte der religiösen Verfolgung“ näher eingeht, sucht er dieselbe stets als die unmittelbare practische Folge jener bereits erörterten speculativen Richtungen, d. h. der Lehre von der ausschließlichen Seligkeit darzustellen. Denn für einen jeden, welcher seine eigne Ansicht in einer bestrittenen Frage über alle Möglichkeit des Irrthums erhaben ansieht, und dabei des Glaubens ist, daß Gott die Andersgläubigen zu ewiger Qual verdammt habe, findet sich die Verfolgung von selbst und alle Vernunftgründe prallen ab. Man will den Kettern eben die dereinstigen ewigen Qualen ersparen, und deshalb rechtfertigt sich aller Zwang, alle Härte. Zweckmäßigkeitsgründe können sie im besten Falle von directer Tortur abhalten, aber die Grundsätze der Duldung nehmen sie deswegen noch nicht an.

Die als Gotteslästerungen angesehenen ketzerischen Gottesdienste werden wo möglich behindert und der weltliche Arm des Herrschers gern dazu in Anspruch genommen.

So kann der Verlauf der verschiedenen Wirkungen einer jeden Glaubensrichtung, wenn auch niemals ganz aufgehoben, doch gehemmt, verzögert oder verändert werden.

Man kann die Erziehung beeinflussen, die Lectüre lenken oder durch Censur drücken, die Lehrstoffe und Lehrkräfte beliebig handhaben, die Lebenscarriere abhängig stellen, — genug man erzeugt eine

Richtung, wonach bekannt wird, was man nicht glaubt, es sei denn, daß man sich allmählig von seiner Gewohnheit des Glaubens entwöhnt, so daß man dahin kommt, nicht mehr zu ermitteln, was wahr sei, sondern ob man gewissenhaft bestimmte Meinungen als wahr bejahen könne. Man lenkt von den Einwürfen gegen einen Satz ab und die Natur der Beweisgründe wird von der geheimen Neigung des Willens bestimmt. So sind auf Japan, in Spanien, in Böhmen die Spuren des Protestantismus ausgerottet worden. Es lassen sich die Spuren des directen und indirecten Zwanges mehr oder weniger überall nachweisen.

Wenn nun aber die Menschen fest überzeugt sind, daß das höchste aller zu erlangenden Ziele die Beförderung ihrer Glaubensinteressen sei und daß durch Anwendung von Gewalt sie am vollständigsten dieses Ziel erreichen können, so wird ihre Verfolgung auch ihrer etwaigen Macht und ihrem Eifer entsprechen. — Ch. F. Fox sagt denn auch: „Toleranz ist Scepticismus, der Mensch muß aber an Errettung der Seele denken und nicht daran zweifeln, daß er durch Vernichtung einer Generation viele zukünftige aus dem Höllenfeuer retten kann, was dann auch seine Pflicht ist.“ Hierzu käme die Autorität des alten Testaments und namentlich des leuitischen Gesezbuchs als des ersten Codex der Verfolgung; wo die Sühne durch Blut gefordert wird, da ist die religiöse Verfolgung legitimirt.

Die Kirchenväter waren während der Zeit der heidnischen Regierung Verfechter der Duldung, während der Zeit der Obmacht der Kirche neigten sie aber meist zur Verfolgung. Ledy geht nun ausführlich auf die Lehren der Kirchenväter und der ersten christlichen Gesezbücher ein. Namentlich Augustin bezeichnet er als denjenigen, welchem am meisten der zweifelhafte Ruhm zukomme, Losungsworte für die Verfolgung gefunden zu haben. Er werde vorzugsweise die Verantwortung dieses entsephlichen Fluches tragen müssen. Als Widersacher alles Zweifels sei er vor keiner Consequenz zurückgeschreckt; es sei, sagt Ledy, als habe er sich gefreut, die menschlichen Triebe in den Staub zu treten und die Menschen zur unterwürfigsten Annahme der empörend-

sten Grundsätze zu gewöhnen. Keiner wie er, habe so vollständig die materielle Beschaffenheit der Höllenqualen geschildert, keiner sich so tief in die Speculation über die Vorherbestimmung versenkt. Sehr wenige hätten so nachdrucksvoll bei der Verdammniß der Ungetauften verweilt. Und obgleich er anfangs noch schwankte, ward er dennoch der Urheber und Vertreter der Unduldsamkeit.

Protestantismus und Katholicismus entnahmen aus ihm beide ihre Waffen und stellten ihre Unduldsamkeit unter den Schutz seines Namens. Seine Sätze stützten sich theils auf die Lehre von der ausschließlichen Seligkeit und theils auf Beispiele aus dem alten Testamente. Er war auch der Erste, welcher die Worte Christi Luc. 14, 23: „nöthige sie hereinzukommen“ (compelle intrare), auf die religiöse Verfolgung angewendet hat.

Seine einzige Inconsequenz sei die, daß er die Keger nicht tödten ließ, sondern das meist den weltlichen Richtern anheimstellte, oft aber auch verhinderte. Die erste Betheiligung der Geistlichen an Kegerhinfichtungen will Vechy im Jahre 385 gefunden haben.

Indem Vechy weiter auf eine Erörterung über die Macht und Bedeutung der katholischen Kirche jener ersten Jahrhunderte eingeht, spricht er es aus, daß der Katholicismus damals in völliger Uebereinstimmung mit den Bedürfnissen Europa's gewesen, eine Alles durchdringende Macht, welche das ganze sociale System beseelte und belebte. Die katholische Kirche war das eigentliche Herz des Christenthums, welches die heterogensten Elemente vereinigte. Der Katholicismus milderte die Sklaverei zur Leibeigenschaft und ebnete der schließlichen Emancipation der Arbeit den Weg, legte durch das Alles den Grund zur modernen Civilisation. Er schuf Organisationen, welche einen großen Theil der Materialien zu beinahe jeder modernen Gestaltung lieferten: aber Bestand hatte er nur so lange, als die Unterdrückung des kritischen Geistes durch Lähmung aller speculativen Geisteskräfte sich durchführen ließ. Sobald die Wiederauflebung der Wissenschaften begann, sobald die ersten Puls-

schläge des intellectuellen Lebens sich fühlbar machten, fing der Befreiungsproceß an.

Im Laufe des 12. Jahrhunderts that sich dieser Wechsel kund, und im Beginn des 13. war das System der Unterdrückung der Geister gereift. Denn im J. 1208 gründete Innocenz III. die Inquisition. Jeder Herrscher wurde mit dem Banne bedroht, der sich weigerte die Ketzer auszurotten.

Nachdem der Verfasser nun weiter die Zeit der blutigen Inquisition gemalt und die übergroße Grausamkeit der röm. Kirche dargelegt, sagt er, daß die protestantische sich nicht weniger verfolgungsfüchtig gegen die andere Kirche gezeigt habe, nur sei der klerikale Einfluß der Geistlichen schwächer gewesen. Hierbei erinnert Lecky an die Maßregeln wider Katholiken in Speier, in England zc., wider die Wiedertäufer und Arianer, an die Gewaltthaten in Irland und Schottland, in Schweden, in der Schweiz, in Amerika. Luther selbst bestätigte ausdrücklich das Recht der Verfolgung der weltlichen Gewalt gegen Ketzer in seinen Schreiben an Philipp von Hessen, und in einer Antwort an die Wittenberger Theologen. Früher hatte er die Toleranz versprochen. Ebenso sprachen sich Calvin, Beza und Ruoz aus. Zwingli und Socinus waren die einzigen Opponenten.

Als Calvin den Servet wegen seiner Ansichten über die Dreieinigkeit verbrennen ließ, billigten fast alle Protestanten diese Maßregel, selbst der milde Melancthon sprach seine warme Billigung dieses Verbrechens aus.

In der weitern Betrachtung Lecky's über die protestantische Unduldsamkeit betont er nochmals, daß es nur an der Ohnmacht der Kleriker gelegen, daß sie den Katholicismus an Unduldsamkeit nicht überboten; jedenfalls seien beide Kirchen aber darin einig gewesen, daß es ein unbezweifeltes Recht der weltlichen Behörde sei, religiöse Irrthümer zu bestrafen.

Wenn denn auch, sagt Lecky weiter, unbezweifelt feststehe, daß der Protestantismus als dogmatisches System wenig die religiöse Freiheit gefördert habe, so stamme dennoch aus demselben das Auftre-

ten des rationalistischen Geistes, der schließlich die religiöse Verfolgung zerstörte.

„Die Lehre vom Eölibat ward untergraben und die Geistlichen, dem Familienleben wiedergewonnen, wurden wolwollenden Geföhlen zugänglich.“ Die Reformation erzeugte eine Anzahl Kirchen, welche sich den Bedürfnissen der Zeit anpaßten und überhaupt den Charakter großer Biegsamkeit besaßen.

In Frankreich datirt die Toleranz aus jener skeptischen Bewegung, die zu Ende des 16. Jahrh. begann; Montaigne ein Weltmann, Descartes ein Philosoph und Bayle der Gelehrte griffen gleichsam aus drei Lagern die alten überlebten Irrthümer an, alle traten wider die Verfolgungslehre auf.

Die Belege, welche Lessy aus diesen Schriftstellern herbeiträgt, stimmen mit seiner eignen Anschauung über die Toleranz zusammen. Tief durchdrungen von der Schwäche und der Unvollkommenheit unsrer menschlichen Fähigkeiten und auch der Unvollkommenheiten aller dogmatischen Systeme, seien dieselben der natürlichen Religion unterzuordnen und sei Verwahrung gegen ein Verfahren einzulegen, das einen Grad von Gewißheit voraussetzt, der nicht besteht, und das wider die Vorschriften des Gewissens streitet. Das besondere Uebel der Intoleranz sei, daß sie sich der heiligsten Empfindungen unsrer Natur bemächtigt; dagegen aber müsse es als eine wenn auch demüthigende, so doch unumstößliche Thatsache der Geschichte bezeichnet werden, daß das Laster sich nur zu oft als der Befreier des Geistes erwiesen habe.

Lessy erörtert nun mehr eingehend die Lehren Montaigne's, Descartes und Bayle's über die Duldung und schildert dann die Aufgabe Voltaire's und Rousseau's. Das Ziel dieser leztgedachten Schriftsteller, sagt Lessy, war nicht, ein neues System positiver Religion aufzustellen, sondern vielmehr die Systeme, welche damals bestanden, zu beseitigen und die Zulänglichkeit der natürlichen Religion für die sittlichen Bedürfnisse der Menschen zu beweisen. Als Schluß zieht Lessy die Summa, daß das Wachsthum der Religionsfreiheit in Frank-

reich zu allen Zeiten in directem Gegensatz zur Kirche war und daß der Sieg jener das Maas für die Demüthigung dieser bildet.

Hiernächst wendet sich der Verfasser zur Betrachtung der Geschichte der englischen Toleranz und findet viele schlagende Aehnlichkeit mit dem Gange, welchen er in Frankreich geschildert: so lange die Menschen glaubten, daß die welche gewisse Meinungen verwerfen, von der Seligkeit ausgeschlossen seien, beharrten sie bei der Verfolgung; sobald diese Lehre zum Sinken kam, hörte auch die Verfolgung auf und der Geist der Aufklärung war es, der jene Lehre zerstückte. Es zeige sich, daß die erhabensten Triumphe der Toleranz zugleich die Denksteine priesterlicher Niederlagen gewesen. Aber, sagt Lecky, an diesem Punkte scheidet sich die Geschichte der Confessionen und zwei sehr bedeutende Unterschiede bezeugen den Vorzug des Protestantismus:

1) seine Biegsamkeit sei so groß, daß er sich mit einer Richtung innig verschmelzen konnte, die er lange bekämpft hatte, was Rom nicht könne;

2) sei die Toleranz, wenn gleich mit einzelnen von den Protestanten vertheidigten Glaubensartikeln unverträglich, doch wesentlich das normale Ergebniß des Protestantismus geworden.

Der Verfasser zeigt nun an den englischen Theologen Hooker, Berkeley, Shillingworth, Milton, Harrington und Taylor, wie diese gleichfalls dahingewirkt, die Lehre von der ausschließlichen Seligkeit zu verbannen, obgleich sie ernstlich der positiven Religion angehangen hätten.

Es lasse sich als absonderliches Gegenstück zu Obigem bezeichnen, daß Hobbes, der größte damals lebende antichristliche Schriftsteller, der eifrigste Vertheidiger der Verfolgung gewesen. Denn er sprach der Staatsgewalt und nur ihr das unbedingte Recht zu, die Religion des Volkes zu bestimmen, jede Weigerung aber als Aufruhr zu bestrafen.

Wenn dann weiter Lecky sagt, daß man mit fast unbedingter Gewißheit in katholischen Ländern sichere Schlüsse auf den socialen oder intellectuellen Einfluß der Kirche machen kann, je nachdem To-

leranz oder Intoleranz in ihnen herrschen, so muß nur in Betreff der heutigen Vorgänge in Oesterreich und Spanien die freudige Gewißheit ausgesprochen werden, daß andere Zeiten der Entwicklung kommen werden, da in diesen, den bisher intolerantesten Ländern, gerade hierin eine neue Aera beginnt.

Weiter behauptet der Verfasser, daß in Deutschland und England Beweise zu finden seien, daß Toleranz und Protestantismus sich mit einander wohl vertragen. Diese Thatsache sei aber für die Zukunft des Protestantismus die günstigste Vorbedeutung.

Der Protestantismus als dogmatisches System macht keine Proselyten mehr, aber er hat sich fähig gezeigt, sich mit der überwältigendsten Aufklärung zu verschmelzen und ihr die Weihe zu geben. Alle die geschilderten Lehren über die Verdammniß ungetaufter Kinder, Heiden und Ketzer, welche einst eine so große Rolle spielten, sind rasch aus dem Glauben und Leben verschwunden, wenn sie nicht bereits offen verleugnet werden. Mit der Verfolgung ist es nicht anders gegangen.

In einem Jahrhundert verbrannte der Verfolger den Ketzer, im nächsten erdrückte er ihn durch Strafgesetze, in einem dritten schloß er ihn aus von Würden und Einkünften, in einem vierten verhängte er über ihn die Excommunication aus der Gemeinschaft.

Jede Stufe der fortschreitenden Toleranz bezeichnete eine Stufe im Verfall des dogmatischen Geistes und im Wachsen des Geistes der Wahrheit.

Am Schlusse dieses Capitels zieht der Verfasser nun die Summa, daß die meisten Menschen sich ihren scheinbaren innern Frieden auf Kosten der Wahrheit erkaufen; daß es viel leichter und bequemer sei, anzunehmen, als zu prüfen, viel weniger mühsam zu glauben, als zu zweifeln; daß ein großer Reiz in der Ruhe des Vorurtheils liege und daher die Zähigkeit von Systemen rühre, die seit langer Zeit als falsch erwiesen worden sind. Daher komme es auch, daß man viel größern Werth auf die Pflichten lege, welche aus einem kirchlichen System, als auf die, welche aus der sittlichen Natur des

Menschen stammen. Er schließt das ganze Capitel mit dem Gedanken: daß die Forschung nach Wahrheit niemals den Gott der Wahrheit beleidigen könne.

V. Säkularisation der Politik.

In diesem Capitel will der Verfasser zeigen, wie die theologische Entwicklung die politischen und staatswirthschaftlichen Theorien beeinflusst und verändert und wie andererseits die auf solche Weise im Gebiete der Politik gewonnenen Errungenschaften auf die Theologie zurückgewirkt haben.

Waren nämlich früherhin die Endziele alles politischen, staatlichen Lebens auf die Interessen der Theologie gerichtet und von dieser letzten abhängig, so kehrte sich allmählig das Verhältniß um, d. h. es trat eine Verweltlichung der Politik ein.

Diese Verweltlichung der früherhin der Theologie unterthänigen Politik ist nach des Verfassers Ansicht hauptsächlich erzielt:

- 1) durch die Verwerfung des göttlichen Rechtes der Herrscher;
- 2) durch die Vertheidigung des dem Staatszwecke zu Grunde liegenden Gesellschaftsvertrages.

Aus diesen beiden Ursachen hätten die theologischen Interessen allmählig aufgehört, das Hauptziel politischer Berechnung zu sein.

Religion und Vaterlandsliebe, meint Lecky, seien die hauptsächlichsten sittlichen Einflüsse und Factoren, die ausschließlichen Begründer der sittlichen Geschichte der Menschheit. Der Geist der Vaterlandsliebe sei im Alterthum der Charakertypus der gebildeten Völker gewesen und der Ursprung vieler Tugenden und vieler Laster.

Bei Betrachtung dieses Patriotismus zeige sich die große Bedeutung desselben in Beziehung auf alle härteren und rauheren Tugenden, auf ausdauernde Standhaftigkeit und Volkskraft, auf Uner-schrockenheit, gemeinsame Selbstaufopferung und Ausdauer; aber auch ein etwas willkürlicher Maassstab der Ehre und rauhe Einfachheit der Sitten bilden sich dabei aus.

Die Resultate jenes Heldemuths, der Bügelung menschlicher

Leidenschaften seien nicht weniger imposant, wie in den edelsten Perioden der spätern Geschichte.

Diese Resultate träten aber in Zeiten zu Tage, die nur sehr unzulängliche religiöse Empfindungen besäßen, in Zeiten, denen „Religion“ ein bloßes „staatliches Geschäft“ bedeutete.

Zeigte nun die Vaterlandsliebe so bedeutende Erfolge, so erschien ihre Rehrseite nicht weniger scharf ausgeprägt. Die sanfteren Tugenden des Pathos des Lebens: Theilnahme, Mitgefühl für Hilfsbedürftige, Kranke, Gefangene, Sklaven kannte man dabei nicht; im Gegentheil das Schauspiel des Leidens und Todes war die Lieblings-schmelgerei aller Klassen. Man hatte keinen Sinn für das Uebermenschliche, keine Vorstellung von der Sünde. Der Stolz war die größte Tugend, die Demuth verächtliche Schwäche. Vechy glaubt in dieser Hinsicht, daß das größte Laster des alten Patriotismus die von ihm erzeugte Beschränkung des Mitgefühls sei. Die Begeisterung im eignen Kreise wurde die unmittelbare und mächtige Ursache der stärksten Abneigungen gegen Andere.

Auch die religiöse Stellung in Judäa erscheint Vechy nur als eine erhöhte Form und Seite des Patriotismus. Die Hingabe des Volkes an seine Religion sollte der Maßstab für sein nationales Wohlergehen sein. Alle ihre Thaten banden Kirche und Staat der Juden zusammen.

In Judäa war der Sectengeist und der Patriotismus so eng verbunden, daß einer den andern stärkte. Die ausschließliche Unduldsamkeit bestand so zu sagen in doppelter Bösartigkeit, in einer religiösen und politisch-nationalen.

So war der Zustand der heidnischen und jüdischen Welt, als das Christenthum seine erhabene Lehre von der allgemeinen Brüderlichkeit der Menschen predigte — ein vollständiges Gegenstück der damaligen beliebtesten Vorurtheile jenes Zeitalters.

Nach Vechy's Ansicht fange unsre Zeit allererst an, diese erhabene Lehre allgemeiner Brüderlichkeit zu verwirklichen. Die frühern Jahrhunderte hätten die einfachen sittlichen Principien des Christen-

thums, bei ihrer Vorliebe für das Sichtbare und Materielle, mit einem ausgebreiteten und abergläubischen Ritus bekleidet, der nur auf Erregung und Fesselung der Sinne hinsah. Diese Vorliebe für das Sichtbare und Materielle wirkte dann auch auf die Verfassung und verwandelte diese in eine centralisirte Monarchie, die von einem Geiste der Ausschließlichkeit durchdrungen war. Betrachtete der antike Patriot die Nationen außerhalb seiner Grenze mit Gleichgültigkeit, oder mit einem Geiste der Eifersucht, so erklärte der Priester Seden, der sich seinen Meinungen widersetzte, für einen Verbrecher.

Nach solchen Erwägungen schildert nun der Verfasser den Gang der europäischen Ereignisse unter dem Regime der katholischen Kirche bis dahin, wo unter dem Einflusse des rationalistischen Geistes die dogmatischen Interessen der Kirche denen des Staates untergeordnet worden sind, d. h. bis das ganze Regierungssystem der europäischen Staaten sich „verweltlichte.“

Den Höhepunkt des kirchlichen Regimes in politischen Angelegenheiten findet der Verfasser im Zeitalter der Kreuzzüge. „Die Welt hat nie zuvor Kriege gesehen, die volkshüßlich und zu gleicher Zeit so höchst unheilvoll und doch so uneigennützig waren.“

Damals und auch später habe die Kirche überhaupt beinahe alle Amtsgeschäfte der weltlichen Regierung verwaltet. Die berühmtesten Monarchen des Mittelalters unterlagen dieser Macht, welche den Aberglauben des Volks und die Gewalt der Excommunication oder des Interdicts verwendete, um alleinherrschend zu sein. Die in frühern Capiteln dieses Buches durch Lecky geschilderten Vorgänge der Aufschwung der industriellen Classen, die Wiederbelebung eines Geistes kühner, unerschrockener Forschung, der Mißcredit der Kirche durch eine Reihe von Gegenpäpsten und die überhandnehmende Lasterhaftigkeit derselben und der Klöster wurden die negativen Hauptursachen der Emancipation. Ohne den vorausgehenden Geist des Zweifels wider den alten kirchlichen Aberglauben war die Reformation unmöglich.

Hieran knüpft der Verfasser eine vergleichende Betrachtung über die Bedeutung der Kreuzzüge, gegenüber den Religionskriegen.

Die Kreuzzüge waren rein religiöser Natur. Man stritt für dogmatische Interessen. In den Reformationskriegen hielten sich weltliche und kirchliche Elemente fast das Gleichgewicht. Das angestrebte Ziel war politische Macht und die Verschiedenheit des religiösen Glaubens bildete die Grenzlinie. Dogmatische Uebereinstimmung bildete noch immer die Grundbedingung der Allianz. Jede Gemeinschaft mit Ketzern wurde für eine Sünde erachtet.

Diese Geistesrichtung erhielt sich länger als ein Jahrhundert nach der Reformation. Sie schwand erst unter dem Einflusse der Civilisation.

Gegenwärtig werden Verbindungen von Nationen nicht mehr durch dogmatische Interessen vermittelt. In dieser Weise verweltlichte also die auswärtige Politik der civilisirten Völker.

Ein gründlicher Umschlag in den Handlungen der Menschen bekundete dann auch einen gründlichen Umschlag in ihrem Glauben.

Hieran schließt nun der Verfasser eine ausführliche Betrachtung der Seite der Inquisition, welche der weltlichen Macht durch Entwindung der Executive feindselig gegenüber trat. Dieses Vorgehen der päpstlichen Gewalt sei eigentlich ein politischer Fehler gewesen. Die Extravaganz der bei Ketzer-Executionen eingeführten religiösen Feierlichkeit sagte zwar anfangs dem nationalen Geschmack sehr zu; im weitem Verlaufe richtete sich aber der ganze Ingrimm und Haß der Laien wider die janatischen Maßnahmen der heiligen Inquisitions-Gerichte. Darauf erörtert Lecky die allmälige Schwächung der geistlichen Censur in der Literatur und geht dann in seiner Betrachtung auf die Frage über die Bedeutung und Berechtigung der sogenannten Staatsreligion über.

Die Vertreter der Idee der Staatsreligion verlangen, daß jedes Volk nur eine einzige Religionsform annehmen und unterstützen solle, daß jede andere ganz und gar von der Anerkennung des Staats auszuschließen sei und endlich, daß die Herrscher und Volksvertreter ausschließlich dem anerkannten Glauben angehören sollen.

Frankreich und England, sagt Vechy, sind die beiden europäischen Staaten, welche in ihrer Politik die intellectuellen Richtungen des Zeitalters am meisten vertreten. Und gerade in diesen beiden Staaten, wurde diese Theorie (von der Saatsreligion) am erfolgreichsten angegriffen, bis endlich das französische Volk 1830 als Grundlage seiner Verfassung aussprach, daß Frankreich keine Staatsreligion anerkenne. England aber weist eine allmälige stufenweise fortschreitende Bewegung in dieser Frage auf. Das sucht der Verfasser durch eine ausführliche Beleuchtung aus der englischen Geschichte nachzuweisen. Er schließt diesen geschichtlichen Abriss damit, daß unter Heinrich III. die geistlichen Peers die Hälfte des Oberhauses gebildet, dann zu Anfang des 18. Jahrhunderts nur $\frac{1}{6}$, in der Mitte des 19. Jahrhunderts nur $\frac{1}{14}$ und daß seit Anfang des 18. Jahrhunderts kein Geistlicher ein wichtiges Amt im Staate bekleidet habe, — eine Erscheinung wie sie auch fast in jedem europäischen Staate vorgekommen sei.

Es ist eine eigenthümliche Betrachtung, daß die Klassen, welche am meisten von dem Geiste besonderer Dogmen durchdrungen waren, einst die Hauptleiter der Politik, jetzt nur eine machtlose und verzagte Minderheit bilden; daß ihre Grundsätze beinahe allgemein aufgegeben sind und sie nur ohnmächtig gegen den Zeitgeist ankämpfen, da ihr Ideal nicht die Zukunft, sondern die Vergangenheit ist.

Hieran knüpft nun Vechy den Schluß, daß sich zum Lager und zur Politik des Toryismus (Conservatismus, Reaction und Hemmung) nur noch die Priesterschaft gesellt.

In ganz Europa befinden sich die Organe, welche dogmatische Interessen vertreten, in beständiger Opposition zu den fortschrittlichen Richtungen um sie her und kommen rasch in Verachtung. In jedem Lande, wo ein ernstliches politisches Leben sich kund giebt, ist eine Vermweltlichung der Politik die Folge. Jede Stufe dieser Bewegung wurde von denen angeregt und herbeigeführt, die am gleichgültigsten gegen die dogmatische Theologie sind. Ebenso ging der

Widerstand dagegen von denen aus, die sich am meisten mit der Theologie befassen.

Hieran knüpft der Verfasser eine eingehendere Betrachtung über das heutige Rom (S. 101 ff., II. Theil.)

Während früher die ganze Begeisterung der Völker im Dienste der Kirche stand und von deren Dogmen abhängig war, findet sich jetzt an Stelle derselben ein neues kräftiges politisches Gefühl in allen Klassen der Gesellschaft, das eine glühende Vaterlandsliebe und eine leidenschaftliche, unbegrenzte Liebe zur Freiheit erzeugt und einen bestimmten intellectuellen Charaktertypus ausprägt. Die Menschen lernen ihre Mitmenschen nach einem neuen Grundsätze classificiren; die Schroffheit der Sonderung in politischer Beziehung, sowie die Exclufivität der Secten mildern sich.

Ein anderer großer Erfolg zeigt sich in der Tendenz, allgemeine Grundsätze praktischen Erfolgen zu opfern. Das Ziel des Politikers ist das Erreichbare und als seine Pflicht erscheint es, sich den oft unreifen, unentwickelten und schwankenden Begriffen des Volkes anzupassen.

Der Philosoph verfolgt die Aufgabe: Wahrheit zu erforschen und rücksichtslos die äußersten Consequenzen zu ziehen. Eine rücksichtslose Wahrheitsliebe kann kaum mit einem starken politischen Geiste zusammenbestehen. Deshalb meint der Verfasser, seien die Deutschen große Denker und Philosophen, aber sie zeigen politische Schlassheit.

Die wohlthätigste und wichtigste Wirkung des politischen Lebens ist — die Menschen an eine richtige Methode der Untersuchung der Tagesvorgänge und an die Rechtsregel: *audiatur et altera pars* zu gewöhnen. Sie warten überall die Erwiderung ab und ziehen dann selbst das Urtheil. Was die Philosophie nur für Wenige thut (als Frucht der Forschung), das thut das politische Leben zwar unvollkommener, doch in einem höhern Grade für die Menge. Die Gewohnheit zu schärferem Denken und zur Unparteilichkeit, kurz die freie Meinung läßt sich nicht mehr unterdrücken.

Bei Untersuchung des zweiten Theils seiner Betrachtung, prüft

Vechy dann die Verweltlichung der Basis, auf welcher alle politischen Gebäude ruhen d. i. des Autoritätsprincips. Diese Untersuchung führt den Verfasser in eine ausführliche Erörterung der verschiedenen Regierungsformen der Despotie, Monarchie, constitutionellen Regierung, sowie über die Stellung der Christen zur weltlichen Macht, über Roms Obergewalt, über Kaiser und Könige u. s. w. Sein Schlussergebnis ist, daß die Rechte der Völker allererst durch die Reformation eine große Frage in Europa geworden seien. Eine große Menge von Souverainen hatte den Protestantismus angenommen, aber oft stand ihnen eine größere Masse katholischer Unterthanen gegenüber. Beide Seiten entwickelten einen Widerstand, den man bis dahin nicht gekannt hatte. Die Suprematie des römischen Bischofs gerieth in Schwanken. Die Jesuiten, obgleich die eifrigsten Vertreter des Ultramontanismus, waren doch die Ersten in der katholischen Kirche, welche mit gründlicher Weltkenntniß erfaßen, daß das Volk als solches eine große Zukunft für sich habe und übernahmen selbst die Emancipation zu leiten und zu beschleunigen. Sie förderten wider Willen den Liberalismus. Von hier stammt ihr Satz von dem Rechte der Tödtung der Fürsten (wie z. B. bei Mariana: über den König und das Königthum, 1579. Toledo). — Diesem Buche widmet der Verfasser eine längere Betrachtung, auf welche hier nicht eingegangen werden kann, die aber denen zu empfehlen ist, welche sich über das Wesen des Jesuitentreibens unterrichten wollen (§. 116—130, II. Thl.).

Weiter bespricht dann Vechy das Verhältniß der gallicanischen (französischen) Kirche zum Papstthum. — Sie behauptete stets eine Unabhängigkeit in ihrem Verkehre mit dem päpstlichen Stuhle. Sie wollte den Papst zu einem gewöhnlichen Bischofe herabdrücken. Aber da sie dem Könige gab, was sie dem Papst entzog, war sie der Freiheit meist feindlich gesinnt.

Bei Gelegenheit der Besprechung über diese freiheitsfeindliche Richtung der französischen Geistlichkeit, verbreitet sich dann Vechy über die Tendenzen der Hugonotten und verhandelt dann ausführlich die Grundsätze und die Haltung der Reformation überhaupt im Verhältniß

zur Frage der Freiheit der Völker von der ältesten bis auf die neueste Zeit. Er resumirt den Gang der Reformation in allen Ländern ihres Bereiches und wirft dabei der anglikanischen Kirche namentlich vor, daß keine andere jemals so gleichmäßig die Freiheiten ihres Landes verrathen und niedergetreten habe, wie diese. Hooker habe eine würdige Ausnahme gemacht, er habe die Principien des natürlichen Rechts zu heben, die Kirche vom Staate unabhängig zu machen versucht. Dennoch sei er vor der Consequenz zurückgeschreckt, daß der Wille des Volks ein ausreichender Grund zur Umgestaltung der Regierung sei. Dazu sei erst Locke vorgebrungen und so, daß die Toleranz und der Sieg der bürgerlichen Freiheit zu gleicher Zeit endgültig in England entschieden worden sei. England stehe wol im Gegensatze zur Kirche und Geistlichkeit, aber nicht im Gegensatze zur Religion. Das verdanke dieses Land den Dissenters, welche Religion und Freiheit verbunden hätten.

Es ist merkwürdig, daß während Frankreich und England unzweifelhaft am meisten für die Emancipation der Menschheit gethan, doch in diesen beiden Staaten die Nationalkirchen auf das erbitterteste sich der Freiheit widersetzten. In Frankreich fiel die Aufgabe des Widerstandes wider diese Haltung der Geistlichkeit den Protestanten, in England den Puritanern zu.

Nachdem nun Lecky die Bedeutung, welche die Erforschung der alten Schriftsteller und die Wiederbelebung der Wissenschaften im Mittelalter ausgeübt, näher ins Auge gefaßt, kommt er abermals auf sein früheres Thema in Betreff des durchgreifenden Gegensatzes weltlicher und theologischer Anschauung und sucht diesen Gegensatz auf einen tieferen ethischen Grund zurückzuführen. Das Gefühl der menschlichen Würde und das Gefühl der Sündhaftigkeit seien die zwei entgegengesetzten Prämissen, von denen die eine oder andere in fast jeder großen sittlichen Bewegung nachgewiesen werden könne. Beide weisen aber stets typisch von einander. Die erste zeige sich beinahe immer als Vorgängerin der Freiheit, die andere zeige eine Veränderung auf theologischem Gebiete. Erstere war die moralische Trieb-

feder des Alterthums, letztere die des Mittelalters; — das Zusammenwirken Beider sei aber wesentlich für die Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft als Quelle der heroischen und der religiösen Tugenden. Die erstere bedinge die Eigenschaften eines Patrioten, die zweite die Eigenschaften eines Heiligen.

Zu Ende des 18. Jahrhunderts sei die Frage nach dem Rechte der Völker wiederum in den Vordergrund getreten, aber nicht unter den Auspicien der Theologen, sondern der Freidenker.

Bevor nun Lecky auf die Principien der Freidenker eingeht, zieht er die Hauptursachen in Betracht, welche das Volk zur Freiheit vorbereitet habe.

Hiezu rechnet er

1. Die Zunahme des Wohlstandes.

2. Die Zunahme der Kenntnisse. Die Erfindung des Papiers, der Buchdruckerei ermöglichten Verbreitung der Bibel; durch die Errichtung der Universitäten an Stelle der Klöster wurden die Wissenschaften gehoben. Das Aufgeben einer todten Sprache (Latein) als Unterrichtsmittel beförderte die skeptische Bewegung, welche das Wissen aus den theologischen in die politischen Kanäle leitete. Alle diese Momente gehörten zu den Vorläufern der Revolution. „Wenn die Einsicht so allgemein wird, daß ein großer Theil des Volkes ein lebhaftes und beständiges Interesse an der Verwaltung des Staates nimmt, dann ist die Zeit gekommen, wo die Schranken der Verfassung erweitert werden müssen.“

Von großer Bedeutung seien ferner:

3. Die Geschichte und Erweiterung der Kriegskunst.

4. Die Entdeckungen der politischen Oeconomie.

Auf den nächsten zehn Seiten des II. Thls. recapitulirt Lecky seine lange Betrachtung über die Säkularisation der Politik und sagt: „So lange das eigentliche Ziel nicht sowol die Erlangung der Freiheit als die Milderung der Knechtschaft war, so lange war die Kirche die Vorkämpferin für das Volk; — als aber das große Merkmal der neuern Politik der Kampf um politische Freiheit im weiteren Sinne ward und seit dem westphälischen Frieden das Uebergewicht

irgend einer religiösen Secte in der Politik keine Bedeutung mehr fand, da nahm die katholische Kirche Frontstellung gegen den neuen Geist ein, da diese Kirche durch und durch dogmatisch ist."

Alle großen Geister des 17. Jahrhunderts in Frankreich waren treue Anhänger des Katholicismus. Im 18. Jahrhundert waren sie bereits seine Gegner. So warf sich die Kirche in die Arme der Gewalt und ward die unerbittliche Gegnerin der Toleranz. Der französische Protestantismus war dabei zur Unbedeutendheit herabgesunken; es begreift sich, daß die Freidenker die Führerschaft der dogmatischen Bewegung übernehmen konnten. „Die Schriften Rousseau's und seiner Schüler erwiesen sich als die Trompetenstöße jener großen Revolution, welche das politische System Frankreichs zertrümmerte und deren Einfluß noch jetzt bis an die entferntesten Grenzen der Civilisation zittert.“

„Jeder scharfsichtige Despot hält jetzt die Aussicht auf künftige Freiheit seinem Volke beständig vor Augen.“

Schließlich schildert Lecky noch die Bedeutung des Rousseau'schen *contrat social*. Dieser absonderliche Schriftsteller habe es verstanden, sorglos sich in Paradoxen zu stürzen, selbige mit vollendeter Geschicklichkeit zu vertheidigen und mit wunderbarer Gewandtheit Leidenschaftlichkeit und Beweisführung zu verbinden. Seine Hauptlehren habe er aus Locke und Sydney entnommen. „Wo er von diesen abwich, ward er abgeschmakt.“

Der Geist der Selbstaufopferung, welcher früher in Kreuzzügen, in Religionskriegen, in Klöstern, in Ehelosigkeit, freiwilliger Armuth und unbedingtem Gehorsam sich betheiligte, dieser Geist ist noch vorhanden; er zeigt sich jetzt in uneingeschränkter Menschenliebe und in der Sphäre der Politik. Die Freiheit, nicht die Theologie ist die Begeisterung des 19. Jahrhunderts.

Aus zwei Theilen besteht das dem entsprechende demokratische Ideal: aus einer Umgestaltung der Karte von Europa nach dem Nationalitätsprincip und einer starken Beimischung des demokratischen Elements in die Regierung eines jeden Staates. Der Geist der Vater-

landsiebe hat eine hervorragende Stellung im neuen Staate eingenommen, aber zugleich sich mit einem Gefühl allgemeiner Brüderlichkeit assimilirt.

„So kommen denn,“ schließt Lecky dieses Capitel, „inmitten der Umwandlung oder Auflösung der speculativen Dogmen, die großen sittlichen Principien des Christenthums wieder zum Vorschein, erlangen im Verlaufe der Zeiten neue Kraft und beeinflussen den Charakter jeder folgenden Bildungsstufe.“

VI. Die Geschichte der Industrie und die Aufklärung.

Gleich im Eingange dieses interessanten Capitel, welches sich über das Verhältniß der Arbeit zur geistigen Entwicklung eines Volkes verbreitet und deshalb den geschichtlichen Gang beider Richtungen darstellen soll, spricht der Verfasser den Satz aus, daß die Stellung, welche die Industrie in einem Staate einnimmt, nicht nur den materiellen, sondern auch den ganzen übrigen Charaktertypus des Volkes bestimmt, ja die Gestaltung der Lebensansichten und Meinungen desselben bedingt und entwickelt. Die Arbeit und Industrie, wie sie also materiell das Gedeihen eines Volkes hebt und dadurch zugleich dessen günstige Entwicklung beeinflusst, soll Gegenstand der nun folgenden Erörterung sein.

Da es in unsrer Zeit an der Tagesordnung ist, den industriellen Aufschwung scheel anzusehen und denselben als eine Mißgestalt, resp. als ein hemmendes Moment für die religiöse Entwicklung zu kennzeichnen und dabei stets auf die schöne alte Zeit zurückzuschauen, wo das Volk noch ganz in den religiösen Cultus aufging, dürfte gerade dieses Capitel von besonderem Werthe sein, um die gangbaren Ansichten abzuklären und zu berichtigen, da wie Lecky sagt, die Geschichte der Arbeit der Entwicklung der Wissenschaft an Wichtigkeit nur wenig nachsteht.

Die alte vorchristliche Civilisation beruhte auf dem Institute der Sklaverei. Will man sich über das Wesen der Arbeit und In-

dustrie jener Zeiten aufklären, so wird man allemzubor erkennen müssen, daß das ganze Reich der Arbeit in den Händen der Sklaven lag. Es gab deshalb keine Mittelklasse, weil es keine ehrenhafte Arbeit gab und es fast ganz an Fabrik- oder Handelsunternehmungen fehlte. Die Arbeit galt als Unehre. Diese Erscheinung weist dann auch dem ganzen Volke seine staatliche Stellung an.

Findet der Freie im Staate aber nur wenig Raum für directe Arbeit, so wird der Haupttheil der Nation auf militairische Beschäftigung abgelenkt. Es entwickelt sich ein besonderer militairischer Geist, ein Geist der Eroberung als Mittel zur Erlangung des Reichthums und der Ehre. Nützliche Erfindungen und Bestrebungen treten zurück, oder bleiben im Bruchtheile der Sklaven zu Hause. Die Herrschenden im Staate wenden sich entweder dem Kriegerstande, oder erhabenen Speculationen und Werken der Kunst zu.

Diese Art der Gestaltung könnte Vielen als angemessen und erfreulich erscheinen; „aber,“ sagt Becky: „sobald die erste Thatkraft des Eroberungsgeistes dahin ist, wird die Hohlheit einer solchen Civilisation offenbar.“ Die Folgen sind einestheils Luxus und Laster, andernteils Grausamkeit.

An solche allgemeine Gesichtspunkte knüpft Becky nun geschichtliche Nachweise seiner Anschauungen. Zunächst stellt er aber noch eine Vergleichung der alten und neuen Sklaverei auf.

Für die ältesten Zeiten und überhaupt für ganz uncivilisirte Völker ist das Aufkommen der Sklaverei ein erster Beweis plaggreifender Barmherzigkeit, da sonst alle Gefangenen ohne Weiteres, nach dem Rechte des Stärkern, getödtet wurden. Der alte Sklave war der Arbeitsmann, welcher auch alle Kunst- und Luxusartikel verfertigte, weshalb intelligente Entwicklung nicht ausgeschlossen war. Terrenz, Epictet, Publius Syrus waren Sklaven. Es gab unter ihnen Bildhauer und Aerzte u. s. w.

Anders stellt die Neuzeit ihre Sklaven; Unterschied der Rasse und Farbe, wie heute, kannte man damals nicht. Die Sklavenhalter der Neuzeit haben die Politik der „erzwungenen Un-

wissenheit" ihrer Sklaven angenommen, um rohe Sklavenarbeit beizubehalten.

Nachdem nun der Verfasser weiter den Verfall der alten Gesellschaft geschildert, gelangt er zu dem größten Ereignisse der Weltgeschichte, dem Eintritt des Christenthums, welches in das Chaos der Verfunkenheit der Welt einen neuen Geist gebracht und dieselbe neu organisiert habe. Denn „das Christenthum brachte Aufhebung der Sklaverei, schuf die Barmherzigkeit und gebot Selbstaufopferung.“

Zwei Erscheinungen haben diese Umgestaltung allerdings begünstigt; nämlich einerseits die im Volke liegende fieberhafte Sehnsucht nach einer neuen Religion, andererseits der Einfall der barbarischen Völker, die mit Recht als die Vertreter der persönlichen Freiheit in dem damaligen Europa geschildert worden sind. Dennoch bleibe es unzweifelhafte Thatsache, daß der Wiederaufbau der Gesellschaft hauptsächlich das Werk des Christenthums gewesen sei.

Die Christen predigten nicht geradezu die Aufhebung der Sklaverei, aber sie untergruben fortwährend ihre Grundlage, indem sie den Menschen den Geist der allgemeinen Brüderlichkeit und Menschenliebe einflößten.

Sklaven, welche in Klöster und Mönchsstand eintraten, erlangten die Freiheit, so daß sich die Mönchskaste zum großen Theil aus ihnen ergänzte. Der Unterschied zwischen Sklaven und Freien hatte vor der Kirche keine Bedeutung und die Freilassung war ein Verdienst.

So schwand die Sklaverei oder erblakte zur Leibeigenschaft.

Aber auch die Bedeutung der Arbeit erhielt durch die Kirche Aufschwung. Die Kirchenväter priesen die Arbeit als ehrenhaft an. Die Klöster waren Anfangs auf das Princip der Arbeit gegründet; um die Klöster scharte sich dieselbe und es entstanden ganze Städte auf solchem Wege. Auch gab die Ausschmückung und Verzierung der Kirchen den ersten Antrieb zur Kunst. Malerei, Baukunst zc. waren Anfangs in den Händen der Mönche. Es entstanden große Laiengesellschaften, welche die Kathedralen erbauten.

So wurde die durch Sklaverei erzeugte Verachtung der Arbeit gemildert. Es bildeten sich industrielle Classen der Gesellschaft, die die alte Welt nicht gekannt hatte. Die Grausamkeit des Charakters wurde durch die Organisation der christlichen Barmherzigkeit bekämpft. Es entstanden die ersten Krankenhäuser, Fremden-Hospitäler, Anstalten zur Beschützung der Kinder im Gegensatz zu dem früher freigegebenen Kindesmord. Es wuchs die Opposition gegen die Gladiatorenspiele. Eigenthümlich erscheint dabei, daß die Namen der edlen Vorkämpfer dieser Fortschritte der Geschichte fast ganz verloren gegangen, während die Namen derer, die als Märtyrer oder Einsiedler und Sectirer auftraten, verherrlicht sind.

Der Verfasser wendet sich nun dem von ihm als bedeutend hingestellten Principe der Selbstaufopferung zu und betont dazu die damals gangbaren Lehren des leidenden Gehorchens, im Gegensatz zur Herrschaft der Gewalt, ferner die Lehre von der freiwilligen Armuth, im Gegensatz zum ungezügelten Luxus und die Forderung der Ehelosigkeit, als eines Institutes, welches „den Himmel bevölkert.“

In Beziehung auf die, wie erwähnt gleichfalls zur Geltung gekommene Pflicht der Arbeit, erschien es abnorm, zugleich die Verehrung freiwilliger Armuth und Verdamnung des Luxus erzielen zu wollen. Denn „die wahren Anregungen zur Industrie müssen immer, in deren eignen Belohnungen gesucht werden.“ Das Verlangen nach Reichthum, Wohlleben u. s. w. von der Mühe der Arbeit auszuschließen, was die Herrschaft der Theologie wollte, erschien unerreichbar. — Die Entwicklung einzelner Städte Italiens und Belgiens bewerkstelligte dem gegenüber zuerst die Verweltlichung des industriellen Geistes. Man stellte sich der Herrschaft der theologischen Lehren gegenüber. In den Städten kam persönliche und politische Freiheit viel früher zu ihrem Rechte. Auch die Kreuzzüge selbst geben dem municipalen und industriellen Element einen außerordentlichen Vorrang. Was im normalen Gesellschaftszustande der Production überaus nachtheilig, war im Mittelalter von großem

Nutzen. So war dann das damals überall beobachtete Schutz- und Alleinhandelsystem ein heilsames Mittel zur Vereinigung der Handelsklassen und ein Schutz wider Plünderung.

Anfangs waren auch noch theologische und commercielle Interessen verbunden. Die Missions- und kaufmännischen Unternehmungen entwickelten sich oft gemeinsam; die Kaufleute eröffneten den christlichen Kreuzzügen den Weg nach Jerusalem und sorgten für die Hauptbedürfnisse der Kreuzfahrer.

Doch diese Gemeinschaftlichkeit erhielt sich nicht lange. Der erste Punkt, über welchen die commercielle Civilisation mit der Kirche in Streit gerieth, war die sogenannte „Wucherfrage,“ d. h. die Frage, ob es berechtigt sei Geld auf Zinsen zu leihen.

Bei Erwähnung dieses Differenz-Punktes nimmt der Verfasser sogleich Anlaß, diese wichtige Frage der politischen Oeconomie ausführlichst zu erörtern und der kirchlichen Gesetzgebung deren radicale Mißkenntung des Sachverhalts in Theorie und Praxis nachzuweisen. Er sucht darzulegen, welche Widersprüche in jenem Verbote enthalten seien und wie alle Kirchenväter und Gesetzbücher darin geirrt hätten; die ganze alte Literatur wird als Zeuge dafür aufgeführt, wie trotz aller Erörterungen die Kirche bei der Verdammung des Geldleiheus beharrte, obgleich sie selbst allmählich in Klöstern und Geschäften daraus Nutzen zog.

Die Kirche, sagt der Verfasser, hat damit die materielle Entwicklung mit einem Fluche belegt. So lange ihre Lehre vom Wucher Glauben fand, war der Arm der Industrie gelähmt, die Ausdehnung des Handels gehemmt 1). Von hieraus datirten aber auch die Wuchergeschäfte der Juden und deren Reichthümer. Diesen folgten die Lombarden, dann Frankreich und England. Die Kirche aber verordnete noch auf dem Lateran-Concil vom J. 1179, daß keinem reuelosen Wucherer das Abendmahl und die Absolution gewährt oder

1) Sismondi bemerkt dazu, daß das Verbot des Wuchers in katholischen Ländern sehr zur Ausbildung des Luxus und zur Unterdrückung der Sparsamkeit beitrug.

ein christliches Begräbniß gestattet werde. Nach zuverlässigen Angaben ist der Bucher von 28 Concilien und 17 Päpsten verdammt worden. Bucher aber nannte man es, wenn irgend eine Summe für Gelddarlehn gefordert ward.

Aus Allem diesen zieht Lecky den Schluß, daß so lange die Menschen ihre Begriffe in Betreff dessen, was ihnen als Pflicht galt, von der Autorität und Tradition ableiteten, sie auch in dieser Frage der widersinnigen Lehre der Kirche folgten; als sie aber anfangen, ihr eigenes Rechtsgefühl zu befragen, gelangten sie zur richtigen Einsicht in die Sache.

Im weitem Verlaufe erzählt nun der Verfasser, wie der Bucher allmählig seine Anrüchigkeit verloren, wie im 17. Jahrhundert der Begriff des Zinses aufgekomen sei, und wie die Entstehung von Nationalschulden ihn zur eigentlichen Säule des politischen Systems gemacht habe. Dieselbe Kirche aber, welche den Bucher früher als Todsünde verurtheilt, beruhigte sich allmählig in Betreff dieser Frage. Aber sie erlitt eine gewaltige moralische Niederlage in Folge der Hinfälligkeit ihrer Lehre und es drohte der Einsturz ihrer Autorität.

Indem nun weiter Lecky zu der Betrachtung übergeht, daß commercielle Beziehungen die Völker verbinden und duldsamer machen, kommt er auf die Verfolgung der Juden zu sprechen und widmet dieser Frage wiederum eine ausführliche Erörterung, welche wesentlich darauf hinaus kommt, daß der eigentliche Judenthum als Staats- und Religions-Angelegenheit bereits vor der französischen Revolution seinen Abschluß erreichte, nachdem er viele Jahrhunderte lang das sichere Merkzeichen der Frömmigkeit der Christen gewesen sei. Vor allem hätten zu den allerwüthendsten Verfolgern der Juden die religiösen Orden gehört, bei denen es dann auch an erforderlichen Wundern zur Beglaubigung dieses Fanatismus nicht gefehlt habe.

Nachdem Lecky dann dieses wunderbare Volk treffend schildert und ihre Bedeutung in der Weltgeschichte hervorgehoben, meint er, daß der wichtigste Dienst, den sie der Welt bewiesen, darin be-

stehe, daß die Juden die kaufmännische Thätigkeit wachgehalten, deren Vertreter sie fast allein für Jahrhunderte gewesen seien.

Hiernächst führt der Verfasser aus der Geschichte der Industrie zwei Gründe an, welche Ursache gewesen, die Toleranz gegen die Juden zu unterstützen:

- 1) die practische Seite des industriellen Treibens überhaupt;
- 2) die Erkenntniß, daß Religionskriege und Verfolgungen sich nachtheilig für die industrielle Wohlfahrt erwiesen.

Ueberall wo die Judenvertreibungen in großem Maßstabe ausgeführt worden seien, habe man sie als die härtesten Schläge, welche der Industrie versetzt werden können, erkannt. Die Erkenntniß brach sich Bahn, daß die dem industriellen Character zu Grund liegende Geistesrichtung, sich wenig um Principien, sehr viel aber um Erfolg zu kümmern habe. Das commerzielle Genie der jüdischen Verbannten sei dann den Ländern zu Gute gekommen, wo sie wieder Zuflucht gefunden: Livorno, Pisa, Ancona, Amsterdam u. s. w.

Eine weitere Entstehung des industriellen Geistes an Stelle der bis dahin maßgebenden theologischen Begriffe findet Ledy in dem Zurücktreten der Lehre von der freiwilligen Armuth, aus welcher früherhin das Mönchthum hervorgegangen. Nach den Kreuzzügen und der Rückkehr, des Welt-Friedens zeigte sich stets die Zunahme des Luxus. Bei Erwähnung dieses Factors im nationalen Leben der Völker nimmt dann der Verfasser Anlaß, über Geschichte und Bedeutung des Luxus sich ausführlichst zu verbreiten.

Unmittelbar nach den Kreuzzügen findet Ledy bereits die ersten Anfänge und meint: jede große Katastrophe im Leben der Völker, welche sie mit andern in Berührung bringe, zeige als Rückschlag Ausschreitungen im Luxus und eine Umwandlung der eingelebten socialen Sitten. Die großen Ausbrüche des Luxus haben sich stets als Vorläufer einer intellectuellen oder politischen Umwandlung erwiesen.

Wenngleich in der politischen Oeconomie feststehe, daß der Reiche, welcher sein Einkommen in Festlichkeiten und Schaugepränge

verschwende, nicht zum Wohlstande der Gesamtheit beitrage, vielmehr letztere mit entziffliche, so zeige sich der Luxus andererseits, als Inbegriff aller jener Behaglichkeiten, die nicht direct zum Lebensunterhalte beitragen, zugleich als Zeichen und Maaß der Civilisation und oftmals als Uebergang von einer niedern zu einer höhern Stufe der Cultur, wo an Stelle der rauhen kriegerischen Gewohnheiten des Halbbarbarenthums, neue, intellectuelle, häusliche und friedliche Geschmacksrichtungen Platz greifen. Der Luxus ist der Erzeuger der Kunst, die Bürgschaft des Friedens und der Schöpfer jener verfeinerten Geschmacksrichtungen und der zarten Empfänglichkeit, die zur Mildernng der Lebensbeschwerden beigetragen haben. Aber auch auf den absonderlichen Umstand weist Ledy hin, daß der Luxus eine gewisse Enthaltung von unbesonnener Eheschließung im Gefolge habe, welche dem Volkswohle in gewissem Sinne nur nützlich sei. Was ehemals das religiöse System der Ehelosigkeit bewirkte, sofern es auf der Verherrlichung der freiwilligen Armuth ruhte und bestimmt war die natürlichen Neigungen zu ertödden, wurde jetzt von der gesteigerten Liebe zum Reichthum zu Wege gebracht.

So gelangt Ledy zu dem Satze, daß die Liebe zum Reichthum und die Liebe zur Wissenschaft die zwei Haupttriebsfedern des menschlichen Fortschrittes bilden.

Diese beiden Neigungen entstünden gewöhnlich zugleich und es sei fraglich, welche von ihnen von größerer Bedeutung und Folge gewesen. Denn die große Anzahl der Menschen trachte immer nach materiellem Wohlstande, eine kleine Minderzahl wünsche Bereicherung durch Kenntnisse.

Im römischen Reiche erzeugte der Luxus, der auf der Sklaverei ruhte, Trägheit. Im 14. Jahrhundert spornte er die Industrie an, als starkes Gegengewicht gegen das Mönchsthum, dieses bedeutende Hemmniß des Fortschritts, während dieses Institut früher Lenker der Arbeit gewesen sei. Der theologische und der aristocratische Geist, sie gehen darin zusammen, „daß beide die Vergangenheit über die Gegenwart erheben und beide mit äußerstem Mißfallen die Neue-

rung betrachten und die Vortrefflichkeit nach einer von dem persönlichen Verdienste verschiedenen Richtschnur bemessen.“

Der industrielle Geist, so resumirt der Verfasser, brachte den Umschwung der Ansichten im 14. Jahrhundert zu Wege:

- 1) Durch Zurechtstellung des Begriffs des Geldleihens.
- 2) Durch Aufstellung des Begriffs gegenseitiger Duldung mittelst Annäherung der verschiedenen Bekenntnisse.
- 3) Durch Zurückstellung des bis dahin gültigen Ideals mönchischen Lebens.

Auf allen diesen Wegen erwies sich der industrielle Geist als Vorläufer der Reformation und war überall im Einklange mit dem Geiste der Aufklärung.

Kunmehr lenkt der Verfasser auf eine allgemeine Betrachtung über die verschiedenen Gedankenströmungen ein, welche im Mittelalter Europa beherrschten.

In dieser Uebersicht behandelt Lecky die Zeit der Wiederbelebung der Wissenschaften, die Einwirkung der maurischen Civilisation, die Wiederauflebung des Theaters (diesem Gegenstande widmet Lecky 23 Seiten und zeigt auch hier seine großartige Spezialkenntniß); die Wiederbelebung und Verweltlichung der Musik. Ferner bespricht der Verfasser die damalige Baukunst, den Streit über die Vorzüge des classischen oder gothischen Baustyls. In der Besprechung über das Theater zeigt der Verfasser, wie kirchlicherseits durch Jahrhunderte vergeblich mit Zelotismus wider dieses Institut angekämpft worden sei. Endlich habe die Kirche ihre anathematisirenden Fülche aufgegeben, die Freidenker aber den Sieg davon getragen, so daß selbst in Rom ein Opernhaus aufgebaut wurde. Das Thema über die Geschichte des Theaters sei wiederum ein Beweis der von ihm erörterten stufenweisen Umwandlungen und zeige den Proceß der allmähigen Sæcularisation, der sich unter dem Einflusse des Geistes der Aufklärung, in jedem Bereich des Denkens und Handelns der Reihe nach entfalte. Der Protestantismus sei wegen seiner Biegsamkeit viel weniger von dieser Umwandlung berührt worden.

Als die Reformation die Christenheit in zwei große entgegengesetzte Lager gespalten, war die Entdeckung des Seeweges um das Vorgebirge der guten Hoffnung und die Entdeckung von Amerika auf die Scene getreten und es entstand die wichtige Frage, welcher von diesen beiden „Secten“ das Scepter der Industrie zufallen würde?

Der Verfasser beginnt seine Betrachtung mit Spanien, welches dazu berufen schien die Sache für sich auszubeuten. „Zur Zeit wo es auf dem Wege zu einem grenzenlosen Reichthum zu sein schien, sank es in die Armuth. Seine Herrlichkeit war dahin, seine Macht war erschüttert, sein Fanatismus allein erhielt sich.“

Leddy erzählt nun, wie Spanien am Merkantilsysteme zu Grunde gegangen, diesem Systeme, dessen Grundgedanke darin bestand, daß aller Reichthum in kostbaren Metallen bestehe und daß ein Land nothwendig verarmen müsse, welches seinen metallischen Reichthum verringert, gleichviel wie sehr auch seine andern Besitzthümer vermehrt erscheinen.

Nach Aufzeigung der national-öconomischen Einwürfe wider dieses unheilvolle System erklärt Leddy als Hauptmangel spanischer Staatswirthschaft und Localpolitik:

- 1) Die Stellung der Klöster mit ihren Reichthümern, ihrem Uebergewicht und ihrer schiefen Lebensanschauung.
- 2) Das aristocratische System im Bunde mit jenen theologischen Gesellschaften, wonach kriegerisches und müßiggängerisches Leben an Stelle der alten kaufmännischen Nobili Italiani obenan stand, die Arbeit brandmarkte und die Sklaverei wieder in Schwung brachte.

An die Erwähnung der erneuerten Sklaverei und des Sklavenhandels knüpft Leddy sofort einen Excurs über dessen Entstehung und sucht nachzuweisen, daß nicht, wie gewöhnlich angenommen zu werden pflegt, Las Casas 1513 dieses Institut eingeführt, sondern die Portugiesen im J. 1511 und endlich, daß die in West-Indien weilenden Mönche des heiligen Hieronymus die Sklavenverwendung empfohlen hätten. Die Lehre vom generischen Unterschied der Christen und

Nicht-Christen und die Hinweisung auf Noah's Fluch über Ham hätten dann die Maßregel bekräftigt.

Spanien sei das belehrendste Beispiel, daß Industrie und Fanatismus stets Todfeinde seien. Viermal richtete das spanische Volk seine ganze Thatkraft auf die Sache der Kirche und viermal erhielt sein Wohlstand dadurch eine Schädigung und zwar: durch Vertreibung der Juden, Vertreibung der Mauren, durch die Expedition der Armada und durch die Verfolgungen in den Niederlanden. Für die Menschheit waren diese Niederlagen Spaniens eine Wohlthat.

Noch richtet der Verfasser seine Aufmerksamkeit auf die Einfuhrartikel, welche für das sociale Leben Europa's von Bedeutung waren, d. i. die Einführung des Kaffee's, des Thee's und der Chocolate. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts importirten die Spanier die Chocolate aus Mexico; ein halbes Jahrhundert später wurde der Thee aus China und Japan eingeführt; der Kaffee erschien in der Mitte des 17. Jahrhunderts in England. Es war im J. 1672, als ein Armenier in Paris das erste Kaffeehaus eröffnete.

Die Kaffeehäuser waren aber entschieden die Vorläufer der Clubs des 18. Jahrhunderts. Sie wurden die Mittelpunkte der Gesellschaft. — Das häneliche Leben erhielt durch die warmen Getränke einen eignen Reiz, sie zügelten die lärmenden Gelage, sie hoben die Frau zu einer neuen Stellung im Hause und haben überhaupt zur Verfeinerung der Sitten, zur Einführung einer neuen Geschmacksrichtung und zur Milderung und Ausbildung des menschlichen Charakters beigetragen.

Weiter wendet sich der Verfasser zu der Frage: ob die Stadt (das Fabrikwesen) oder das Land (Landwirthschaft) dem Wohlstande und der Sittlichkeit der Menschheit am zuträglichsten sei? Er meint, obgleich die Frage wol immer eine offene bleiben werde, so müßte ein jeder dieser Wirkungskreise, sowol in der Religion wie in der Politik, stets durchaus verschiedene Richtungen erzeugen. Das Land ist immer Vertreter des Stillstandes, der Un-

beweglichkeit und der Reaction; die Städte sind die Vertreter des Fortschritts, der Neuerung und der Revolution.

Ebenso ist der Landbewohner zumeist abergläubisch, veressen auf religiöse Gewohnheiten und dem Geiste der Aufklärung entzogen; der Städter der Mann des Fortschritts, des Vereinswesens und aller Intelligenz zugänglicher.

Hiernächst geht der Verfasser näher auf den Fortschritt der öconomischen Meinungen ein und betrachtet die beiden Hauptdoctrinen über den Handel, welche beide das Geld als die einzige Form des Reichthums betrachteten, aber darin abwichen, daß nach der einen der Handel ganz und gar unterdrückt, nach der andern als Hauptmittel zur Erwerbung des Reichthums befördert werden solle, wobei aber die Ausfuhr die Einfuhr übersteigen müsse. — Ausführlich geht Becky dann auf Specialitäten der politischen Oeconomie ein und verbreitet sich über die einzelnen Systeme, über den Einfluß des Maschinenwesens, des Dampfes zc.

Er bekennt sich schließlich zu der Ansicht, daß zwar anfangs die Einführung des Maschinenwesens eine große Anzahl von Armen durch Ersparung von productiver Arbeitskraft außer Beschäftigung setzt und daß durch Concurrnz die Löhne der übrigen Geschäfte herabgedrückt werden; allein die weitere Folge sei dann die, daß die Preisverringernng des Fabricats zum Nutzen der Consumenten gereiche und in den meisten Fällen diese Preisverringernng eine ungeheure Zunahme der Nachfrage erzeuge, welche wiederum eine Vermehrung der Maschinen nothwendig mache und dann diese Vermehrung so lange andauere, bis die Zahl der beschäftigten Personen bei weitem größer sei, als sie vor Einführung der Maschinen gewesen war. Auch finde das auf anderen Gebieten erworbene Kapital hierin seinen Abzugskanal.

Auf den letzten zehn Seiten seines Werkes giebt der Verfasser eine Recapitulation der allgemeinen Begriffe über Ziel und Gesetz des menschlichen Fortschritts in der Geschichte, der weder von den

materiellen Interessen noch von theologischen Mißgriffen allendlich eingeschränkt werden könne.

In diesem Zusammenhange hebt Ledty die Bedeutung der politischen Oeconomie für den allgemeinen Frieden hervor, welchen auch das Christenthum als Ziel aufgestellt, die Theologen, namentlich der katholischen Kirche aber nur zu oft beeinträchtigt haben, so daß dieselben vielfach als Anstifter der Kriege bezeichnet werden müßten. Die Lehre, daß der Ausgang der Kriege nicht das Ergebnis natürlicher Hilfsmittel, sondern übernatürlicher Dazwischenkunft sei, hält Ledty für eine gefährliche Heiligung des Krieges und hieraus datirt nach seiner Ansicht jene Vereinigung zwischen geistlichem und militairischem Geiste.

Die französischen Philosophen, Voltaire an der Spitze, haben dahin zu wirken gesucht, die Antipathieen der Völker in Sympathie für gemeinschaftliche Bestrebungen umzuwandeln. Nachdem die zwischenfallenden napoleonischen Kriege vorüber seien, näherte sich in der Civilisation die Tendenz jenem Ideal der französischen Philosophen. Es erweise sich aber, daß das Band der intellectuellen Sympathieen allein bei weitem nicht dazu ausreichte, es vielmehr der politischen Oeconomie vorbehalten sei, ein stärkeres und dauernderes Princip der Vereinigung aufzustellen.

Gegen das große Uebel der Völkerantagonie sei die politische Oeconomie das einzige practische Hilfsmittel, laut welcher jeder Krieg für alle Theile ein Uebel ist, jede neue commerzielle Unternehmung aber eine verstärkte Gewähr für den Frieden.

Um diese allgemeinen Behauptungen zu rechtfertigen, bedürfe es zweier Postulate:

- 1) Daß das industrielle Element einen durchschlagenden Einfluß in der Politik übe.
- 2) Daß die Grundsätze der politischen Oeconomie, welche bisher nur von ihren Kennern als richtig anerkannt worden, Gemeingut der Massen werden.

Zu Obigem gehören dann endlich auch die Anerkennung des

Princips von den Rechten der Nationalitäten als Grundlage politischer Moral und das zunehmende Uebergewicht der intellectuellen Bestrebungen, damit die Bewunderung des militairischen Ruhmes schwände und sich das Interesse für den Frieden befestigte.

„Freiheit, Industrie und Frieden sind in der neuern Staatsgesellschaft unauslösllich miteinander verbunden und eine schließliche Oberherrschaft hängt von einer Bewegung ab, die verzögert, aber unmöglich aufgehhalten werden kann.“

Aber auch der vielleicht nicht unbegründeten Furcht vor Ueberhandnehmen falscher democratischer Bestrebungen kann nach Beck's Ansicht nur die politische Deconomie abhelfen; denn sie lehrt die Abschaffung vieler bisher für ehrenvoll gehaltenen Ausgaben; sie lehrt das richtige Verhältniß zwischen Arbeit und Hoffnung; sie zeigt, daß der Wohlstand von Zunahme des Capitals abhängig, daß jedes Volk, jedes Gewerbe bei der Wohlfahrt jedes andern Gewerbes intereffirt sei. Damit zerstört sie die schwebende Zwietracht und führt nothwendig durch das Bewußtsein gemeinsamer Interessen zu der Wärme der Freundschaft. Hierdurch bewirkt diese politische Thätigkeit verständige Anschauung über Verschwendung, Geiz, Unbesonnenheit, übereilte Eheschließung u. s. w.

Der Verfasser nimmt für den Gang der Zeiten zwei philosophische Richtungen an, welche die menschlichen Meinungen regeln. Er nennt sie die asketische und die industrielle Philosophie. Die erstere vertritt das Princip der Selbstaufopferung, letztere das der Entwicklung. Die erstere sucht die Begierden zu verringern, die andere sie zu vermehren. Die asketische wirkt auf das Gemüth und erzielt die hingebendsten Menschen; die zweite lenkt die vereinte Thätigkeit der Gesellschaft und bewirkt dadurch die höchstmöglichste sociale Ausgleichung. Die erste hat sich dem Bildungsstand von Asien und Egypten, die andere dem von Europa am entsprechendsten erwiesen.

„Das asketische Princip hatte Mönchsweisen, Kreuzzüge, Ritter und geistliche Orden im Gefolge. Seit der Reformation und durch

diese, gehen alle diese Erscheinungen rückwärts und allmählig unter dem Protestantismus ward der erste große Protest gegen die Askese laut. Der Umschlag in der öffentlichen Meinung vertrieb alle Erscheinungen des asketischen Princips durch Einziehung der Klostergüter, Aufhebung der Klöster selbst, Zurückstellung der Orden.“

Die politische Oeconomie ist der intellectuelle Ausdruck für die industrielle Civilisation. Ganz neue Gesichtspunkte greifen mit ihr Ploß, welche der Theorie des Askese gerade entgegengesetzt sind. Reichthum ist jetzt die Grundlage aller intellectuellen und socialen Entwicklung. Fortschritt ist bei Armut undenkbar. Ansammlung von Capital ist der erste Schritt zur Civilisation und diese Ansammlung ist abhängig von Vermehrung der Bedürfnisse. Wer nur für Fristung seines Lebens arbeiten muß, bleibt auf der untersten Stufe der Entwicklung stehen. Um ein Volk aus dieser Stufe zu erheben, ist Unzufriedenheit mit seiner Lage erstes wesentliches Erforderniß. Wenn sich aber der Horizont der Begehrlichkeit erweitert, werden neue Anstrengungen zur Befriedigung gemacht und die Entwicklung der Gesellschaft ist gesichert.

Auf diesem Wege entsteht verfeinerter Geschmack, Sinn für das Schöne, Kunst, Literatur, Wissenschaft, Erfindungen aller Art und dasselbe Princip, welches die Civilisation schafft, schafft auch die Freiheit und regelt und erhält die Sitten. Sklaverei, Abhängigkeit von Andern hört auf. Kriege werden für eine Dummheit und ein Unheil angesehen. Es erwächst vielmehr der Sinn für gemeinsame Interessen nach allen Seiten. Und in aller Stille gestaltet sich ein Geschmack, dem weniger die starken, als die gleichmäßigen Genüsse behagen und der ein ganzes Heer von eingebildeten Tugenden und Lastern verschwinden macht. Im letzten Grunde ist aber Einsicht und Aufhellung der Erkenntniß die Basis dieser Erfolge. Könnte man dieses Princip zurückdämmen oder zu nichte machen, fiel Alles in Staub zurück.

Der Verfasser stellt sich also bewußt und fest auf den Standpunkt des Utilitarismus. Er bezeichnet die Ansicht, welche, indem sie die Tugend als Bedingung der Glückseligkeit aufstellt, zugleich den Schluß macht, daß das was keinen Nutzen hat, keinen sittlichen Werth

haben kann, — wenn auch nicht als logisch, so doch als naturgemäß. Die Nützlichkeit sei nicht zu entbehren. Sie sei vielmehr das höchste Motiv, zu welchem sich der Verstand erheben könne, sagt Bechy, aber er setzt auch hinzu: „Nur aus dem sittlichen und religiösen Sinne allein können wir die Vorstellung von dem rein Un-eigennütigen erlangen.“

„Wo dieses Gefühl nicht entwickelt ist, da ist die Civilisation, so groß sie auch sein mag, gelähmt und verstümmelt.“

Bechy scheint also die Nützlichkeitslehre dessen für fähig zu halten, sich mit gegebenen theologischen Lehren in Einklang zu setzen. Daß die Aufklärung dieses anzuerkennen sich weigert, erklärt er für einen Mangel derselben.

Die Einflüsse der Aufklärung seien dem Enthusiasmus nachtheilig geworden, welcher die frühern Jahrhunderte ausgezeichnet; untrer Zeit haften ein gewinnstüchtiger, käuflicher, unheroischer Geist an, der tief zu bedauern sei. Ebenso zeige sich eine überhandnehmende Hinneigung zum Materialismus und zur Philosophie der Erfahrung (inductive Methode). England, Frankreich und sogar auch Deutschland, so lange der Sitz der Metaphysik, gehen in dieser Richtung vor. „Dies ist der Schatten, der auf dem sonst glänzenden Bilde liegen bleibt, das die Geschichte der Aufklärung bietet.“

Obwohl Bechy schließlich nochmals die großen Erfolge und Siege der Aufklärung anerkennend hervorhebt, sieht er sich dennoch zu folgendem Bekenntniß veranlaßt: „Wenn wir auf die Freudigkeit zurücksehen, mit welcher in manchen frühern Zeiten die Menschen alle ihre materiellen und intellectuellen Interessen dem opferten, was sie für Recht hielten und wenn wir uns die ungetrübte Zuversicht vergegenwärtigen, die ihr Lohn war, so läßt es sich nicht leugnen, daß wir während unseres Fortschritts auch etwas verloren haben).“

J. Schardt.

1) Ann. der Red. Auf dieses verlorene „Etwas“ müssen wir uns vorbehalten später einmal zurückzukommen. Es dürfte sich erweisen, daß es nicht in der Schale besteht, sondern den Kern in sich birgt.

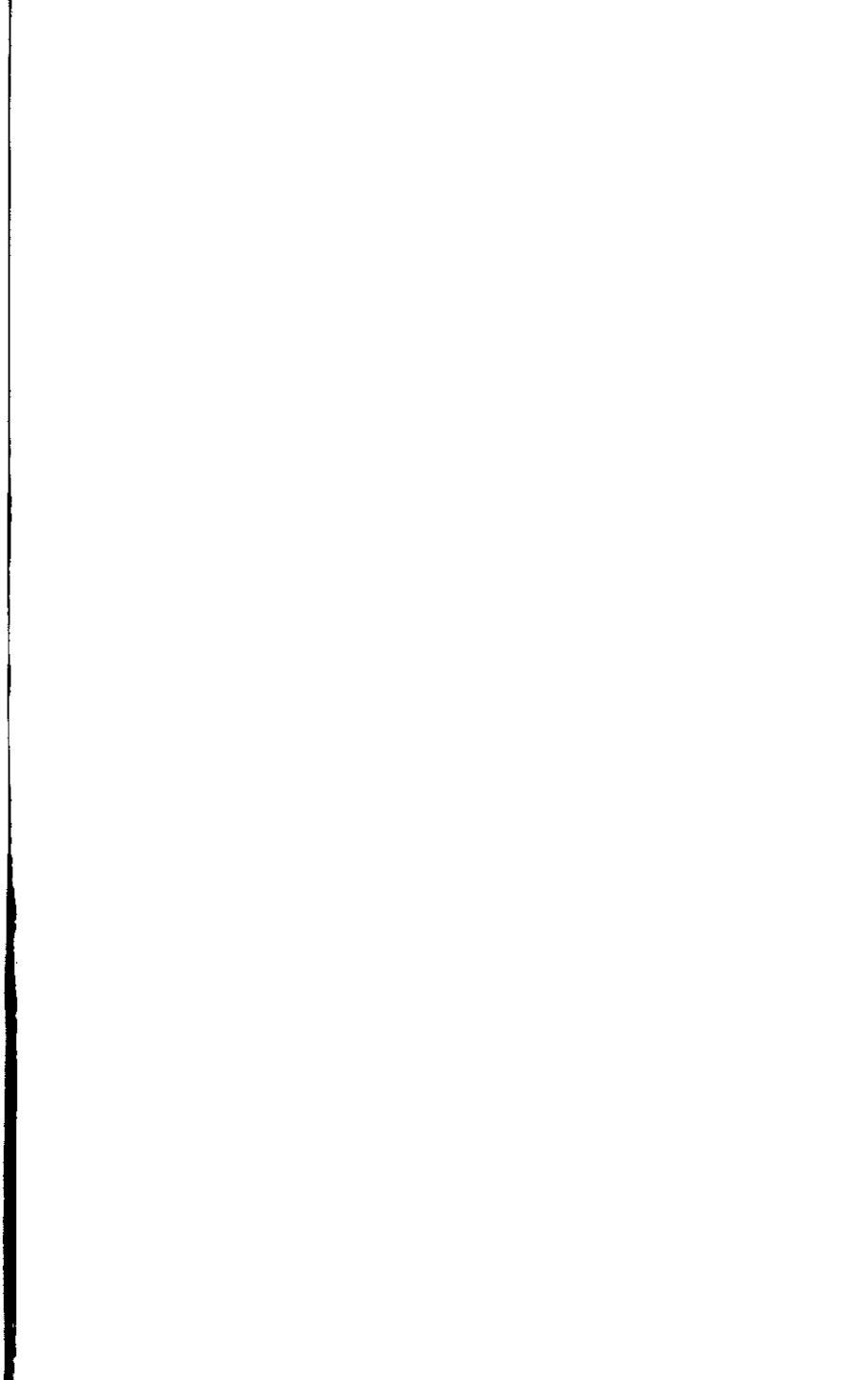
Erklärung der Redaction.

Es dürfte bereits jetzt, bevor dieser Jahrgang der Corp. Zeitschrift f. Theologie und Kirche zu Ende geht, am Platze sein darauf hinzuweisen, daß die theologische Facultät sich als Redaction aus verschiedenen Gründen veranlaßt sieht, vom nächsten Jahre ab eine Modification in der periodischen Form der Herausgabe eintreten zu lassen.

In dem Maße, als die amtliche und neben derselben die literarische Berufsthätigkeit die Facultätsmitglieder in Anspruch nimmt, wird es der Facultät unmöglich, der Verpflichtung einer streng geregelten Periodicität in dem Erscheinen der einzelnen Hefte nachzukommen, um so mehr als die Brüder im Amte zum großen Bedauern der Redaction in letzter Zeit durch Einsendung von Arbeiten sich weniger betheiligt haben, als es früher der Fall war.

Da es der Facultät aber wünschenswerth erscheint, die Zeitschrift welche nunmehr seit 12 Jahren „Theologie und Kirche“ in ihrer lebensvollen Berührung zu fördern die Aufgabe hatte, auch für die Zukunft noch zu erhalten, so gedenkt sie dieselbe vom Jahre 1871 ab in einer „neuen Folge“ je nach dem vorliegenden und zur Veröffentlichung sich eignenden Material in zwanglosen Heften erscheinen zu lassen. Man wird wie bisher auf einen Band von circa 35 Druckbogen für 3 Rbl. Silb. abonniren können. Nur wird das Abonnement nicht nach Jahresfrist, sondern nachdem die einen Band bildenden Hefte vollständig erschienen sind, zu erneuern sein.

Bei dieser Gelegenheit wiederholt die Facultät die oft ausgesprochene Bitte, es möchten die Herren Pastoren die Ergebnisse ihrer theologischen Studien und ihrer Amtserfahrung in der Zeitschrift niederlegen, damit ebenso durch „Mittheilungen und Nachrichten,“ wie durch umfassenderen Austausch der Gedanken die Verbindung zwischen den verschiedenen Theilen der evangelisch-lutherischen Kirche Rußlands aufrecht erhalten, auch das Band zwischen Facultät und Kirche, Lehre und Leben gefestigt und die Einigkeit im Geiste gefördert werde.



Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche.

Zwölfter Band.

J a h r g a n g 1870.


IV. Heft.



Dorpat.

W. Gläfers Verlag.

1871.

 Zusendungen für die *Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche*
sind zu adressiren:

An die theologische Facultät der Kaiserlichen Universität Dorpat.

Im Namen der Universität zum Druck befördert.
Dorpat, den 4. Februar 1871.

Prof. Dr. v. Engelhardt,
d. 3 Decan der theologischen Facultät.

Berichtigung.

Auf S. 448 Zeile 12 v. u. l. „Imperfekt“ statt „Perfekt“.

I.

Der Segen Mose's.

Von

Prof. Dr. Volk.

Daß eine ernente Untersuchung des 33. Kapitels des Deuteronomiums nichts Ueberflüssiges ist, wird Jeder zugeben, der mit dem dermaligen Stand der exegetischen Forschung über dasselbe auch nur einigermaßen vertraut ist. Ganz abgesehen davon, daß noch eine ganze Anzahl sprachlicher wie sachlicher Schwierigkeiten einer befriedigenden Lösung harret, ist der Zwiespalt der Ausleger in der Echtheitsfrage in jüngster Zeit so weit gediehen, daß eine neue Inangriffnahme derselben dringend geboten erscheint. Während die Einen an der Authentie des ganzen Kapitels festhalten und behaupten, daß der Segen mit Eingang und Schluß, so wie er uns vorliegt, mosaischen Ursprungs sei, halten Andere dafür, daß wir nicht mehr den vollständigen Segen vor uns haben, sondern nur eine Reihe werthvoller Bruchstücke. Wieder Anderen, und zwar der Mehrzahl der neueren Ausleger, gilt es für eine ausgemachte Sache, daß der Segen dem scheidenden Gesetzgeber nur in den Mund gelegt, in Wahrheit aber nicht von ihm gesprochen sein könne, da er eine genaue Kenntniß der nachmosaischen Zeit verrathe, wie sie Mose nicht gehabt haben könne. Fragt man nun aber weiter, in welche Zeit er dann zu setzen sei, so erhält man die verschiedensten Antworten. Die Einen versetzen ihn in die Zeit des Saul, die Andern in die des zweiten Jerobeam; wieder Andere stimmen für die Zeit des Josia; Andere gehen sogar in

die Epoche des Erils herab. Nicht minder verschieden wird die Frage nach dem Verhältniß des mosaischen Segens zu dem des Jakob (Gen. Cap. 49) beantwortet. Bald soll dieser von jenem, bald jener von diesem abhängig sein, bald findet man es zweifelhaft, ob überhaupt eine Beziehung zwischen beiden zu statuiren sei.

Bei diesem bunten Gewirre von Ansichten ist es erfreulich, die Ausleger der verschiedenen Richtungen wenigstens in Einem Punkte einig zu sehen. Es wird allseitig und auch von Seiten derer, welche den Segen ganz oder theilweise für ein Werk Mose's ansehen, zugestanden, daß der Dichter ein Anderer ist als der, welcher das Lied an dem Orte, wo es steht, eingefügt hat, daß also die zusammenfassende Aussage 33, 1, ebenso das damit zusammenhängende „und er sprach“ am Anfang des zweiten Verses, endlich die Ueberschriften bei den Aussprüchen über die einzelnen Stämme von einer andern Hand als der des Dichters sind. Die Richtigkeit dieser Annahme ist zweifellos. Indem wir von derselben Act nehmen, treten wir unter Ausschluß der einleitenden Zuthaten an den eigentlichen Körper des Liedes heran und sehen zu, ob sich dasselbe erweist als das, wofür es sich ausgibt, als ein Werk Mose's, oder ob Gründe vorhanden sind, die uns zwingen, das Ganze einer späteren Zeit zuzuwenden.

Das Lied zerlegt sich in die Einleitung v. 2—5, in den Segen über die Stämme v. 6—24, und in den Schluß v. 25—29. Wir fassen den Eingang zunächst in's Auge!

I. Der Eingang.

Ueber den Inhalt desselben ist Streit unter den Auslegern, indem nach den Einen nur auf die sinaitische Gesetzgebung, nach Andern auf die verschiedenen Offenbarungen während des Wüstenzugs bis zur Eroberung des Landes Canaan hingewiesen ist. Letztere denken v. 2 beim Sinai an das Ex. 19, 15 ff. Erzählte, bei den anderen Orten an spätere Erscheinungen, wie sie Num. 14. 16. 17. 20 erzählt werden; Erstere sehen in den Ausdrücken „vom Sinai,“ „von Seir,“ „vom Gebirge Pharan“ nicht Bezeichnungen verschie-

dener Ausgangspunkte, sondern eines einzigen Ausgangspunktes der göttlichen Erscheinung, deren Glanz sich von entlegenen Punkten zugleich entfaltet, und, wie die Sonne in ihrem Aufgang, sogleich einen weiten Horizont erleuchtet habe. Zur Entscheidung dieser Differenz dürfte es dienlich sein, die mit dem 2. Vers unseres Kapitels in nahem Zusammenhang stehenden Parallelen Jud. 5, 4 f.; Hab. 3, 3; Ps. 68, 8, auf welche sich beiderlei Ausleger für ihre Fassung berufen, gleich hier zur Vergleichung herbeizuziehen. In dem Deborahliede heißt es:

Herr, da du auszogst von Seir,
 Einerschrittest von dem Gefilde Edoms:
 Erbehte die Erde, auch die Himmel troffen,
 Auch die Wolken troffen Wasser,
 Die Berge zitterten vor dem Herrn,
 Der Sinai da vor dem Herrn, dem Gott Israels.

Auch der Inhalt dieser Stelle ist von älteren und neueren Auslegern auf den Zug vom Sinai durch die Wüste nach Canaan unter der Leitung Jehova's in Gestalt der Rauch- und Feuerfäule gedeutet worden. Allein diese Deutung scheidet schon an dem Einen Umstand, daß die Schilderung des im Ungewitter dahersahrenden Gottes nur auf ein einmaliges, vorübergehendes Erscheinen Jehova's paßt. So sehr wir in der Betonung dieses Umstandes mit Studer übereinstimmen, so wenig können wir ihm beipflichten, wenn er nun seinerseits bei den fraglichen Worten an die siegverleihende Gegenwart Jehova's in der Schlacht gegen Sisera denkt. Denn bei dieser Fassung bleibt die Erwähnung des Berges Sinai unerklärt. Studer geht freilich von der „Voraussetzung“ aus, daß sich die Hebräer in den Zeiten vor David den Sinai als Wohnsitz ihres Rationalgottes dachten. Allein abgesehen von der Unrichtigkeit dieser „Voraussetzung“ erscheint ja an unserer Stelle der Sinai nicht als die Stätte, welche Jehova verläßt, um durch Edom dem kämpfenden Israel zu Hülfe zu eilen, sondern vielmehr als die Stätte, auf der er sich, von Edom her im Sturm und Ungewitter kommend, in seiner Majestät niederläßt. Sonach bleibt nur diejenige Auffassung der Stelle übrig, nach welcher in ihr auf das Faktum der Ge-

seggung, auf die Gottesoffenbarung am Sinai angepielt ist. Dieselbe wird unter dem Bilde eines von Seir im Osten her aufsteigenden Gewitters dargestellt, in welchem der Herr seinem vom Westen her zum Sinai gezogenen Volke entgegenschreitet. Diese Offenbarung macht Debora zum Ausgangspunkt ihres Preises Jehova's, um darauf hinzuweisen, wie dieselbe in der gegenwärtigen herrlichen Machterweisung Jehova's sich erneuert habe, gleichsam wieder aufgelebt sei.

Haben wir den Gedanken der Stelle Jud. 5, 4. 5 richtig erfaßt, so wird auch Deut. 33, 2, nicht auf verschiedene Erscheinungen Gottes, sondern auf die Eine Gottesoffenbarung am Sinai zu beziehen sein. Während dieselbe aber Jud. 5, 4. 5 unter dem Bilde eines von Osten her aufziehenden Gewitters dargestellt ist, so hier unter dem Bilde der aufgehenden, den ganzen weiten Horizont mit ihren Strahlen erleuchtenden Sonne. Was die genannten Ortsnamen betrifft, so bezeichnet Seir das idumäische Hochland. Das Gebirge Pharan aber wird man in der Wüste Pharan zu suchen haben. Bezeichnet nun letzterer Ausdruck das zwischen Aegypten, Palästina und dem Gebirge Seir liegende, im Süden durch das Gebirge Et-tih von der sinaitischen Halbinsel (im engeren Sinn) abgeschnittene Wüstenplateau, so werden wir nicht irren, wenn wir das Gebirge Pharan in dem Höhenzug erkennen, der sich vom Südosten dieses Wüstenplateau's längs dem alanitischen Golf nach Idumäa hin erstreckt. Man sieht nun aber leicht, daß, wenn diese geographische Bestimmung richtig ist, die Meinung, als handle es sich in v. 2 um die verschiedenen Offenbarungen während des ganzen Wüstenzugs allen Boden verliert. Denn der geographischen Lage gemäß müßte — die Richtigkeit dieser Meinung vorausgesetzt — die Reihenfolge Sinai, Har Paran, Se'ir sein. Sollten aber die einzelnen Namen „das südlich von Palästina gelegene Land überhaupt,“ den „Schauplatz der herrlichen und wunderbaren Offenbarungen Jehova's und der Bundeschließung mit seinem Volke, die Wüste“ bezeichnen, so wäre gleichfalls nicht ersichtlich, warum vom Sinai zu dem fernen Seir fortgeschritten und dann das dem Sinai nächstliegende Gebirge Pharan

erwähnt ist. Auf Num. 10, 12; 13, 1 ff. kann man sich, wie neuerdings geschieht, für diese Fassung der einzelnen Namen nicht berufen. Denn an ersterer Stelle wird erzählt, daß die Israeliten aus der Wüste Sinai aufbrachen, und daß die Wolkenfäule in der Wüste Pharan, wohin sie nach drei Tagereisen gelangten (Num. 10, 33), sich niederließ; an der andern, daß Mose aus der Wüste Pharan Rundschafter nach Canaan sandte — beide Ausagen ganz entsprechend der geographischen Lage. Wenn es dagegen hier heißt, daß Jehova vom Sinai gekommen, und dann hinzugefügt ist, daß er aufging von Seir und strahlte vom Gebirge Pharan her, so erwartet man, daß von einer Entfaltung der göttlichen Glorie über entlegene Punkte zugleich die Rede und gesagt sei, wie die Herrlichkeit des Gottes, der sich vom Sinai her seinem Volke offenbarte, den weiten Horizont erfüllte, indem sie, der aufgehenden Sonne vergleichbar, ausleuchtete vom fernen Seir und dann, näher kommend, aus dem Gebirge Pharan erglänzte. Die Richtigkeit dieser Auffassung wird 1) durch die Stelle Hab. 3, 3 bestätigt, wo unter Teman (Seir) und dem Gebirge Pharan gleichfalls nur der nordöstliche Horizont verstanden sein kann, von welchem der Prophet die Erscheinung des seinem Volke zu Hülfe kommenden Gottes ausgehen läßt; 2) durch den Inhalt der folgenden Verse, welche eine unverkennbare Beziehung auf die Ereignisse bei der Gesetzgebung Ex. 19 darbieten. Endlich erklärt sich auch — worauf neuerdings mit Recht hingewiesen worden — nur bei dieser Fassung, wie an der dritten der oben angeführten Parallelen Ps. 68, 8 an Stelle der speziellen Ortsangabe (Pharan, Seir) das allgemeinere „vor deinem Volke her“ und „in der Einöde“ treten und gleichwol der Sinai als der charakteristische Mittelpunkt der ganzen Schilderung festgehalten werden kann.

Daß das noch ganz unbestimmte „ihnen“ in v. 26 — denn nur als Pluralis kann hier *lamo* genommen werden — den vorausgedachten „Völkern“ des dritten Verses gilt, darf als anerkannt gelten. Zu der Annahme, daß vor v. 2 etwas ausgefallen, und daß jenes *lamo* noch eine Spur der Beziehung auf dieses Vorausgegan-

gene zeige, liegt kein Grund vor, da bekanntlich im Hebräischen der Fall nicht selten ist, daß das Pronomen gesetzt wird, ehe noch von dem Gegenstand, auf den es sich bezieht, die Rede gewesen. Was die Worte **קַרְיָהּ מְרֻבָּבֹת וְאַתָּה** betrifft, so ist man darüber einig, daß die im samaritanischen Text sich findende, von LXX, Onkelos, Syrus, Vulgata ausgedrückte Lesart **וְאַתָּה** abzuzweisen und **וְאַתָּה** zu punktieren ist. Aber was bedeutet **מְרֻבָּבֹת קַרְיָהּ**? Knobel liest **קַרְיָהּ**, nimmt das Wort r^bababah in der Bedeutung „Höhe“ und gewinnt so den Sinn, daß Jehova von den Höhen von Kadesch gekommen, auch hier in seinem Glanze den Kindern Israel erschienen sei. Allein diese Bedeutung ist für r^bababah weder aus dem Hebräischen noch aus dem Aramäischen, auf das sich Knobel beruft, nachweisbar. Will man also bei **קַרְיָהּ** bleiben, so wird für merib^bboth eine andere Lesart eintreten müssen. Böttcher vermuthet me^rarboth unter Verweisung auf Deut. 1, 1 f.; Ps. 29, 8; allein der Ausdruck ^rarboth kadosh ist dem alten Testament nicht geläufig, das nur eine midbar kadesh kennt. Es wird darum nichts übrig bleiben, als den masoretischen Text festzuhalten, welcher von „heiligen Myriaden“ redet. Offenbar verdankt die nur auf der Autorität der LXX beruhende Lesart **קַרְיָהּ** den vorhergehenden Namen ihre Entstehung, welchen man einen vierten beifügte, weil man von der falschen Voraussetzung ausging, als handle es sich an unserer Stelle um die verschiedenen Offenbarungen Gottes während des Wüstenzugs vom Sinai bis Kadesch-Barnea. Die „heiligen Myriaden“ werden nun aber nicht die Israeliten sein, was der Zusammenhang verbietet, nach welchem von einem Kommen Gottes von oder mit den Israeliten keine Rede sein kann, sondern nur die Engel. Als nächstliegende Parallele bietet sich die Stelle Ps. 68, 18 dar, wo von der Gegenwart des Gottes Israels auf Zion ganz in derselben Weise die Rede ist, wie hier von seiner Offenbarung auf Sinai:

Elohim's reißiges Zeug ist Myriaden, Tausendmalkausend,
Der UHerr unter ihnen, ein Sinai ist's in Heiligkeit.

Knobel findet in der Aussage, daß Jehova aus „heiligen Myriaden“ d. h. nach seiner Meinung: „von seinem himmlischen Wohnsitze, aus der Mitte der seinen Thron umgebenden unzähligen Engel“ gekommen, einen „recht müßigen, dem alten Testament sonst fremden und obendrein hier zu spät gebrachten Gedanken,“ und Graf, der übrigens am masorethischen Text festhält, bemerkt, daß von einem Erscheinen der Engel zugleich mit Jehova am Sinai oder von einer Theilnahme derselben an der sinaitischen Gesetzgebung erst in späterer Zeit, im neuen Testament und bei den Rabbinen, im alten Testament nirgends die Rede sei. Wir müssen, um über diese Aeußerungen ein Urtheil zu gewinnen, einen Blick auf die alttestamentliche Angelologie werfen.

Wie die Engel an u. St. „heilige Myriaden“ heißen, so werden sie Hiob 5, 1; Sach. 14, 5; Ps. 89, 6 u. 8 u. ö. als „Heilige“ oder als eine „Versammlung von Heiligen“ bezeichnet. Anderwärts (Gen. 6, 2; Ps. 29, 1; 89, 7; 97, 9; Hiob 1, 6; 2, 1; 38, 7) finden wir sie *b'ne elohim* oder *b'ne elim* oder schlechtweg *elohim* genannt. Allen diesen Benennungen liegt unstreitig die Vorstellung zu Grunde, daß der einige Gott nicht ist ohne eine Vielheit von Wesen, welche als theilhaftig der *θελα φους*, der *φους νεωπαρτχ* der körperlichen Welt gegenüberstehen. Dieselbe Vorstellung kommt zum Ausdruck, wenn wir diese Geister in Visionen um den Thron Gottes her erscheinen sehen, wie 1 Kön. 22, 19; Hiob 1, 6; 2, 1; Dan. 7, 10; oder wenn sie gedacht sind als bereit stehend zur Ausrichtung der Befehle Gottes oder als des Gottes Israels reißiges Zeug (Ps. 68, 18) oder als Glieder der göttlichen Rathversammlung (Ps. 89, 8). Nicht minder deutlich spricht sie sich aus in der Bezeichnung des Gottes Israels als *jahwe z'baoth* oder *elohim z'baoth*, ferner in der pluralischen Ausdrucksweise von Stellen wie Gen. 1, 26; 3, 22; 11, 7. Wie uns aber das alte Testament anweist, eine Menge von Geistwesen mit Gott zusammenzudenken als gegenüberstehend der körperlichen Welt, so auch das göttliche Walten in dieser uns als durch sie vermittelt vorzustellen. Stellen wie

Gen. 48, 15, 16; Ps. 34, 8; 91, 12 führen die leibliche Behütung auf der Engel Dienst zurück; nach Ps. 104, 4 (vgl. Hebr. 1, 7) walten sie im Naturbereich, nach Dan. 10, 1 ff. in der Geschichte und im Gemeinleben der Völker. Hat es diese Bewandtniß mit dem Verhältniß der Geister zu Gott und zur Welt, so erklärt es sich, wie die Schrift solche Vorgänge, die sie als Theophanien bezeichnet, andererseits doch auch als Engelerrscheinungen benennen oder vorstellen kann, so daß in einer und derselben Erzählung der Art etwa die beiden Bezeichnungen miteinander abwechseln, daß Gott erschienen sei oder ein Engel Gottes (vgl. Gen. 32, 31 mit Jos. 12, 5; Ex. 3, 2 und 4 u. ö.

Kehren wir nun nach diesem kurzen Blick auf die alttestamentliche Angelologie zu unserer Stelle zurück, so wird die Grundlosigkeit der Knobel'schen Behauptung, daß die Erwähnung der Engel an derselben ein recht müßiger, dem alten Testament sonst fremder Gedanke sei, von selbst erhellen. Aber auch gegen die Meinung Graß, welcher aus dem Umstand, daß von einem Erscheinen der Engel am Sinai im alten Testament sonst nirgends geredet werde, die Folgerung zu ziehen scheint, daß von der sinaitischen Gesetzgebung nicht die Rede sein könne, werden wir uns nun mit gutem Grund erklären. Denn nach dem dargelegten Verhältniß der Geister zu Gott und zur Welt hat die Erwähnung der heiligen Myriaden an u. St., wenn dieselbe, wie wir annehmen, sich auf das Faktum der Gesetzgebung bezieht, nichts Auffälliges, soferne hier nur das, was in dem historischen Bericht Ex. 19, 16—20 (vgl. Deut. 4, 33) nach seiner sinnlichen Erscheinung vorgestellt ist, zurückgeführt wird auf die wirkenden Kräfte, welche ihre Gegenwart darin zur Erscheinung bringen. Daher sagt nun auch das neue Testament mit vollem Rechte, das Gesetz sei durch Engel geredet (Hebr. 2, 2: *ὁ δὲ ἀγγέλων καληθεὶς λόγος*) oder es sei durch ihren Dienst dem Volke übermittelt worden (Act. 7, 53: *ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων*; Gal. 3, 19: *διαταγὰς δὲ ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίου*).

Auch die Erwähnung der Geister also veranlaßt uns nicht von der

Gefetzgebung auf Sinai abzusehen und in u. St. den allgemeinen Gedanken ausgesagt zu finden, daß Jehova die heil. Schaaren im Himmel verlassen habe, um in seiner Herrlichkeit auf Erden zu erscheinen und sein Volk von der Wüste aus nach dem verheißenen Lande zu führen. Davon, daß die Engelschaaren im Himmel zurückgeblieben, ist überdies keine Rede, sondern die Meinung des Dichters vielmehr die, daß sie Zeugen der Offenbarung am Sinai und in den dieselbe begleitenden Erscheinungen wirksam gewesen, so daß aus der Mitte des ihn umgebenden himmlischen Heeres Jehova als Gesetzgeber hervortrat. Der Gesamtgedanke, den wir aus den bisher erörterten Ausfagen von v. 2 gewinnen, geht sonach dahin, daß sich Gott seinem Volke am Sinai in seiner den ganzen weiten Horizont erfüllenden Glorie geoffenbart und zwar als **יְהוָה צְבָאוֹת**. Bei dieser Auffassung der Stelle erfolgt die Erwähnung der Engel nicht „zu spät“, sondern ist da, wo sie geschieht, ganz an ihrem Plage.

Doch es erübrigt uns noch die Erklärung der Schlußworte von v. 2: **מִיְמֵינוּ אֵשׁ דָּהָב**, dieses locus vexatissimus, wie ihn Knobel mit Recht nennt. Von der Aufzählung und Beurtheilung der mancherlei Versuche, welche gemacht worden, um das **דָּהָב** aufzuhellen, nehmen wir unter Verweisung auf die ausführlichen Erörterungen bei Vater, Hoffmann, Böttcher, Graf Umgang und beschränken uns auf das neuerdings Vorgebrachte. Unter den Neueren ist es nur noch Schröder, welcher **דָּהָב** in der Bedeutung Gesetz nimmt und interpretirt: „Von seiner Rechten ausgehend Feuer, Gesetz.“ Gottes Gabe an Israel, meint Schröder, werde zuerst symbolisch als Feuer, dann real als Gesetz bezeichnet. Den Einwand, daß **דָּהָב** ein persisches, erst im Junghebräischen sich findendes Wort sei, weist er unter Berufung auf Hävernici ab, nach welchem **דָּהָב** von **דָּהָב** herkommen soll. Allein diese Ableitung ist ebenso unmöglich als die von **דָּהָב** oder **דָּהָב**. Will man das **דָּהָב** festhalten, so kann man es nur für das aus dem Persischen entlehnte, in den jüngeren Schriften des alten Testaments vorkommende Wort halten, und müßte etwa annehmen, daß es das Glossem eines Spä-

teren sei, wogegen freilich der Umstand sprechen würde, daß es selbst in den Thargumim nirgends vom mosaischen Gesetz gebraucht wird, ganz abgesehen davon, daß sich auch sachlich mit der Verbindung אש אשר nichts anfangen läßt, mag man sie nun in der Schröder'schen Weise erklären oder als ignota lex fassen, d. h. lex e medio ignota data oder vermöge einer Hypallage als „Gesetz des Feuers,“ und was dgl. Erklärungen mehr sind.

Unter den neueren Versuchen, die Schwierigkeit zu lösen, ist der von Böttcher gemachte der bedeutendste. Er geht davon aus, daß schon die schwankende Lesart אש אשר (als zwei Wörter) oder אשר (als Ein Wort) entweder auf eine vormasorethische Textentstellung oder auf eine ungewöhnliche, Uebersetzern und Abschreibern nicht geläufig gewesene Wortzusammensetzung hinweise, und nimmt an, das Ganze sei aus אש אשר zusammengeschmolzen, sei es nun durch Schreibfehler oder schon durch eine dichterische Wortbildung der Ueberschrift. Der Urtext habe dann im ersten Falle אש אשר d. i. „Feuer schoß (hervor).“ im andern gleich zusammengezogen אשר d. i. Feuer des Schießens, Schußfeuer = Blizstrahlen. Die letztere Erklärung hält Böttcher für die wahrscheinlichere unter Verweisung auf Zusammenhang, auf Parallelen wie Hab. 3, 5; Ps. 50, 2, 3, bes. auf das Num. 1, 5; 2, 10 sich findende Nomen proprium אש אשר (= Feuerschießen), welches zeige, daß nicht bloß im Aramäischen, sondern auch im Hebräischen אשר gebraucht und in der Zusammensetzung mit אש auf Licht und Flamme bezogen worden sei.

Es ist nicht zu leugnen, daß diese Böttcher'sche Vermuthung höchst ansprechend und der Gesenius'schen Hypothese, nach welcher אשר = אשר von אשר , ohne alle Frage vorzuziehen ist. Dennoch tragen wir Bedenken, ihr beizutreten, zwar nicht aus dem von Graf geltend gemachten Grunde, daß das Schleudern der Blitze nicht hieher passe — denn hievon ist das gerade Gegentheil wahr —, wol aber deshalb, weil sich, was Graf mit Recht betont, für eine Zu-

fammensetzung dieser Art wenig Analogie im Hebräischen findet. Leider hat nur Graf unterlassen, letztere Behauptung zu begründen und zu zeigen, daß die von Böttcher beigebrachten Beispiele von Zusammensetzung im Hebräischen für sein „Schießfeuer“ nichts beweisen. Wir müssen deshalb auf diesen Punkt näher eingehen. Böttcher beruft sich auf Compositionen wie b'lijjaal, zalmaweth, z'phardo, tannur. Allein was b'lijjaal anlangt, so gehört dasselbe in eine Reihe mit Bildungen wie לֵךְ אֶל, יָד אֶל und dgl., wo ein Nomen mit einem vortretenden negativen Adverbium verbunden ist; ebendeshalb aber nicht hierher. Anders verhielte es sich mit zalmaweth, wenn dieses Wort eine Composition und nicht vielmehr so viel als zalmut wäre, aus dem es nur in der Weise eines Compositums umgelautet ist. Was dann tannur und z'phardo hier sollen, ist vollends nicht abzusehen, da ersteres Nomen wahrscheinlich von nur brennen mit vortretendem t nach Analogie von tamruk, tagmul gebildet, letzteres aber sicher kein Compositum ist. Man sieht, es ist mit den Analogien für eine Verschmelzung zweier Worte zu einem lautlichen Ganzen, wie es in ishshédeth vorliegen soll, schlecht bestellt. Nur das von Böttcher als ein besonders glücklicher Fund gepriesene sh'de'ur bleibt übrig. Allein es ist gleichfalls beweiskräftig, weil der Klasse der Nomina propria zugehörig, bei welchen ein Zusammenwachsen zweier Wörter mit einer Menge von Beispielen belegbar ist, während diese für Nomina appellativa, zu welchen ishshédeth gehören würde, fehlen. Und so müssen wir uns auch gegen das Böttcher'sche „Schießfeuer,“ so gut sich dasselbe sonst in den Zusammenhang schicken würde, erklären.

Graf punktiert אֶתְּנֶהּ und sucht nachzuweisen, daß dieses Wort die Bedeutung „Lehne,“ „Stütze“ habe. Er übersetzt: „Zu seiner Rechten (war) für sie eine Stütze“ d. i. mit seiner Rechten stützte er sie, und scheidet diese Aussage vom Vorhergehenden ab, sie mit dem Folgenden verbindend. Wir möchten im Hinblick auf die gelungene Graf'sche Argumentation die Möglichkeit jener Bedeutung nicht in Abrede stellen, halten es aber für mehr als fraglich, ob sie an unserer

Stelle paßt, und zwar 1) weil (man dann statt מימינו ein ימינו erwartet; 2) weil die in Einzelheiten ganz mit unserer Stelle zusammen treffenden Parallelen Jud. 5, 4 ff.; Hab. 3, 3 ff.; Ps. 50, 2 ff., sowie der historische Bericht von der Offenbarung auf Sinai (Ex. 19, 16 ff.; 20, 18; Deut. 4, 11) eine Erwähnung des Feuers erwarten lassen.

Knobel liest אֲשֵׁרָה und gewinnt unter Verweisung auf das syrische אֲשֵׁרָה sidus late coruscans die Bedeutung „Strahlenergießung“ d. i. das Schießenlassen von Strahlen. Unter diesen von Jehova's Hand ausgehenden Strahlen versteht er die Blitze, welche den Israeliten die Herrlichkeit und Furchtbarkeit der göttlichen Erscheinung zeigten. Unstreitig wäre diese Knobel'sche Deutung den neuerdings wiederauftauchenden „Süßen“ vorzuziehen, wenn nur ihre sprachliche Begründung mehr Sicherheit böte und nicht von dem sidus late coruscans zu den schreckenden Blitzen, welche Knobel gewinnen will, noch ein weiter Weg wäre. Da somit alle diejenigen Versuche, welche die beiden fraglichen Worte in eines zusammenziehen, fehlschlagen, so wird man wol an eine formale Textentstellung denken müssen. Wie aber mag der ursprüngliche Text gelautet haben? Daß man die beiden ersten Consonanten אֲשֵׁרָה zu vokalisieren habe, darüber scheint uns kein Zweifel obwalten zu können, da man, was Böttcher zugegeben werden muß, eine Erwähnung der Ex. 19 (Deut. 4) geschilderten Feuererscheinungen erwartet. Was dann das אֲשֵׁרָה betrifft, so vermuthen wir nicht אֲשֵׁרָה, wozu lamo nicht paßt, sondern den Ausfall zweier Consonanten und schlagen vor, nach Jes. 65, 5 (Ex. 24, 17) zu lesen: אֲשֵׁרָה יִקְרָה d. i. flammendes Feuer. Hiemit stimmen die sachlichen Parallelen Hab. 3, 5 und Ps. 50, 2. 3 ebenso überein wie mit dem Böttcher'schen „Schießfeuer.“ Das אֲשֵׁרָה wird dann im Unterschied von jenem ersten, welches = אֲשֵׁרָה, das pathetisch für אֲשֵׁרָה stehende sein nach Hab. 3, 5: die ganze Aussage aber Näherbestimmung zu אֲשֵׁרָה, die Art und Weise der Erscheinung Jehova's beschreibend.

Rekapituliren wir nun das bisher Erörterte, so enthält der

zweite Vers einen Hinweis auf die Offenbarung des Gottes Israels am Sinai in seiner strahlenden Glorie und furchtbaren Majestät, also einen Rückblick auf das Ex. 19 (Deut. 4) Erzählte. Die Uebersetzung des Verses wird lauten:

Jehova kam vom Sinai
Und ging auf von Seir ihnen;
Er erglänzte vom Gebirge Pharan,
Und trat aus heiligen Myriaden,
Zu seiner Rechten flammendes Feuer ihm.

v. 3 hat die mannigfaltigsten Auslegungen erfahren. Die Sinen verstehen unter **אֲמִי** die Weltvölker und unter **יְיָ** bald die Engel, bald die Israeliten. Der Dichter soll dann entweder darauf hinweisen, daß der Herr mit seiner Liebe alle Völker umfasse, er, der sogar alle seine heiligen Engel in seiner Macht habe, daß sie ihm als ihrem Herren dienen; oder man läßt ihn zuerst von der allgemeinen Liebe Jehova's zu den Völkern reden, welche in dem Volke Gottes ihr Heil finden sollen, und dann aus der Menge der Völker die Israeliten als die Heiligen Jehova's auszeichnen. In der Fassung des **אֲמִי** und des **יְיָ** stimmen diese Ausleger überein. Sie interpretiren: Ja, liebend ist er Völker. Andere beziehen 'ammim auf die Stämme Israels und verstehen unter den „Heiligen“ gleichfalls entweder die Engel oder die Israeliten. Dann gewinnt man den Sinn, daß der Gott, welcher die Stämme Israels liebe, alle Frommen dieses Volkes beschütze, oder daß der Gott Israels der sei, vor dem sich die himmlischen Heerschaaren beugen. Auch über die Beziehung der Suffixe ist Streit. Das Suffix von 'p lassen die Sinen auf Jehova gehen; die Anderen auf Israel; dem von **יְיָ** gibt man gleichfalls diese doppelte Beziehung. Andere lesen **אֲמִי** oder **יְיָ**; wieder Andere lassen beide Male für das Suffix der zweiten Person das der dritten eintreten.

Die Hauptfrage ist die, wer unter 'ammim zu verstehen ist, ob die Stämme Israels oder die Weltvölker. Diejenigen Ausleger, welche ersterer Meinung sind, berufen sich für diesen Gebrauch des

Wortes auf Stellen wie Gen. 28, 3 (35, 11); 48, 4; Deut. 32, 8. Gegnerischerseits wird aber diesen Stellen jede Beweiskraft abgesprochen und, wie wir meinen, mit Recht. Auch Stellen wie Jud. 5, 14; Hos. 10, 14 werden nicht in Betracht kommen dürfen, da dort אֱמֹנִי durch ein Suffig bestimmt und so viel wie deine Leute ist. Dennoch aber darf die Möglichkeit jenes Gebrauches von י nicht bestritten werden, da nicht abzusehen ist, warum, wenn z. B. Gen. 48, 19 von Manasse gesagt ist, daß er zu einem Volke (עַמִּי) heranwachsen werde, nicht auch die Gesamtheit der Stämme Israels durch 'ammim bezeichnet werden konnte. Als neutestamentliche Parallele bietet sich die Stelle Act. 4, 7 dar, wo es heißt, daß sich die Fürsten wider Jesum versammelt, Herodes und Pontius Pilatus ἦν Ἰσραὴλ καὶ λαοὶ Ἰσραὴλ.

Der Sprachgebrauch also entscheidet nicht gegen die Beziehung von 'ammim auf die Stämme Israels. Der sachliche Zusammenhang unserer Stelle aber scheint uns für dieselbe zu sprechen. Denn 1) hat die Erwähnung der Liebe Gottes zu allen Völkern in dem Eingang des mosaischen Segens über die Stämme Israels an sich etwas Unwahrscheinliches; 2) aber muß man erwarten, daß, wenn nach v. 2, wo das Objekt, zu dem Jehova in Beziehung getreten, in dem zunächst noch unbestimmten lamo enthalten war, v. 3 in bekräftigender Aussage eine bestimmtere Bezeichnung des Objekts eintritt, das Jehova liebend umfaßt, derselbe Gegenstand gemeint sei, auf den sich jenes lamo bezog. Da nun zugestandenermaßen mit lamo die Israeliten gemeint sind, so wird man sie auch unter 'ammim zu verstehen haben.

Wir nannten so eben die Aussage v. 3a eine bekräftigende. Zwar nimmt Graf, der dieselbe, wie bemerkt, mit dem Schlusse von v. 2 verbindet, וְכֵן für die einfache Copula. Allein ganz abgesehen davon, daß für diese Versabtheilung keinerlei Grund vorhanden ist, da v. 2 nach der masorethischen Abtheilung einen in sich gerundeten Gedanken gibt, ist keine einzige der für diesen Gebrauch von וְכֵן

von Graf beigebrachten Stellen betweisend. Wenn Knobel, אַךְ durch „auch“ übersetzend und das Perfekt כָּבַח lesend, den Gedanken ausgesagt findet, daß Gott zu Israel in ein Verhältniß der Liebe trat, so ist hiegegen zu bemerken, daß, nachdem schon v. 2 von einem Liebesbeweis Gottes gegen Israel gesagt war, v. 3 unmöglich von der Thatsache des Liebgewinnens handeln und dieselbe durch ein „auch“ an das Vorhergehende angeschlossen sein kann. Man hat hier אַךְ in der durch Stellen wie Hiob 34, 12; 37, 1; 15, 4; Ps. 119, 3 festgestellten Bedeutung utique, profecto zu fassen; das Participium כָּבַח aber, das hier ganz passend in der Bedeutung des Imperfects zum Ausdruck des Dauernden steht, beizubehalten. Ja er liebte — heißt es — die Stämme. Was die folgenden Worte כָּל־קָדְשׁ בְּרִי betrifft, so fragt sich's vor Allem, wer unter den Heiligen zu verstehen ist, und wie man die Suffixe zu erklären hat. Diejenigen Ausleger, welche am masorethischen Text festhalten, beziehen die Suffixe von ק sowohl als von יָד auf ה, indem sie sich auf den im Hebräischen nicht ungewöhnlichen Uebergang von einer Person zur andern beziehen, für den sie eine Menge von Stellen beibringen. Allein so scharf der Personenwechsel an manchen dieser Stellen auch ist, an keiner derselben bietet er die unerträgliche Härte, wie an der unsern, wo er in zwei sich unmittelbar folgenden Worten stattfände. Es ist darum ganz verständlich, daß man durch Aenderung, beziehungsweise Weglassung der Suffixe eine Erleichterung des Sinnes herstellen wollte. Denn gegen die Beziehung des Suffixes von ק auf Israel hat man mit Recht geltend gemacht, daß von den Israeliten bis dahin im Plural die Rede gewesen, und daß man in diesem Falle genöthigt sei, eine Trennung der Israeliten in Heilige und Unheilige anzunehmen, die zum Inhalt des ganzen Segens gar nicht passe. Knobel, veranlaßt durch LXX und Vulgata, welche kein Suffix ausdrücken, liest k'doshim. Aber dann hätte er nicht die Israeliten, verstehen sollen, da die k'doshim mit kol, k'hal u. dgl. Ps. 89, 6, 8; Sach. 14, 7 vielmehr die Engel sind und nicht die Israeliten,

welch' letztere, nach Böttcher's richtiger Bemerkung, ohne kol und dgl. zwar Ps. 16, 3 bei anderem erklärenden Zusatz das Suffig entbehren konnten, nicht aber in einem Zusammenhang, wie Ps. 34, 10 und an u. St. Wir lesen darum unbeirrt durch LXX und Vulgata mit Böttcher קדושיך, das leicht in קדושי verstückelt werden konnte, und beziehen das Suffig auf Jehova, ק auf Israel. Freilich muß man nun den Begriff von kadosh richtig fassen und nicht von der verkehrten Ansicht ausgehen, als sei, wenn Israel קדושי genannt wird, sittliche Reinheit zu verstehen oder an Stellen, wie der unseren und Dan. 7, 21, wo von den „Heiligen des Höchsten“ die Rede ist, an die Frommen oder Gläubigen des Volkes Gottes zu denken. Die Hauptstelle, auf die es hier ankommt, ist Ex. 19, 6 wo es von Israel heißt, daß es Gotte ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein solle. Treffend hat schon Calvin hiezu bemerkt, daß Israel gens sancta genant werde non respectu pietatis vel sanctimoniae sed quam Deus singulari privilegio ab aliis separavit. Neuerdings ist man nun aber der diesen Worten zu Grunde liegenden Fassung des Begriffs von ק wieder entgegengetreten mit der Behauptung, קדושה bedeuete vielmehr splendidum, purum, intaminatum esse. Wie darum Gott der Heilige heiße, nicht als der sein selbst Seiende, sondern als der fleckenlos Reine, so werde auch Israel nicht schon durch die Aussonderung aus den übrigen Völkern zu einem heiligen Volk gemacht — denn diese sei nur das Mittel für den göttlichen Endzweck —, sondern dadurch, daß es Gott in die Wirkungssphäre seiner sündentilgenden, reinigenden Gnade aufnehme. Bestimmt man den fraglichen Begriff in dieser Weise, so folgt freilich nicht ohne Weiteres, „daß alle Israeliten Heilige des Herrn sein oder genannt werden“ können, sondern nur denjenigen kommt dies Prädikat zu, „welche sich von der göttlichen Gnade zur Heiligkeit des göttlichen Lebens erziehen lassen.“ Allein diese ganze Ausführung ist hinfällig, nachdem neuere Untersuchungen festgestellt haben, daß für קדושה (arab. kadusa) die Bedeutung „abgesondert, abgetrennt sein“ die einzig erweisliche ist. Ber-

hält es sich aber so, dann wird als Grundbegriff der göttlichen Heiligkeit allerdings die im Wesen Gottes begründete Einzigkeit und Besonderheit gegenüber der Welt statuiert werden müssen, und auch Israel wird „heiliges Volk,“ „Volk von Heiligen,“ aus keinem andern Grunde heißen, als weil es, wie Ex. 19, 5 sagt, Gottes „Eigentumsvolk aus allen Völkern“ ist. Wie man dies in Uebereinstimmung stellen kann, ist Angesichts von Stellen wie Lev. 20, 26 nicht recht zu begreifen.

Wenden wir das gewonnene Resultat auf unsere Stelle an, so werden wir unter פֿֿֿ nicht die Frommen des israelitischen Volkes im Unterschiede von den Unfrommen verstehen, sondern die Gesamtheit der Israeliten, welche, als das erwählte Volk Gottes, die „Heiligen Gottes“ sind, ein „Volk von Heiligen,“ mit Dan. 8, 24 zu reden, darstellen.

Diejenigen Ausleger, welche mit Beibehaltung des Suffixes der 3. Pers. unter פֿ die Engel verstehen, finden diese Auffassung durch die vorhergegangene Erwähnung der heil. Myriaden nahe gelegt. Aber vor Allem fragt sich's doch, ob sich die Engel auch hier in den Zusammenhang schicken, wie in v. 2. Und diese Frage müssen wir verneinen. Denn kann es wol einen müßigeren Gedanken geben als den, daß die Engel Gottes „in Gottes Hand“ stehen? Sollte aber der Sinn vielmehr der sein, daß die Engel in dem „Geleite“ Gottes sind, so wäre dies eine unnütze Wiederholung aus v. 2. Wollte man endlich mit Schröder das Suffix in פֿֿ auf Israel beziehen und aus den Worten herauslesen, daß die himmlischen Heerschaaren in Israels Macht d. h. zu seinem Dienste sind, so ist hiegegen zu bemerken, daß eine Anrede an Israel zu statuiren, in diesen einleitenden Sätzen, in welchen von dem Volke Gottes sonst nur in der 3. Person die Rede, unthunlich ist.

Wir bleiben also bei unserer Beziehung des פֿֿֿ auf die Gesamtheit der Angehörigen des Zwölfstämmevolks. Was heißt aber פֿֿֿ? Die Redensart פֿֿֿ kann 1) entweder den Begriff des bei der Hand Nehmens, Führens, Leitens enthalten, wie z. B. 1 Sam. 14, 34; 16, 2; 1 Kön. 10, 29; Jer. 38, 10; Num. 4.

28. 33; 31, 49 oder 2) den der Vermittlung ausdrücken, wie Num. 15, 23; 1 Kön. 12, 15; Jer. 37, 2 u. ö. Sie kann ferner 3) bedeuten „in der Gewalt Jemandes“ Gen. 16, 6; bes. nach den Verbis, die ein Ueberliefern, ein Preisgeben bezeichnen, so z. B. Gen. 9, 2; 14, 20; Ex. 4, 21 u. ö. Sie kann endlich 4) gebraucht werden im Sinne von „Einem zur Hand“ d. i. anto aliquem, in conspectu alicujus, wie z. B. 1 Sam. 21, 14; Hiob 15, 23. Welche von diesen Bedeutungen ist an unserer Stelle am Plage? Von der zweiten kann selbstverständlich keine Rede sein und wol auch von der vierten nicht. Also entweder die erste oder die dritte. Suchen wir, bevor wir entscheiden, den Sinn der folgenden Worte zu enträthseln! Hier erhebt sich vor Allem die Frage nach der Bedeutung des viel behandelten und mißhandelten וַיִּבֶן . Von den alten Uebersetzungen haben die LXX: καὶ ὄντοι ὑπὸ σέ σίσω; Vulg.: et qui appropinquant pedibus tuis; die arabische Version Saadia's: „und sie folgen deinen Fußstapfen“; ähnlich der Syrer: „und sie folgen deinem Fuß.“ Die Ausleger finden zumeist das Gelagertsein oder Niederfallen zu den Füßen Gottes ausgedrückt; einige den Gedanken, daß Israel Gotte auf dem Fuße folgte. Da wird denn das וַיִּבֶן auf das Verschiedenste erklärt. Raschi vergleicht וַיִּבֶן und erklärt: collocarunt se ipsos in medio, in imo montis, ad pedes tuos; Aben Ezra findet in dem Worte den Sinn von trahuntur, dessen Subjekt die Leviten sein sollen als die bei der Bundeslade, dem Schemel der Füße Gottes, Befindlichen. Von den älteren christlichen Auslegern lesen die einen וַיִּבֶן als Hophi von וַיִּבֶן und übersetzen: percussi sunt ad pedes tuos, was sie dann in der verschiedensten Weise deuten. Andere interpretiren: conjuncti sunt ad pedem tuum; associati sunt pedibus tuis; conjuncti sequentur vestigia tua. Alle diese Erklärungen entbehren, wenn man absieht von der Correctur וַיִּבֶן , der soliden sprachlichen Begründung, ebenso wie die sich auf das syrische stützende Lesart וַיִּבֶן — manserunt, und andere Hypothesen. Einige Neuere statuiren

einen Stamm **תָּקַח** im Pual und berufen sich auf das arabische *taka*, dessen 8. Form *tittaka* *roebuit* bedente. Allein 1) ist diese Ableitung eine höchst unsichere, da der Stamm *taka* ein secundärer von den arabischen Lexikographen gar nicht anerkannter ist; 2) hat sie die Passivform gegen sich; 3) das **רָחַץ**, das nach Graf's richtiger Bemerkung nirgends von dem Lagern oder Fallen zu Jemandes Füßen gebraucht wird. Wenn nun aber derselbe Gelehrte im Hinblick auf Stellen wie 1 Sam. 25, 42; Hab. 3, 5, wo die Nidensart **רָחַץ** von dem Folgen auf dem Fuße Jemandes vorkommt, unter Knobel's Zustimmung **רָחַץ** zu lesen vorschlägt in der Bedeutung *perigrinati sunt* (nach dem arabischen *takka*), so ist diese Vermuthung ebenso haltlos, weil 1) die Herübernahme eines im Hebräischen sonst nicht nachweisbaren Wortes aus dem Arabischen zur Bezeichnung für einen so viel gebrauchten Begriff wie den des Gehens unerhört wäre; 2) das arabische *takka*, im Hebräischen nicht *takka*, sondern *shakka* oder *shagga* lauten würde.

Sind nun alle diese Hypothesen abzuweisen, wie wird die Form zu erklären sein? Am nächsten läge es, im Hinblick auf das Substantiv **דָּכָא** „die Bedrückung“ an eine Wurzel **דָּכָא** mit der Bedeutung *drücken*, dann intrs. *gedrückt*, *gedrückt* sein zu denken; aber eine solche ist im Hebräischen nicht nachweisbar. Wir werden also wiederum zu einer Emendation des Textes schreiten müssen, und da empfiehlt sich, da bei der offenbar leichtesten Aenderung in *hukka* kein irgend annehmbarer Sinn sich ergibt, am meisten die Annahme **דָּחַק**, welcher **דָּחַק** für verstümmelt hält aus **דָּחַק** und so in der Feststellung des Sinnes mit Saadia und dem Syrer zusammentrifft. Parallelstellen wären dann 1 Sam. 25, 42; Hab. 3, 5. Lieft man aber **דָּחַק**, so ist auch die Frage über die Bedeutung des **דָּרַךְ** entschieden. Der Gedanke, in dessen Fassung wir nun mit Graf zusammentreffen, ist dann der, daß die Itracliten, von Jehova geleitet und geführt, ihm folgten.

Was die Schlussworte des Verses betrifft, so herrscht über deren

Erklärung unter den Interpreten wiederum wenig Einigkeit, sowol was ihre nächste Bedeutung, als was ihre Beziehung zum Vorhergehenden oder Nachfolgenden, womit sie einige Ausleger verbunden wissen wollen, betrifft. Die alten Uebersetzungen drücken den Pluralis des Verbums aus, nicht als ob sie den Pluralis gelesen hätten, sondern weil sie das Subjekt des vorhergehenden Capes auch Subjekt von **קָמוּ** sein lassen. Nur die LXX haben den Singularis, verbinden aber die ganze Aussage mit dem Folgenden, jedoch ohne für das erste Verbum das Subjekt klar heraustreten zu lassen: καὶ ἐδέξατο ἀπὸ λόγων αὐτοῦ νόμον ἐν ἐνεσταίλατο ἑμῶν Μωσῆς. Die Ausleger der älteren und neueren Zeit sind differenter Meinung sowol über die Bedeutung des Verbums **קָמוּ** als über die Fassung des Singular. Um mit dem letzteren Punkt zu beginnen, so läßt man als Subjekt entweder Israel oder die Engel gelten, und faßt dann den Singularis entweder in distributivem Sinn oder so, daß man das Volk als Singularsubjekt supplirt. Andere Ausleger lesen den Pluralis des Verbums; wieder Andere, und zwar diejenigen, welche v. 3d zum Folgenden ziehen, erklären Mose für das Subjekt von **קָמוּ**; Andere, bei der majorethischen Versabtheilung beharrend, Jehova. Die Bedeutung des Verbums **קָמוּ** betreffend, so nehmen es die Meisten in Uebereinstimmung mit den alten Versionen im Sinne von accipere, übersetzen aber das hebräische Perfekt bald futurisch, bald präsentisch, bald aoristisch. Nach Anderen soll 'קָמוּ' „sich erheben“ bedeuten, wie Hab. 1, 3; Nah. 1, 5; Hos. 13, 1 u. Ps. 89, 10. Der Sinn soll dann entweder sein, daß jeder von ihnen d. h. von den Engeln sich erhebt wegen Gottes Aussprüchen d. h. auf Gottes Worte, oder: daß Gott sich erhebt, wenn Israel zu ihm betet. Allein abgesehen davon, daß, wie bemerkt, die Erwähnung der Engel in diesem Verse ebenso unzulässig ist, wie die Anrede an Israel, wäre die Ausdrucksweise in beiden Fällen doch eine gar zu schwerfällige und mißverständliche. Wenn, wie wir eben dargethan, sowol in 3b als in 3c die Israeliten Subjekt sind, so wird man sie auch für das Subjekt von **קָמוּ** anzusehen haben, welches Verbum dann in seiner gewöhnlichen und

auch hier nächstliegenden Bedeutung „nehmen,“ „aufnehmen“ zu belassen ist. Hiefür entscheiden sich denn auch die meisten Ausleger. Das von Böttcher erhobene Bedenken, daß nach 'ק und הלכו das Subjekt für das Verbum 'נ unzmöglich noch im 3. Besese gesucht werden könne, erledigt sich durch die distributive Fassung des נשׂ, gegen welche sich nichts Begründetes einwenden läßt. Es dürfte unserer Auffassung der Umstand zur Empfehlung gereichen, daß sich nun der Gebrauch des Imperfektes erklärt. Dasselbe ist dem Perfekt הלכו untergeordnet und drückt den Zweck aus, zu welchem das הלך geschehen. Sie zogen — heißt es — dir nach, um aufzunehmen 'מד. Was letztere Form betrifft, so erklären Raschi und unter den Neueren Gesenius dieselbe als Participium Hithpael, dem sie passivische Bedeutung geben, und übersetzen: praecepta, eloquia tua. Da indeß diese Bedeutung des Hithpael aus dem alttestamentlichen Sprachgebrauch nicht erweislich ist, so wird man besser thun, die Form aufzulösen in מדד, eine Bildung דבדד anzunehmen, das מד aber ebenso in partitivem Sinn zu fassen, wie z. B. Jes. 2, 3 u. ö. Dann sind ד die Unterredungen zwischen Jehova und Mose auf dem Sinai, während Israel am Fuße des Berges lagerte, und der Sinn ist der, daß Israel dorthin an Gottes Hand zog, „um aufzunehmen Worte von dir“ d. h. von Jehova. Man sieht, es ist kein Grund vorhanden, von der masorethischen Verabtheilung abzugehen. v. 3 gibt nach derselben einen ebenso in sich geschlossenen Gedanken wie v. 2. Erinuert v. 2 an die Offenbarung Gottes am Sinai in seiner strahlenden Glorie und furchtbaren Majestät, so v. 3 an seine Liebe zu Israel, kraft deren er das aus Egypten erlöste Volk an den Sinai führte, um es durch die Gesetzgebung zu seinem Volke zu machen.

Doch wir haben noch die Auslegungen derer in's Auge zu fassen, welche v. 3d zu v. 4 ziehen, indem sie aus v. 4 מצוה als Subjekt zu נשׂ herübernehmen. In diesem Falle übersetzt man entweder:

Entnehmen sollt' er von deiner Besprechung;
 Staatsgesetz hat Mose uns festgesetzt.
 Landbesitz die vereinte Macht Jakobs.

oder:

Aus deinen Reben nahm,
Gebot ein Gesetz uns Mose
Als Besitz für die Versammlung Jakobs.

oder:

Deine Worte verkündete,
Das Gesetz gab uns Mose.
Eigenthum erhielt die Gemeinde Jakobs.

Die erste von Böttcher vorgetragene Interpretation nimmt **אש** nicht als bloßes, poetisches Präteritum wie die zweite, sondern im Sinne von „er sollte, durfte nehmen,“ also als Hiens, die Bevorzugung mit ausdrückend. Allein 1) findet sich dieser Gebrauch des Imperfektes zur Bezeichnung eines Werdens in der Vergangenheit nur in unselbständigen Beziehungsätzen, nicht aber in einer selbstständigen Aussage, wie die vorliegende nach der Böttcher'schen Auffassung wäre; 2) würde man, wäre so zu verbinden und zu übersetzen, eine andere Wortstellung erwarten. Bei der zweiten von Knobel vorge schlagenen Fassung läßt sich zwar — was wir gegen Böttcher bemerken — der Gebrauch von **אש** im Sinne eines historischen, durch das folgende Perfekt normirten Präteritums rechtfertigen; aber die Wortstellung dürfte auch gegen sie entscheiden. Die dritte, nach welcher das 2. Glied von v. 4 zu dem Folgenden zu ziehen ist, scheidet an der unglücklichen Korrektur von **מורשה** in **מורשה**, die sie vornehmen muß, um einen erträglichen Sinn zu gewinnen.

Da sonach alle Ausleger, welche das letzte Glied von v. 3 zum Folgenden ziehen, sich größere oder geringere Gewaltthaten zu Schulden kommen lassen, so bleiben wir bei der hergebrachten Versabtheilung, nach welcher v. 4 einen Satz für sich bildet, und übersetzen mit der Mehrzahl der älteren und neueren Ausleger:

Ein Gesetz verordnete uns Mose,
Einen Besitz der Gemeinde Jakobs.

Die Gründe, welche man gegen diese Auffassung geltend gemacht hat, daß 1) die bei derselben nothwendig werdende Ergänzung

des ה vor תן aus dem ersten Gliede sich nicht mit Beispielen belegen lasse, und daß 2) das Wort תן sonst nur von dem Landbesitz im Gebrauche sei, können uns nicht veranlassen, von derselben abzugehen. Denn jene Ergänzung des ה im zweiten Glied aus dem ersten hat an der Stelle Jes. 44, 28 ein Analogon; und was den anderen an sich richtigen Satz in Betreff des Gebrauches von תן betrifft, so ist gar nicht abzusehen, warum nach Stellen wie Ps. 119, 111 das Gesetz nicht als Erbbesitz der Gemeinde Jakobs bezeichnet werden konnte. Man hält uns zwar weiter entgegen, daß man nicht sagen könne, Jemanden ein Besitzthum vorschreiben oder befehlen. Indes dieser Einwand erledigt sich bei der Annahme, daß תן hier in seinem ursprünglichen allgemeineren Sinn gebraucht (vgl. Ps. 7, 7 u. ö.) und daher auch ganz gut zu תן bezogen werden kann. Auch übersehe man nicht, daß der parallelismus membrorum die Beziehung von תן auf das Gesetz verlangt. Wenn man endlich gesagt hat, daß zwischen die Erwähnung der Gesetzgebung und der Königswahl (v. 5) die Eroberung des Landes Canaan nothwendig gehöre, und daß dieser Umstand fast mit Nothwendigkeit dazu führe, in den Worten v. 4b die Aussage von dem Landesbesitz zu finden, so haben wir hiegegen einfach zu bemerken, daß in v. 5, von einer Königswahl keine Rede ist.

Aber was soll nun dieser Vers in dem Zusammenhang? Die Art und Weise, wie hier von Mose in der 3. Person die Rede ist, hat Verdacht gegen die Echtheit des ganzen Liedes oder doch wenigstens der einleitenden Verse erweckt. Andere haben nur diesen Einen Vers für ein späteres Einschicksel angesehen, oder denselben zwar für echt erklärt, aber eine leise Aenderung von Seiten des Redaktors angenommen. Von der andern Seite hat man den Vers in der Gestalt, wie er in dem masorethischen Texte steht, als mosaisch zu retten versucht. Man sagt etwa: „Mose versetzt sich in die Person des redenden Volkes und redet von sich nicht nur in der 3. Person, sondern zugleich so, daß er seine Person mit dem Volke identifiziert, weil er wollte, daß das Volk aus voller Ueberzeugung seine

Worte ihm nachsprechen möchte, und weil das Gesetz, das er im Namen des Herrn gegeben, auch ihm selbst mitgegeben war, für ihn selbst dieselbe verpflichtende Kraft, wie für jedes Glied der Gemeinde hatte." Allein von einer Versetzung in die Person des redenden Volkes kann hier gar keine Rede sein, da Mose, angenommen daß er der Verfasser, wie der einleitenden Worte, so des ganzen Segens ist, als der segnende Gesetzgeber seinem Volke gegenübersteht. Könnte man darum auch mit dem נצח noch allenfalls zurechtkommen, so doch nimmermehr mit dem נצח . Eine Berufung aber auf Hab. Kap. 3, wo sich der Prophet auch mit dem Volke zusammenschließt, oder auf Ps. 20 und 21, wo David sich in das Gemeingefühl des Volkes versetzt und in strenger Objektivität von dem König Israels rede, verfängt nichts, da die beiderseitigen Fälle sich ebenso wenig analog sind, wie die beiderseitige Ausdrucksweise. So, wie v. 4 lautet, macht er den Eindruck einer von einem Späteren eingeschalteten, die Schlußworte von v. 3, deren Sinn nicht sofort klar liegt, erklärenden Glosse. In diesem Eindruck wird man bestärkt, wenn man auf v. 5 sieht und gewahrt, wie gut sich das ויהי an v. 3 anschließt. Ist aber v. 4 ein späteres Einschleusen und steht er weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Nachfolgenden in einem nothwendigen Zusammenhang, so folgt noch nicht aus seiner Unechtheit die Unechtheit des ganzen Exordiums oder gar des ganzen Segens. Ob freilich dieser Schluß nicht durch andere Gründe nahe gelegt wird, darüber können wir jetzt noch nicht entscheiden. Wir gehen, v. 4 aus dem Zusammenhang ausscheidend, sofort zur Erklärung von v. 5 über.

Selbstverständlich kann für uns jetzt keine Rede mehr davon sein, daß man unter dem König Mose zu verstehen habe. Es kann sich nur um das Königthum Jehova's handeln, und zwar, wie aus dem Gebrauch des historischen Modus hervorgeht, um den Eintritt dieses Königthums. „Und er ward — heißt es — in Jesurun König, als sich sammelten die Häupter des Volkes, zu Hauf die Stämme Israels." Der Anfang dieses Königthums

Jehova's ist der Tag, an dem er durch Verkündigung des Gesetzes und Schließung des Bundes die Stämme Israels zu einem heiligen Gemeinwesen, dem priesterlichen Königreich, verband. Man hat also bei u. St. an die Ex. 19, 5 ff.; 24, 3 ff. erzählten Vorgänge am Sinai zu denken (vgl. auch bes. Ex. 15, 18). Graf gibt zu, daß Jehova sehr oft König und König Israels genannt werde, bestreitet aber die Möglichkeit, an u. St. an Jehova zu denken und zu übersetzen: Er wurde König, da er es doch vorher auch schon und immer gewesen. Auch gebe bei dieser Erklärung der folgende Zusatz keinen rechten Sinn, möge man nun übersetzen: wenn oder so oft oder so lange sich die Stämme Israels versammeln, oder aber: als die Stämme sich versammelten, nämlich am Sinai. Gegen erstere Uebersetzung streite der Umstand, daß ja Jehova nicht nur bei der Versammlung des Volkes sein König sei, gegen letztere die Thatsache, daß ja die Stämme schon vorher versammelt, überhaupt vor der Eroberung Canaans nicht getrennt gewesen seien. Das letztere gegen unsere Fassung der Worte 'מִן הַיּוֹם הַהוּא' gerichtete Argument wird einer Widerlegung nicht bedürfen. Es genügt, dagegen auf die Stellen zu verweisen, wo der Tag der Gesetzgebung am Sinai יוֹם הַקָּהָל (Dt. 9, 10; 10, 4; 18, 6) in ganz besonderem Sinne genannt wird. Was aber das erstere betrifft, daß ja Jehova vorher auch schon und immer König gewesen, so handelt sich's ja hier nicht um das allgemeine Machtverhältniß Gottes zur Welt — in diesem Sinne war er ja freilich vorher auch schon König und wird es immer sein —, „sondern um seine besondere Herrschaft über das Bundesvolk, das darum in diesem spezifischen Sinn Gott als seinen König anruft,“ um die auf dem Gesetzesbunde ruhende θεοκρατία, die nach alttestamentlicher Anschauung durch die Vorgänge am Sinai gegründet ward. Wir bleiben sonach bei unserer Auffassung und der Beziehung der Stelle auf das Ex. 19 und 24 Erzählte, die durch Zusammenhang und Ausdrucksweise nahe genug gelegt wird. Graf übersetzt: „Und es ward ein König in Jesurun,“ und erkennt in diesem König Saul, dessen Wahl ein so wichtiger Wendepunkt in der Ge-

schichte Israels gewesen, daß man sich nicht wundern dürfe, dies hier neben der Geseßgebung besonders hervorgehoben zu sehen. Allein abgesehen von dem Graf'schen Irrthum, als handle es sich in diesen einleitenden Versen um eine Darlegung der Vorgänge von der Geseßgebung auf Sinai bis zur Besitznahme des heil. Landes, hätte der Dichter, wenn er den Graf'schen Gedanken hätte ausdrücken wollen, um Mißverständnis zu verhüten, statt וַיְהִי vielmehr וַיִּשְׁרַח schreiben müssen. Wenn er dagegen, nachdem unmittelbar vorher von Jehova die Rede gewesen, fortfährt וַיְהִי וַיְהִי , so ist es unmöglich, die Worte anders zu übersetzen als: Und er (nämlich Jehova) ward König in Jesurun. Freilich macht man nun für diese Fassung geltend, daß bei ihr Staatsgeseß, Landbesiß, Staatsoberhaupt in natürlicher Folge erscheinen. Aber jene „natürliche Folge“ wird der Stelle ohne hinreichenden Grund aufgezwungen, um von vorne herein als zeitgeschichtlichen Hintergrund des Segens die Epoche des israelitischen Königthums zu gewinnen.

Man hat, was von den neueren Auslegern zu wenig betont worden ist, zu beachten, daß es nicht heißt, Jehova sei König geworden in Israel, sondern in Jesurun. Was die Bedeutung dieses nur hier, Deut. 32, 5 und Jes. 44, 2 vorkommenden Wortes anlangt, so muß ich auf früher Gesagtes verweisen ¹⁾. Ich halte auch jetzt noch trotz den Gegenbemerkungen Kamphansens daran fest, daß die Endung אן das Wort nicht zum Demiutivum macht, da, wie Delitzsch ²⁾ richtig sagt, außer etwa וַיִּשְׁרַח demiutives אן sich im Hebräischen nicht nachweisen läßt. Man wird also weder übersetzen dürfen „Frommen“ noch „Israelen“ noch „das gerade, redliche Völkchen“ u. dgl., sondern „Rechtvolk.“ Es ist eine zu einem Nomen proprium gewordene Bezeichnung Israels, welche seinen hohen Vorzug vor den Heiden nach der Seite charakterisirt, daß es der ein-

1) Vgl. meine Schrift: *Mosis canticum cygneum* (1861) p. 18s.

2) Vgl. zu Jes. 44, 2.

zige Träger des göttlichen Willens auf Erden ist. Gewonnen hat Israel diese Ehrenstellung und diesen Ehrennamen dadurch, daß es Gott am Sinai zu seinem Volk gemacht und ihm sein Siegel aufgeprägt hat. Mit gutem Grunde ist also gerade hier, wo es sich um den Beginn der *θεοκρατία* handelt, Israel mit diesem Namen benannt.

Aus unserer bisherigen Darlegung wird die Verlehrtheit der Meinung erhellen, daß diese einleitenden Verse einen kurzen Ueberblick über die bedeutsamsten Ereignisse von der Zeit an geben, wo Israel als selbständiges Volk aufgetreten, bis in die Zeit nach der Entstehung des israelitischen Königthums. Wir sahen in allen vier Versen nur das Eine Ereigniß der Gesetzgebung auf Sinai in seiner Bedeutung für Israel dargelegt, sofern v. 2 die Offenbarung Gottes am Sinai in seiner strahlenden Glorie und furchtbaren Majestät schilderte, v. 3 seine Liebe zu dem Zwölfstämmevolk betonte, vermüde deren er es an den Ort brachte, wo es sein Gesetz empfangen sollte, v. 5 aber die Folge dieser Gottesthaten aufzeigte: das Königthum Jehova's und die Aufrichtung der Theokratie in Israel. Die Uebersetzung des ganzen Ordinnms lautet:

2. Jehova kam vom Sinai
Und ging auf von Seir ihnen;
Er erglänzte vom Gebirge Pharan
Und trat aus heiligen Myriaden,
Zu seiner Rechten flammendes Feuer ihm.

3. Ja er liebte die Stämme:
All' deine Heiligen waren in deiner Hand,
Und sie folgten dir auf dem Fuße,
Um aufzunehmen Worte von dir.

[4. Ein Gesetz verordnete uns Mose,
Einen Besiz der Gemeinde Jakobs.]

5. Und er ward in Rechtvolk König,
Da sich versammelten die Häupter des Volks.
Zusammt die Stämme Israels.

Daß diese einleitenden Worte einen ursprünglichen Bestandteil des Segens bildeten, dieß wird sowol von Solchen bestritten, welche

den mosaischen Ursprung desselben im Wesentlichen festhalten, als von denen, welche ihn in Abrede stellen. Man findet etwa in den Versen 2—5 zwei ungehörige durchaus störende Strofen, welche ein späterer Uebersetzer hinzugesetzt, während doch auf die prosaische Einleitung v. 1 unmittelbar v. 6 folgen müsse. Wir entscheiden die Frage, ob der Eingang ein ursprünglicher Bestandtheil des Segens gewesen oder nicht, jezt noch nicht; bemerken wollen wir aber, daß, wenn man nur v. 4 ausscheidet, in dem ganzen Exordium sich Nichts findet, was in dem Munde Mose's befreundlich wäre. Anders stände die Sache, wenn diese einleitenden Verse einen deutlichen Hinweis auf die bereits erfolgte Besitznahme des heil. Landes und auf die Zeit des Königthums enthielten. Aber dergleichen vermochten wir nicht zu entdecken. Vielmehr hielt sich der Eingang völlig innerhalb des Bereiches der Thatfachen, durch welche nach Ex. 19 und 24 Israel zum Volke Gottes geworden. Daß aber die Erwähnung dieser Thatfachen im Munde Mose's auffalle oder daß sie als Einleitung zu dem Segen über die zwölf Stämme nicht passe, wird Niemand behaupten wollen. Ist doch Mose der Mittler des am Sinai zwischen Gott und Israel geschlossenen Bundes gewesen, und ist doch gerade durch diesen Bund die innere Einheit und Zusammengehörigkeit der Stämme begründet!

Eine zweite Bemerkung, die gleich hier am Plage sein dürfte, betrifft das hohe Alter des Exordiums. Dasselbe ergibt sich aus dem Abhängigkeitsverhältniß, in welchem Jud. 5, 4, 5 zu Deut. 33, 2 steht. Man hat zwar das Verhältniß umzukehren versucht oder doch die Ähnlichkeit zwischen beiden Stellen für eine rein zufällige erklärt. Allein gegen dergleichen Meinungen spricht, wie von dem jüngsten Erklärer des Richterbuchs, Bachmann ¹⁾, richtig hervorgehoben wird, 1) der Umstand, daß nicht die infinitivische Ausdrucksweise der Richterstelle („bei deinem Ausziehen,“ „bei deinem Einhereschreiten“), sondern die

1) Bgl. Das Buch der Richter I, 2 S. 312.

historischen Tempora unserer Stelle die entsprechende Form für die erstmalige Erwähnung des betreffenden Faktums sind; 2) daß an u. St. der Sinai als der eigentliche Mittelpunkt der Gottesoffenbarung an der Spitze steht, in der Richterstelle und der Lehnstelle Ps. 68, 8 f. dagegen erst nachträglich erwähnt wird, in der gleichfalls abhängigen Stelle Hab. 3, 3 aber gänzlich fehlt; 3) daß auch sonst in dem Deboraliede Beziehungen auf das Deuteronomium sich finden. Blickt nun Jud. 5, 4. 5 auf Deut. 33, 2 zurück, so folgt hieraus, daß der Segen Mose's in der Gestalt, in der er uns vorliegt, schon vorhanden gewesen sein muß zu der Zeit jener Kämpfe, welche Debora in ihrem Liede besingt, d. h. 12—1300 Jahre v. Chr. Die Echtheit des Deboraliedes ¹⁾ selbst wird neuerdings allgemein anerkannt.

Doch man behauptet, daß uns die Segensprüche über die einzelnen Stämme mit Nothwendigkeit „in die weiter entwickelte, fortgeschrittene Zeit des Königthums“ herabzuführen. Gehen wir, um diese Behauptung zu prüfen, auf das über die einzelnen Stämme Gesagte näher ein!

II. Die Segensprüche.

v. 6—25.

1) Ruben.

Ruben, der Erstgeborene, eröffnet die Reihe. Die erste Hälfte des ihm geltenden Segenspruches bietet keinerlei Schwierigkeit. Es wird dem Stamme Fortbestand angewünscht. Der hebräische Ausdruck ist wie Gen. 42, 2; 43, 8 gestaltet. Aber der Sinn der Schlussworte (רַבִּי רִבְיָהּ) liegt nicht sofort klar zu Tage. Die LXX übersetzen, indem sie רבב in der Bedeutung einer großen Zahl fassen: καὶ ἔσται πολλοὶ ἐν ἀριθμῷ. Zu demselben Gedanken kommt Saadia, indem er die Negation des ersten Gliedes fortwirken läßt:

1) Vgl. Bachmann a. a. O. S. 510 ff.

neque fiat tribus ejus domina numeri. Den gegentheiligen Sinn gewinnt der Syrer, der die Negation auf das erste Glied beschränkt und ׀ nach Analogie anderer Verbindungen von einer geringen Zahl versteht. Ebenso Vulgata: et sit parvus in numero, und Luther: „Und sein Volk sei gering.“ Von den Auslegern dehnen die meisten die Negation des ersten Gliedes, wie Saadia, auf das zweite aus und erklären: „Und nicht mögen seiner Männer wenige sein.“ Andere gewinnen denselben Sinn durch Aenderung der Lesart von מְרִי in מְרִי — unter den vorgeschlagenen Emendationen, wenn anders überhaupt vom masorethischen Text abzugehen ist, jedenfalls die annehmbarste. Die Erklärung des ׀ im zweiten Gliede durch „obwol“ und die demgemäße Interpretation: „wenn auch gleich seine Leute der Zahl nach gering sind,“ entbehrt jedes sprachlichen Haltes. Von allen diesen Auslegern wird die offenbar am nächsten liegende Uebersetzung: Und seine Männer seien geringer Zahl, aus dem Grunde verworfen, weil sie einen vollkommenen Widerspruch mit dem ersten Gliede ausdrücke.

Da die Erklärung: „Und es seien seine Leute etwas Bedeutendes, das man nicht auf den ersten Blick überfieht, sondern zählen muß,“ nach K Nobel's richtiger Bemerkung zu פּוֹרָם nicht paßt, worit in dergleichen Verbindungen, wie der vorliegenden, nur etwas Zählbares, also Geringes nach hebräischem Sprachgebrauch bezeichnet sein kann; da ferner vom masorethischen Texte abzugehen ein Grund nicht vorliegt, so haben wir nur die Wahl zwischen der Uebersetzung: Und nicht mögen seiner Männer wenige sein oder: So daß seine Leute wären wenig, und der andern: Und seine Männer seien geringer Zahl. Für erstere Fassung, welche die Negation aus dem ersten Gliede herübernimmt, beruft man sich auf eine Menge von Stellen ¹⁾, von welchen aber Gen. 43, 9; Jes. 23, 4; 28, 27; 38, 18; Ps. 9, 19; 38, 2; 75, 6; Hi. 28, 17,

1) Vgl. Graf, der Segen Mose's S. 20.

wie man sich leicht überzeugen kann, gar nicht in Betracht kommen können. Näher läge es, Num. 16, 14; Ps. 44, 19; Hi. 3, 10 zu vergleichen; aber der unsrigen völlig congruent sind auch diese Stellen nicht, da in denselben das γ consec. impf. steht, während an der unsrigen der Voluntativ. Unseres Bedünkens kann es sich nur um die von den Auslegern übersehene Stelle Jer. 5, 28 handeln, wo es heißt: „Sie führen keine Rechtsache, die Rechtsache der Waise וְיָתוֹמִים = so daß sie Bedeißen haben könnten. Muß nun im Hinblick auf diese Stelle die sprachliche Möglichkeit jener Fassung, nach welcher die Negation des ersten Gliedes fortwirkt, zugestanden werden, so dürfte sich die Sachlage ändern bei Vergleichung der Stellen Ps. 109, 12; Hi. 16, 18. An der ersteren heißt es:

Nicht sei Einer, der ihm Liebe friste,
Und nicht sei ein Mildthätiger gegen seine Waisen.

An der letzteren:

Erde, bedede nicht mein Blut,
Und nicht sei eine Ruhestatt für mein Geschrei.

Da an diesen der unsrigen formell ähnlichsten Stellen die Negation im zweiten Gliede wiederholt ist, so legt sich der Gedanke nahe, ob nicht auch an u. St. diese Wiederholung zu erwarten wäre, hätte der Dichter auch die Aussage des zweiten Gliedes negirt wissen wollen. In dieser Erwartung wird man bestärkt durch die Wahrnehmung, daß sich die Negation zu deutlich als Erklärung von וְיָתוֹמִים gibt, als daß eine Mitbeziehung auf וְיָתוֹמִים annehmbar wäre. Wir haben sonach Grund, die in Frage stehende Erklärung erst dann vorzuziehen, wenn sich bei positiver Fassung des zweiten Gliedes ein schlechthin unbrauchbarer und zusammenhangswidriger Gedanke ergibt. Allein dies ist nicht der Fall, da der Inhalt des Verses, wenn er dem Stamme zwar Fortbestand, aber Kleinheit an Zahl, also überhaupt Unbedeutendheit in Aussicht stellt ¹⁾, sich trefflich an den Segen Jakobs anschließt, nach welchem Ruben, dem Erst-

1) Vgl. Delitzsch (Die Genesis) S. 582 f.

geborenen, das Erstgeburtsrecht und die Prärogative unter den Stämmen abgesprochen wird. Wählt man dagegen die andere Fassung, nach welcher „Fortbestand und Gedeihen“ angewünscht wird, so erhält man nicht nur einen Segensspruch, der so wenig Eigenthümliches enthält, daß er jedem von den Stämmen gelten kann, sondern geräth auch in's Gedränge, wenn man — und wir haben hier zunächst diejenigen Ausleger im Auge, welche die Authentie des Segens festhalten — auf die Geschichte des Stammes blickt. So soll sich nach Diesel der Ausspruch über Ruben auf die Verluste beziehen, welche dieser Stamm theils durch den Untergang der Familien des Dathan und Abiram, theils durch die Kämpfe in der Wüste erlitten hatte. Allein wenn Ruben bei der 2. Zählung in den Ebenen Moabs Num. 26, 7 gegen die erste Zählung Num. 1, 26 3000 Mann verloren hat, so kann dieser Ausfall gar nicht in Betracht kommen wegen der noch größeren Verluste anderer Stämme, von denen Gad eine Einbuße von 5000 (Num. 26, 18 vgl. 1, 25), Ephraim und Naphtali gar von 8000 Mann erlitten (Num. 26, 37. 50 vgl. 1, 33. 43). Wiederum, wenn Baumgarten den Segen Moses „die Richtung nehmen“ läßt, daß er „das Böse von dem durch den Patriarchen zurückgesetzten Erstgeborenen“ abwendet, so ist dies im Hinblick auf das Verhalten der Rubeniten Dathan und Abiram schon an sich unwahrscheinlich, und deckt sich auch, auf die Erfüllungsgeschichte gesehen, nicht mit der nachmaligen völligen Bedeutungslosigkeit des Stammes. Was uns aus der nachmosaischen Zeit Bemerkenswerthes von demselben berichtet wird, beschränkt sich, wenn wir absehen von dem gemeinschaftlichen Siege der Rubeniten und Gaditen über Sihon, den Amoriter-König, auf die Nachricht von dem glücklichen Kriegszug, den unter der Regierung Sauls Ruben, Gad und Halbmanasse gegen die Hagarener führten (1 Chr. 5, 8—10). Zur Zeit der Propheten Jesaja, Jeremia, Ezechiel finden wir das Land Rubens von Moabitern wieder besetzt (Jes. 15. 16; Jer. 48; Ez. 25), und den Stamm, wenn auch nicht völlig ausgestorben (1 Chr. 5, 6), doch bereits so sehr in den Hintergrund getreten, daß

Jesaia in seiner Klage über den Untergang Moab's Kap. 15 f. rubenitische Bewohner des moabitischen Gebietes nicht einmal erwähnt.

Die andere Reihe von Auslegern, welche die Authentie des Segens bestreiten, finden sämmtlich in v. 6b den Sinn: Nicht seien seiner Männer wenige, und entdecken in diesen Worten ein Anzeichen späterer Abfassungszeit. Man nennt dieselben etwa einen „Stoßseufzer“ eines späteren Dichters für den im Aussterben begriffenen Stamm ¹⁾. Und in der That läge diese Interpretation nahe, wenn die Wichtigkeit der Uebersetzung, von der sie ausgeht, feststände. Da dies nicht der Fall ist, vielmehr die überwiegende Wahrscheinlichkeit auf Seiten derjenigen Version liegt, welche das 2. Glied in positivem Sinn faßt, so können wir nicht zugeben, daß dieser den Stamm Ruben betreffende Segenswunsch auf spätere Zeiten führe. Die Worte sind, so, wie sie lauten, im Munde Moſe's durchaus nicht befremdlich. Sie haben ihre Erfüllung darin gefunden, daß der Stamm in der späteren Zeit des israelitischen Königthums zu völliger Bedeutungslosigkeit herabsank, ohne jedoch völlig aufzuhören, zu existiren. Die Uebersetzung des Segenspruches lautet sonach:

Es lebe Ruben und sterbe nicht,
Und es seien seine Männer geringer Zahl.

Das Ausfallen des Stammes Simeon, dessen Erwähnung man nach dem Segenswunsch über Ruben erwartet, hat von je Uebersetzer und Ausleger beschäftigt. Einige Handschriften der LXX machen Simeon zum Subjekt der zweiten Hälfte von v. 6: καὶ Συμεὼν πολὺς ἔστω ἐν ἀριθμῷ. Knobel hält nach dem Vorgang einiger älterer Ausleger dies für den ursprünglichen Text, allein die Lesart entbehrt jeder kritischen Gewähr. Die Annahme, daß ein Abschreiber versehen stattgefunden und Ruben an die Stelle Simeons getreten, bringt in die noch größere Schwierigkeit, daß dann Ruben, der Erstgeborene fehlt; und mit der Conjectur, daß Simeon im Segen des

1) Vgl. Ewald (Gesch. des Volkes Isr.) II, S. 319.

Juda oder des Ruben oder des Levi miteingegriffen, ist ebenso wenig geholfen als mit der Verweisung auf Num 26, 14, laut welcher Stelle der Stamm eine Einbuße von 37,100 Mann erlitten.

Eine Anzahl von Auslegern hält dafür, daß sich die Weglassung nur aus späteren Verhältnissen begreifen lasse, indem zur Zeit der Abfassung des Segens der Stamm nicht mehr existiert habe. Diese Ansicht hat besonders Graf zu begründen versucht, der darauf hinweist, daß der Stamm Simeon von Anfang an nie ein eigenes Stammgebiet besessen, und annimmt, daß die Simeoniten in dem immer mächtiger werdenden Stamm Juda durch Vermischung mit demselben aufgegangen. Wir müssen, um diese Behauptung zu prüfen, die Nachrichten zusammenstellen, welche die alttestamentliche Schrift über die Geschichte des Stammes Simeon aufbewahrt hat.

Simeon, der bei der Besitznahme Canaan's sich mit Juda verbündete und gemeinschaftlich mit diesem Stamm den Süden Palästina's eroberte, siedelte sich „in dem Erbteil der Söhne Judas“ an. An der Stelle Jos. 19, 1—9 (vgl. 1 Chr. 4, 28—33) finden wir 17 meist im Süden des Stammes Juda gelegene Städte „mit ihren Dörfern“ als Städte des Stammes Simeon aufgezählt. Jos. 15, 21—42 werden diese Städte fast sämtlich auch zu Juda gerechnet, und 1 Chr. 4, 31 finden wir die Bemerkung, daß sie den Simeoniten gehörten, bis David König wurde. Wie man nun auch die bei einer Vergleichung der angeführten Stellen des Buches Josua sich ergebenden historischen Schwierigkeiten löse, ob durch die Annahme einer ursprünglichen eigentlichen Abtretung der Städte von Juda an Simeon oder eines gemeinschaftlichen Besitzes oder, was das Wahrscheinlichste, eines ursprünglichen Vorwiegens simeonitischer Elemente in diesem Distrikt: jedenfalls steht nach der Chronikstelle fest, daß von der Zeit der Regierung David's an der simeonitische Besitz eine Schwächerung erfuhr. Welche Ursachen hierbei mitwirkten, wissen wir nicht. Möglich, daß eine Abnahme des Stammes an Zahl und Bedeutung eine Hauptursache war. Was wir sonst über den Stamm Simeon hören, ist 1) die Nachricht 1 Chr. 12, 25, wonach 7100 streitbare Simeoniten,

mithin eine größere Zahl als von Juda (6800), um David zu huldigen, nach Hebron kamen; 2) die Kunde, welche 1 Chr. 4, 34 ff. von einem Kriegszug bringt, den 13 ſimeonitiſche Fürſten mit ihren Geſchlechtern, „indem das Haus ihrer Väter auseinandergegangen war zur Menge,“ in den Süden und Südoften unternahmen, um neue Weideplätze zu ſuchen. Mit dieſer Expedition ſteht wol ein zweiter kleinerer Zug in Zuſammenhang, nach 1 Chr. 4, 42. 43 von 500 Simeoniten unternommen zum Gebirge Seir hin, woſelbſt ſie die Reſte der Amalekiter ſchlugen. Laut der Stelle 1 Chr. 4, 41 fällt die Zeit, in welcher jener erſte Zug ſtattfand, „in die Tage des Königs Hiſkija.“ Eine Angabe über die Zeit des zweiten Zugs findet ſich nicht; man wird aber nicht irre gehen, wenn man denſelben in die zweite Hälfte der Regierung Hiſkija's ſetzt. Dies iſt Alles, was uns aus der ſpäteren Zeit über den Stamm Simeon berichtet wird. Unter den aus dem Exil Zurückgekehrten werden keine Simeoniten erwähnt (vgl. 1 Chr. 9, 3). Die Meinung, daß ein ſimeonitiſches Königreich Maſſa, das man in den Ueberschriften Prov. 30, 1; 31, 1 angedeutet finden will, jener zweiten Anſiedelung von Simeoniten in Idumäa ſeinen Urſprung verdanke, entbehrt jedes hiſtoriſchen Haltens. Ein ſolches Königreich im Norden Arabiens hat nie exiſtirt.

Wenn nun, wie aus Vorſtandem erhellt, noch im 8. Jahrh. unter Hiſkija 13 ſimeonitiſche Fürſten mit ihren Geſchlechtern aufgezählt werden, ſo iſt nicht zu begreifen, wie Ausleger, wie Graf, der die Abfaſſung des Segens in die Zeit Zerobeams II. von Iſrael, Uſia's von Juda ſetzt, zu der Behauptung kommen, die Weglaſſung des Stammes Simeon laſſe ſich nur aus ſpäteren Verhältniſſen begreifen, indem zur Zeit der Abfaſſung der Stamm nicht mehr exiſtirt habe. Mögen die Simeoniten, von denen die angeführten Stellen des 1. Buches der Chronik reden, auch immerhin nur „die außerhalb der Städte ein Nomadenleben führenden“ Glieder dieſes Stammes geweſen ſein: es waren eben doch Simeoniten, die, um mit Graf's eigenen Worten zu reden, „eine gewiſſe Stammeseigenthümlichkeit bewahrt und ſich von den Judäern geſchieden hatten.“ Hat aber der

Stamm fortexistirt, so fällt jene Erklärung, und bietet die Weglassung Simeons ebenso wenig einen sicheren Halt zur Bekämpfung der Authentie des mosaischen Segens, als der Ausspruch über Ruben.

Dieserjenigen Ausleger, welche die Echtheit des Segens festhalten, lassen Simeon übergangen sein, „weil er nach dem Segen Jakobs zerstreut werden sollte, und in Folge dieser Zerstreung, wonach die Israeliten nur eine Anzahl Städte innerhalb des Gebietes von Juda erhielten, seine Stammeigenthümlichkeit verlor, einer eigenthümlichen Aufgabe entbehrend an dem Geschick und der Aufgabe der übrigen Stämme, namentlich Judas, so weit es anging, Theil nahm.“ Obgleich er daher — sagt man — keineswegs als ungeeignet zu betrachten, vielmehr nicht bloß in dem allgemeinen Segen v. 1 u. v. 29, sondern noch mehr in dem Segen Judas mit eingeschlossen zu denken ist, so konnte ihm doch nicht ein besonderer Segen, etwa wie dem Ruben, ertheilt werden, weil die Simeoniten nicht wie die Leviten den Flecken jenes von Jakob verfluchten Verbrechens auszutilgen gesucht, sondern durch neue Verbrechen (namentlich die freche Hurerei des Simeon Num. 25) vermehrt hatten. Es ist nicht zu leugnen, daß diese Ausführung sehr viel Ansprechendes hat und mit zu dem Besten gehört, was über die in Rede stehende Schwierigkeit gesagt worden ist. Dennoch halten wir auch sie nicht für befriedigend. Denn ganz abgesehen davon, daß man Simeon, wenn sein Name aus dem angegebenen Grunde in den Segensprüchen über die einzelnen Stämme fehlen soll, nicht wol in den Ausjagen des 1. und 29. Verses eingeschlossen denken kann, da ja diese Verse doch nur zusammenfassend, was sich in den Segensprüchen im Einzelnen auseinanderlegt, so gilt 1) das von der Bedeutungslosigkeit des Stammes Simeon Gesagte ebenso von dem Stamme Ruben, der aber nichtsdestoweniger erwähnt ist; 2) läßt die spezielle Beziehung, welche in dem Segen über Juda auf die diesem Stamme eigenthümliche Aufgabe vorliegt, eine Ausdehnung dieses Segens auf einen anderen Stamm nicht zu; 3) ist es unrichtig, von einem besonderen Segen Rubens zu reden. Denn wir fanden in dem über Ruben Gesagten keinen Segen im eigentlichen

Sinn des Wortes, sondern vielmehr nur eine Wiederholung jener Worte aus Gen. 49, nach welchem diesem Stamm das Erstgeburtsrecht entzogen wird, in mildester Form. Hat es aber hiemit seine Wichtigkeit, so ist gar nicht abzusehen, warum von Simeon nicht Aehnliches gesagt werden konnte, zumal auch die Rubeniten nicht durch ihr Verhalten während des Wüstenzugs die Schandthat ihres Stammvaters anstülzten. Müssen wir uns sonach aus den angegebenen Gründen auch gegen diejenige Lösung der in Rede stehenden Schwierigkeit erklären, welche auf das Num. 25 Erzählte verweist, so bleibt nichts übrig als die Annahme, daß der Segen nicht in seiner vollen Integrität auf uns gekommen. Sehen wir zu, ob sich für diese Annahme noch weitere Anhaltspunkte finden.

2) J u d a.

Der Segen über Juda ist nicht nur durch eine eigenthümliche Formel eingeleitet, er zeichnet sich auch durch die Gebetsform aus, die er hat. Er lautet:

7. Erhöre, Jehova, die Stimme Judas
 Und zu seinem Volke bringe ihn heim.
 Mit seinen Händen stritt er für es,
 Und Hülfе gegen seine Widersacher wirft du.

Da der Sinn dieses Segenspruches hauptsächlich von der Erklärung der Worte 7 b abhängt, so haben wir auf diese zunächst einzugehen. Neuerdings pflegt man in denselben ziemlich allgemein ein Kennzeichen späterer Abfassungszeit zu sehen, ohne daß jedoch die Ausleger darüber einig sind, auf welches Ereigniß der späteren Geschichte sie sich beziehen. Wenn — sagt man — Juda zu seinem Volke, d. h. zu dem übrigen Israel gebracht werden soll, so muß es von demselben getrennt gewesen sein. Auf die Frage nun, wann ein solches Getrenntsein stattgehabt, wird verschieden geantwortet, indem man nur darüber einig ist, daß die Zeit Mose's, Josua's und der Richter auszuschließen sei. Die Einen beziehen die Worte auf die mit Jojachin in das Exil abgeführten Judäer und finden in densel-

ben ein Gebet, den im Exil befindlichen Stamm Juda wieder zurückzubringen — eine Beziehung, von der Knobel meint, sie würde wol passen, wenn nicht das ganze Lied einer früheren Zeit angehörte. Allein in Wahrheit ist sie, von der Wahrscheinlichkeit einer früheren Abfassung des Liedes ganz abgesehen, im höchsten Grade unpassend, da, wie schon Bleek richtig bemerkt hat, nicht abzusehen ist, wie ein Dichter während des babylonischen Exils, wo das ganze Volk, wenigstens derjenige Theil desselben, der als der Stamm betrachtet wurde, sich außerhalb seines Landes befand, den Wunsch der Rückkehr bei einem einzelnen Stamm auf diese Weise ausdrücken konnte: „Laß ihn kommen zu seinem Volk,“ oder auch: „Führe ihn zurück zu seinem Volke,“ und nicht vielmehr „in sein Land“? Dazu kommt noch der weitere Umstand, daß, wenn das Lied der damaligen Zeit angehörte, die einzelnen Segenssprüche auch bei den anderen Stämmen viel verschiedener das Gepräge jener Zeit an sich tragen würden. Sene Beziehung ist also abzuweisen. Sie zählt auch unter den Neueren keinen Vertreter mehr.

Graf findet in den fraglichen Worten die Sehnsucht des Reiches Juda nach der Wiedervereinigung mit dem Reiche Israel ausgesprochen, indem er 1) daran erinnert, daß seit der Reicherspaltung die nördlichen Stämme als Israel dem Stamme Juda entgegengesetzt seien, folglich dieser von dem Gesamtnamen des Volkes ausgeschlossen; 2) daß seit jener Zeit der Wunsch nach Aufhebung jener bedauerlichen Trennung in den Herzen vieler wahren Israeliten gelebt und ein Hauptbestandtheil der messianischen Hoffnungen der Propheten gewesen sei. Allein daß diese Beziehung ebenso unmöglich wie die vorige ist, erhellt sofort, wenn man 1) bedenkt, daß hier nicht vom Reiche, sondern vom Stamme Juda die Rede ist; und 2) in's Auge faßt, was Knobel gegen sie bemerkt, daß nicht Juda sich von Israel losgerissen, sondern Israel von Juda, und daß die Sehnsucht und Erwartung zur Zeit der beiden Reiche nicht auf Anschließung Juda's an Israel ging, sondern auf Rückkehr aller Stämme zum Davidischen Königshause. Knobel einerseits hat sich für die

Beziehung der Stelle auf den vor Saul flüchtigen David entschieden, der im Ausland habe leben müssen, was er selbst schmerzlich empfunden. Damals habe es kein größeres Anliegen für Juda gegeben, als daß David zurückkehren, zur Herrschaft gelangen und seinen Stamm zum Königestamm erheben möchte. Daß diese Deutung die gezwungenste von Allen ist, liegt auf der Hand. Statt von dem Stamme Juda soll von einem, wenn auch immerhin hervorragenden, Individuum aus diesem Stamme die Rede sein! Knobel behauptet nun zwar, zu dieser Interpretation durch das Suffixum Singularis genöthigt zu sein. Aber findet sich nicht v. 12 in dem Segenspruch über Benjamin dasselbe Singularisuffix? An welches Individuum des Stammes Benjamin soll man denn dort denken? Wenn Knobel ferner auf v. 8 verweist, wo der Bef. den ersten Mann des Stammes Levi ebenso in's Auge fasse, wie hier „das von Gott zum König Israels bestimmte Haupt der Judäer,“ so ist zu bemerken, daß es keineswegs ausgemacht ist, daß man unter dem „frommen Manne“ v. 8 Aaron zu verstehen hat. Und selbst wenn dies feststände, so liegen beim Segenspruch über Levi die Dinge insofern anders, als, wie Knobel selbst zugesteht, das zweite Glied von v. 9 den ganzen Priesterstamm im Auge hat. Müssen wir uns nun auch gegen diese Deutung der in Frage stehenden Worte erklären, so bliebe nur noch die Möglichkeit, an die Zeit zu denken, in welcher nach Sauls Fall der Stamm Juda unter David für sich ein besonderes Königreich bildete, während die übrigen Stämme bei Sauls Hanse blieben, und anzunehmen, daß die Worte ein Gebet um Vereinigung dieses Stammes mit Gesamtisrael enthalte. Allein diese Beziehung ist aus demselben Grunde unzulässig, wie die auf die Zustände während der Reichspaltung, soferne ja vielmehr um Anschluß der Stämme an den von Gott erwählten David als um Rückkehr Davids und seines Stammes zu jenen gebeten sein müßte.

Man sieht, daß die Behauptung, v. 7 biete ein sicheres Kennzeichen späterer Abfassungszeit des Segens dar, auf schwachen Füßen steht, sofern weder die Zeit der Gründung noch die des Bestandes,

noch die der Auflösung des israelitischen Königthums Zustände aufzeigt, aus denen heraus ein derartiges Gebet erklärlich wäre. Es wird sich also doch verlohnen, zuzusehen, ob und welch' ein Sinn sich ergibt, wenn man die Worte nimmt als das, was sie sein wollen, als gesprochen von Mose. Prüfen wir zunächst wieder die vorhandenen Deutungen!

Nach Bleek hat man zu interpretiren: „Laß ihn kommen zu seinem Volke d. h. hilf, daß er bald, wie von dir bestimmt, ein zahlreiches Volk bilde.“ Nach andern soll **וַיָּבֵר** vielmehr das Juda versprochene Volk sein, das sich ihm willig unterwerfen sollte, die Canaaniter — beide Erklärungen sprachlich unmöglich, da der Gebrauch von **וַיָּבֵר** zu etwas kommen im Sinne von etwas gewinnen, erlangen im Hebräischen unerhört ist. Schulz erklärt sich gegen alle vorhandenen Deutungen, weil sie dem bringen unwillkürlich ein zurückbringen substituirt, und meint, Juda sei als der königliche Stamm gedacht, noch aber müsse er zu seinem Volke gebracht d. h. zu ihrem König eingesetzt werden. „Bringe ihn zu seinem Volke,“ könne also nur heißen: „Gib ihm das Volk ein, das ihm deiner Bestimmung gemäß gehört.“ Man sieht leicht, daß diese auch von Luther in seiner Bibelübersetzung ausgedrückte Deutung („und mache ihn zum Regenten in seinem Volke“) fast das gerade Gegentheil des hebräischen Textes aussagt, nach welchem es nicht heißt: „Bringe sein Volk zu ihm,“ sondern vielmehr: „Bringe ihn zu seinem Volke.“ Dazu kommt, daß **וַיָּבֵר** unmöglich so viel wie „zum König seines Volkes,“ „als König über sein Volk“ ausdrücken kann ¹⁾. Da somit auch diese Auffassung nicht zum Ziele führt, so erübrigt uns nur noch die Prüfung der Meinung derer, welche, wie schon Orkelos und Saadia, den Gedanken ausgesprochen finden, der Herr möge das als der Vorkämpfer der übrigen Stämme zum Krieg ausgezogene Juda zu Israel, seinem Volke, zu-

1) Vgl. Schröder s. b. St.

rückführen. Für diese Deutung beruft man sich auf die folgenden Worte, in welchen von Judas Kämpfen die Rede sei. Indes ist diese Fassung der Aussage לו רב ידיי neuerdings bestritten worden, und soll dieselbe, wie Graf zu beweisen versucht hat, vielmehr bedeuten: „Weit ausgedehnt ist sein Gebiet.“ d. h. „weit hat er sich ausgedehnet.“ Diese Interpretation ermöglicht Graf dadurch, daß er 1) רב liest und dies Wort als Adverbium in der Bedeutung „genug“ nimmt; 2) dem Substantivum יד die Bedeutung „Seite“ vindiziert. Somit wörtlich: „Was seine Seiten betrifft, so ist ihm genug.“ Wir zweifeln, daß diese Graf'sche Erklärung von irgendwem gutgeheißen werden wird, wie sie denn auch bisher keinen weiteren Vertreter gefunden hat. Zwar läßt sich von vorneherein gegen die Lesart רב nichts einwenden, ebensowenig als gegen den Gebrauch dieses Wortes im Sinne von „genug“, der durch eine große Anzahl von Stellen erwiesen werden kann. Auch die Fassung von ידיי als vorangestellter casus absolutus dürfte noch angehen. Allein was Bedenken erregt, ist die dem יד vindizierte Bedeutung „Seite.“ Denn man redet wol von der Seite (יָד) eines Flusses (Ex. 2, 5) oder Thores (Prov. 8, 3); man sagt auch von einem Gebiete, es sei רחב יָדַי, um dessen weite Ausdehnung nach beiden Seiten, nach rechts und nach links, zu bezeichnen. Allein dieser Sprachgebrauch dürfte noch nicht hinreichen, zu erweisen, daß יָדַי an Stellen, wie der vorliegenden, wo es ohne jede nähere Bestimmung steht, von den Seiten eines Gebietes verstanden werden kann. Graf beruft sich zwar noch auf Jos. 8, 20, wo es von dem fliehenden Aiten heißt, daß nicht gewesen bei ihnen הָנֹכַח וְהַנָּחָה יָדַי; allein diese Stelle gehört gar nicht hieher, da ihr Sinn ist, daß bei ihnen nicht Hände waren, zu fliehen hierhin und dorthin d. h. daß sie nicht zu fliehen vermochten. Doch selbst zugegeben, jener Gebrauch von יד wäre gesichert, was soll doch diese Erinnerung an die weite Ausdehnung des Gebietes des Stammes Juda im Anschluß an den Wunsch, daß derselbe zu seinem Volke gebracht werden möge!

Nicht minder unpassend aber als die Graf'sche ist eine andere Erklärung, die man neuerdings versucht hat, und nach welcher der Sinn der Worte sein soll: „Was seine Hände betrifft, so sind ihm deren genug d. h. Mannschaft oder Macht hat er viel“; denn ganz abgesehen von diesem sonst nicht nachweisbaren Gebrauch von η stimmt der Sinn, den man so gewinnt, nicht zu dem Folgenden. Genügt für Juda die eigene Hand, wozu bedarf er der Hülfe Gottes gegen seine Widersacher? Man wird also doch bei der Lesart $\eta\eta$ als Perfect von $\eta\eta$ und bei der gewöhnlichen Bedeutung von η bleiben müssen. Aber wie ist dann zu construiren? Von den Auslegern machen die einen η zum Subjekt, die andern Juda, in welchem letzterem Falle η als *cas. instrum.* gefaßt wird. Da sich für die Verbindung eines Dualis mit dem Singularis des Verbums sonst im alttestamentlichen Sprachgebrauche keine Belege finden, so entscheiden wir uns für die letztere Fassung, deren grammatische Zulässigkeit keinem begründeten Bedenken unterliegt. Der Einwand Graf's, daß die Erklärung, Juda schaffe sich mit seinen Händen Recht einem dem alten Testament fremden Gedanken ergebe, nach welchem es vielmehr Gott sei, der die Sache seiner Frommen gegen ihre Unterdrücker führe, fällt, sobald man das η , was nach dem Zusammenhang ohnedies das Nächstliegende, auf das vorausgehende $\eta\eta$ bezieht und so den Sinn eines Streitens Judas für sein Volk gewinnt. Hat man aber so zu interpretiren, so wird die Ansicht, daß man bei den Worten $\eta\eta$ an Judas Kriegszüge zu denken habe, nicht ohne Weiteres als „textwidrig“ von der Hand zu weisen sein. Nur wird man freilich — und hierin geben wir Schutz gegen fast sämtliche Ausleger Recht — $\eta\eta$ nicht erklären dürfen als *תשיבנו*, noch auch bloß an Judas zeitweiliges „Vorancilen“ als „Avantgarde“ während des Wüstenzuges zu denken haben. Nicht von einem „Zurückbringen“ ist die Rede, sondern von einem „Heinbringen“, und nicht bloß einzelne Kriegszüge hat der Redende im Auge, sondern die ganze Zeit des „Umherirrens und Eroberns“ im Gegensatz zur Zeit der

„Niederlaſſung und des Beſizes“ ¹⁾. Im Hinblick auf Judas bisheriges Streiten für ſein Volk bittet er Gott, daß er Judas Flehen erhören und ihm nach dem Kampf die Ruhe und den Frieden bei ſeinem Volke ſchenke, und ſchließt ſein Gebetswort mit dem Ausdruck der zuverſichtlichen Hoffnung, Gott werde ihm Schutz und Beiſtand gegen ſeine Widersacher ſein.

Iſt dieſes der Sinn des Gebetswortes für Juda, ſo liegt kein Grund vor, es demjenigen abzuſprechen, dem es nach 33, 1 zuſchrieben wird. Aber auch von einer „kühlen Abfertigung“ Judas ²⁾ wird man nicht reden können noch behaupten wollen, daß die Worte einen Wunſch enthalten, der bei ſeiner Allgemeinheit jedem von den anderen Stämmen ebenſo gelten könne. Das יְיָ רַב הוּ hat im Hinblick auf den Stamm Juda einen beſonderen Sinn, ebenſo wie die Bitte $\text{וְיָשֵׁב אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל}$. Iſt er doch der Fürſt und Vorkämpfer der Stämme, und iſt doch, wenn ſein Streiten zu einem gedeihlichen Ende gelangt iſt, für das ganze Volk die Zeit der Ruhe und des Beſizes gekommen. Auch hier, wie bei dem Segen über Ruben, hat man Gen. Kap. 49 zur Erklärung herbeizuziehen. Daß dort als bereits eingetreten geſchaut wird: die ſtolze Ruhe, welche Juda genießt nach dem Streit und Sieg über die Feinde ſeines Volkes, das wird hier erbeten. Die Zeit wird herbeigeſehnt, wo Juda der ihm gewordenen Aufgabe genügt hat und bei ſeinem Volke den Frieden findet, den er ihm erkritten.

Der Principat des Stammes Juda, auf deſſen Anerkennung dieſes Gebetswort beruht, zeigt ſich gleicherweiſe in der vormoſaiſchen wie nachmoſaiſchen Zeit. Der Stamm Juda war es, der während des Wüſtenzuges die erſte Stelle im Lager einnahm (Num. 2, 3—9), und beim Aufbruch der Stämme voranzog (Num. 10, 14). Als

1) Vgl. Delitzſch a. a. D. S. 591.

2) So Schrader in der 8. Auflage des de Wette'ſchen Lehrbuchs der hiſt. krit. Einl. in das A. T. S. 319.

dann nach Josuas Tode die Stämme bei Jehova anfragen (Richt 1, 1f), wer den Krieg gegen die noch anzuzrottenden Canaaniter beginnen solle, da ist es Juda, das bestimmt wird, den Krieg zu eröffnen; und als sie vor Beginn des Feldzugs gegen Benjamin (Richt. 20, 18) dieselbe Frage an Gott richten, da ist es wiederum Juda, das die Aufgabe erhält, an der Spitze der übrigen Stämme zu kämpfen. Zu erfüllen aber begann sich das, was Mose dem Fürstenstamm segnend erbittet, mit der Zeit, als nach Niederwerfung der feindlichen Einwohnerchaft Canaans Israel in den Besitz des verheißenen Landes eintrat.

Wir konnten weder in dem über Ruben und Juda Gesagten noch in der Auslassung Simeons ein Anzeichen späterer Abfassungszeit unseres Liedes erkennen. Sehen wir nun zu, was der Segen über den Priesterstamm Levi für die Echtheitsfrage austrägt.

3) Levi.

Das Segenwort lautet:

8. Deine Thummim und Urim deinem frommen Manne,
Den du versuchtest zu Maffah,
Bekämpfdest am Haberwasser.

9. Der da sprach von seinem Vater und seiner Mutter: ich sah ihn nicht,
Und seine Brüder nicht ansah,
Und seinen Sohn nicht kannte,
Denn sie beobachteten Deine Rede,
Und bewahrten deinen Bund.

10. Lehren sollen sie deine Rechte Jakob,
Und Israel dein Gesch,
Sollen Rauchspeer bringen in deine Nase,
Und Ganzopfer auf deinen Altar.

11. Segne, Jehova, seine Kraft,
Und laß das Thun seiner Hände dir gefallen.

12. Zerschlage an den Lenden seine Widersacher.
Und seine Hasser, daß sie nicht aufstehen.

Es liegt nahe, im Hinblick auf 32, 51 bei dem ן זיא an Aaron zu denken und die Suffixe der 2. Person auf Levi zu beziehen. Allein da das in v. 9 Gesagte auf den ganzen Stamm Levi

Anwendung erleidet, weshalb auch das Verbun in den Plural übergeht; da ferner in v. 10 die Aured an Jehova unverkennbar, so wird man auch in v. 8 eine Aured an Gott zu statuiren und unter dem 'ן 'א Levi als den Repräsentanten des ganzen Stammes zu verstehen haben. Ihn werden die Urim und Thummim zugesprochen, das Symbol des hochprieesterlichen Amtes, dies göttliche Unterspand dafür, daß Israel zu seinem Rechte kommen kann und wird. Daß man hieran bei den Urim und Thummim („Erleuchtung und Vollendung“ vgl. φωτισμοί και τελειώσεις nach Eym. und Theod.) zu denken hat, geht aus den Stellen Ex. 28, 15, 30, wo das hochprieesterliche Brustschild deshalb **חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט** genannt wird, weil die Urim und Thummim sich in ihm befanden, klar und deutlich hervor. Ob die nur an u. St. vorkommende Stellung des **חֹשֶׁן** vor **אֲרִיִם** sich daraus erklärt, daß der Dichter von vorneherein habe darauf hinweisen wollen, daß Levi das Recht des Herrn bewahrt und eben deshalb das Recht der Urim und Thummim von Gott zugesetzt erhalten habe, lassen wir dahingestellt.

Die Urim und Thummim gehören Levi als einem Manne, welcher Gottes **חֹדֵד** ist. Der Streit, ob 'ן aktive oder passive Bedeutung habe d. h. ob es den „Gottesminner“ oder den „Gottesliebbling“ bezeichne, wird auf Grund von Stellen wie Ps. 12, 2 vgl. mit Jes. 57, 1 zu Gunsten ersterer Bedeutung entschieden werden müssen¹⁾. Als dem **חֹדֵד** gegen Gott Lebenden gebührt Levi der Besitz der hochprieesterlichen Würde. Der sich hieran schließende Relativsatz, welcher in sprachlicher Hinsicht keine Schwierigkeit darbietet, erinnert nun zum Zweck der Ermahnung und Warnung an zwei Ereignisse des Wüstenzuges, welche zwar das ganze Volk, den Stamm Levi aber insonderheit betrafen, sofern es galt, den Glauben der Häupter dieses Stammes, Aarons und Mose's zu prüfen. Die Verführung zu Massa erinnert an das Murren des Volkes über Mas-

1) Vgl. Delitzsch zu Ps. 4, 4.

fermangel bei Massah (Ex. 17, 1—7), wovon der Ort den Namen Massah und Meribah erhielt; das Haderu am Haderwasser auf die Empörung des Volkes wider Mose und Aaron wegen Wassermangels bei Kades (Num. 20, 1—13). In Uebereinstimmung mit vielen Neueren sieht Graf in Ex. 17. und Num. 20 nur zwei von einander differirende Berichte über ein und dasselbe Faktum. Zu keinem derselben passe unsere Stelle, an der es nicht das Volk, sondern Jehova sei, der seine Getreuen versuche und mit ihnen zanke. Es sei hier auf eine andere Gestaltung der auf diesen Vorgang bezüglichen Sage angespielt, als die, welche im Pentateuch erzählt sei, und auf welche Stellen wie Ps. 95, 8. 9; 106, 32, 33 sich bezügen. Höchstens sei Ps. 81, 8 unserer Stelle parallel, indem dort das Volk auch von Jehova am Wasser Meribah geprüft werde.

Was die Annahme, daß bei den Berichten in Ex. und Num. nur Ein Faktum zu Grunde liege, das in verschiedener Weise sagenhaft ausgeschmückt worden, betrifft — eine Annahme, welche sich auf die Ähnlichkeit der beiden Erzählungen bezüglich des Wassermangels, des Murrens des Volkes, der göttlichen Abhülfe, sowie auf die fast gleichen Ortsnamen (Me-Meribah; Massa und Meribah) stützt —, so hat dieselbe bereits genügende Widerlegung erfahren¹⁾. Ebenso wenig als es unwahrscheinlich ist, daß die Gemeinde zweimal in der dürren Wüste an Wassermangel gelitten, erregt es Befremden, wenn beide Male des Volkes Unzufriedenheit und Jehovas Hülfe sich in gleicher Weise kundgibt. Dazu kommt aber, daß die Namen sich nicht völlig gleich, sondern nur verwandt sind, ein Umstand, der dazu dient, beide Begebenheiten ebenso aneinanderzuhalten, als unter Einen Gesichtspunkt zu stellen; und, was die Hauptsache: die Grundverschiedenheit der beiden Berichte nach der Seite hin, daß das eine Mal des Volkes Murren und Jehovas Hülfe, das andere Mal die Verüüdigung der beiden Führer des Volkes und das göttliche Straf-

1) Vgl. Hengstenberg. Beitr. III, 378 ff.; Kurz, Gesch. des alten Bundes II, 427 f.

gerichtet über sie im Vordergrund steht. Man wird also Ex. 17 und Num. 20 an zwei verschiedene Facta zu denken haben. Daß aber an u. Stelle, welche auf dieselben zurückblickt, die Veründung auf Jehova zurückgeführt ist, dies hat ebenso wenig etwas Auffälliges, als wenn das Deuteronomium den ganzen vierzigjährigen Wüstenzug unter den Gesichtspunkt der göttlichen Erziehung und Versuchung stellt 1).

Nachdem wir unter dem **וְלֵוִי** Levi verstanden, so schließt sich das Folgende **וְלֵוִי אָמַר** leicht an. Nur wird man nicht übersetzen dürfen: Er, der da spricht, sondern vielmehr im Hinblick auf die folgenden Perfekta: Er, der da sprach 2). Es ist auf ein historisches Factum zurückgeblift, auf jenes Ex. 32, 26–28 erzählte Eifern des Stammes Levi für Jehovas Ehre, durch das er sich des ihn auszeichnenden Besißes der Urim und Thummim würdig erwiesen. Es heißt dort: Und Mose trat in das Thor des Lagers und sprach: Wer es mit Jehova hält, zu mir. Und es sammelten sich zu ihm alle Söhne Levi. Und er sprach zu ihnen: Also spricht Jehova, der Gott Israels: Leget Jeglicher sein Schwert an die Hüfte, gehet hin und her von Thor zu Thor im Lager und erschlaget Jeglicher seinen Bruder und Jeglicher seinen Genossen und Jeglicher seinen Verwandten. Und die Söhne Levi thaten nach dem Worte Mose's und es fielen an demselben Tage von dem Volke gegen 3000 Mann. Der folgende 29. Vers enthält dann die Aufforderung Mose's an Levi, sich für den Dienst des Herrn zu weihen unter Bewahrung des bewährten Gehorsams und Erweijung der Gesinnung, welche in Gottes Dienst nöthigenfalls auch des Nächsten Angehörigen nicht schont, nicht des Sohnes und nicht des Bruders 3). Eine erläuternde Parallele zu dieser Erzählung bietet: das Num. 25, 6–13 von Pinehas Berichtete 4). Seiner

1) Vgl. Deut. 8, 2 f. u. Kurz a. a. D. S. 416.

2) Deut. 8, 14. 15.

3) Vgl. Keil z. d. St.

4) Vgl. Dehler in Herzog's Encyclopädie VIII, S. 347 f.

sonstigen Neigung zur Historisierung der einzelnen Segenssprüche entgegen stellt Graf eine Rückbeziehung unserer Stelle auf das Ex. 32 erzählte Faktum in Abrede, indem er in derselben nur den allgemeinen Gedanken einer von jeder weltlichen Rücksicht, selbst von der auf die eigene Familie unbeeirrten Parteilichkeit in Rechtsentscheidungen zur Aussage kommen läßt. Auf einen eingehenden Gegenbeweis hat sich Graf nicht eingelassen. Er begnügt sich mit der Bemerkung, daß der Inhalt beider Stellen ein „in sich wenig congruenter“ sei, und daß das Particippium האומר den Ausdruck in „allgemeinerem Sinne“ zu fassen nöthige. Wir sehen, daß das gerade Gegenteil der Fall ist. Die Congruenz ist eine vollständige und so sehr in die Augen springende, daß sie nur der in Abrede stellen kann, welcher das Interesse hat, Alles aus dem Segen zu entfernen, was an die mosaische Zeit erinnert und seine Entstehung in derselben wahrscheinlich macht. Auch ist es reine Willkühr, die Perfecta שמרו, ידע, הכיר, wie Knobel und Graf thun, präsentisch zu übersetzen. In dem Satz mit כי ist אמרה wie Ps. 119, 67, welche Stelle zu vergleichen, „die verpflichtende Aussage Gottes,“ der die Leviten durch ihr Thun nachkamen, und ברית der Bund Gottes mit Israel, dessen Grundbedingungen sie wahrten (vgl. Ps. 35, 10). Das ה nach האומר ist im Sinne von „in Bezug auf“ zu fassen. Das Suffix in ראיתיו endlich nimmt nur auf das Masculinum als auf das allgemeinere der beiden vorausgegangenen Genera Rücksicht.

Haben wir bisher richtig erklärt, so werden wir nicht mit Graf sagen, daß in den Versen 9—10 die Pflichten und Obliegenheiten des Stammes Levi, sofern ihm die Aufrechterhaltung des Bundes zwischen Jehova und seinem Volke, die Belehrung desselben und die Sorge für die gottesdienstlichen Leistungen anvertraut gewesen, „kurz angegeben“ seien. Vielmehr wird das Verhältniß der Verse 8—9 zu v. 10 dahin zu bestimmen sein, daß auf die Bestimmung der eigenthümlichen Würde des Stammes als des Inhabers des Hohepriesterthums und die historische Charakteristik desselben (v. 8—9) v. 10 eine Schilderung des ihm anvertrauten Berufes folgt. Man

darf nicht übersehen, daß nach den Perfectis des 9. Verses v. 10 Imperfecta eintreten. Graf und Knobel verwischen diesen Unterschied, indem sie in beiden Versen präsentisch übersetzen: „Der da spricht . . . und seinen Bruder nicht ansieht . . . denn sie beobachten . . . sie lehren Jakob deine Rechte“ u. s. f. Während v. 9 eine historische Aussage enthält, so lautet v. 10 verpflichtend: „Lehren sollen sie“ u. s. f. Der Beruf des Priesterthums ist als ein zwiefacher dargestellt, sofern der Priester als „Bote Jehovas“ (Mal. 2, 7) 1) die Pflicht hat, das Volk die Rechte Jehovas zu lehren, 2) durch die Darbringung der Opfer für das Volk veröhnend vor Gott einzutreten. Ersteres erinnert an Lev. 10, 11, laut welcher Stelle Aaron und seine Söhne die Kinder Israel zu lehren haben alle Satzungen, welche Gott durch Mose gegeben; letzteres an Num. 18, 7, wonach ihnen der Dienst „in allen Sachen des Altars“ (nämlich sowohl des Brandopferaltars als des Räucheraltars nach 1 Chr. 6, 34) zusticht ¹⁾. Auf die verpflichtende Aussage v. 10 folgt nun v. 11 ein Gebetswort, dessen erste Hälfte dahin geht, daß Gott segnen möge יהיה und Geschehen haben an dem Thun seiner Hände. Wie sich letztere Bitte auf v. 10 b zurückbezieht — denn unter dem „Thun seiner Hände“ kann doch wol nichts anderes verstanden sein, als das Darbringen der Opfer —, so erstere auf v. 10 a. Dann kann man aber bei היה nicht an das „Einkommen“ der Priester denken — eine Bedeutung, welche das Wort ohnedies nie hat —, sondern nur an die Tüchtigkeit und Kraft in Erfüllung ihrer auf das Lehren des Volkes gerichteten Berufsthätigkeit. Wie aber der Stamm des göttlichen Segens zu seinem Wirken bedarf, so auch des göttlichen Schutzes gegen Gefährdung von außen. Hievon handelt der Schluß des in v. 11 enthaltenen Gebetsworts. Gott möge zerschlagen an den Lenden (מַתְּנִים Accusativus der näheren Bestimmung; vgl. ähnliche Constructionen Ps. 3, 8; Jud. 15, 8) seine Widersacher (קָמִי wie Ex. 15, 7 u. ö. = קָמִים עליו Ps. 92, 12) d. h. sie kraftlos ma-

1) Vgl. Dehler a. a. D. S. 350.

den, und seine Fasser 'קרי. Letztere Verbindung ist sonst beispieles im alttestamentlichen Sprachgebrauch, nach welchem das private מ wol vor dem Infinitiv (im Sinne von „so daß nicht“) und vor Substantiven (im Sinne von „ohne“) steht, nicht aber, wie hier, vor dem verbum finitum. Man hat eine ähliche Ellipse von וְאֵל nach der Präposition anzunehmen wie z. B. Num. 20, 12 nach וְיָ, Num. 14, 24 nach וְעַבְדֵי u. ö., so daß מ = מִן „von dem weg, daß“ d. h. daß nicht¹⁾. Dem Sinne nach verwandt mit unserer Stelle ist 2 Sam. 22, 39 (vgl. Ps. 18, 39).

Nach Knobel soll der Verfasser bei v. 11b „auf das Wüthen Sauls und seiner Helfershelfer wider die Priester zu Nob“ zurückblicken (1 Sam. 22, 11 ff.); nach Baumgarten auf die Angriffe, die das Priesterthum durch Korah, Dathan und Abiram erfahren; nach Graf ist die Bezugnahme auf ein besonderes Ereigniß in Abrede zu stellen. Unstreitig liegt die Baumgarten'sche Annahme am nächsten, wenn man die Authentie des Segenswortes festhält. Aber diese wird bestritten. Man beschuldigt unseren Verfasser eines crassen Levitismus und findet in demselben ein Anzeichen späterer Zeiten. Oder man sagt, der Priesterstamm erscheine hier „auf einer Stufe der Bedeutung und des Ansehens,“ die er nur nach einer längern Zeit habe erklimmen können. Indes, was die Anklage auf Levitismus betrifft, so hat Diestel mit Recht bemerkt, daß dieselbe nur von der Unklarheit zeuge, die auf diesem Begriffe laste und ihn zu jedem Mißbrauch geeignet mache²⁾. Hat man unter ihm die Neigung zu verstehen, dem Stamme Levi als dem Priesterstamme die Herrschaft zu sichern, so wird man ihn in der voregilischen Zeit vergebens suchen³⁾. Ihn unserer Stelle zu imputiren, hätte

1) Vgl. Knobel z. v. St.; Ewald, Ausführl. Lehrbuch der hebräischen Sprache S. 814 u. Gesenius, Thes. S. 686.

2) Vgl. Der Segen Jakobs (Braunschweig 1853) S. 118 und Baumgarten z. u. St.

3) Vgl. Stähelin, Versuch einer Gesch. der Verhältn. des Stammes Levi, in der Zeitschrift der D. M. Ges. IX, S. 729.

man ſich ſchon dadurch abhalten laſſen ſollen, daß dieſelbe von Rechten Levi's gar nicht redet, ſondern nur von ſeinen Pflichten (Geſetzeslehre und Opferdienſt), und daß ſie an Vorgänge, wie den bei Kadeſ erinnert, wo Aarons, des hoheprieſterlichen Hauptes, Unglaube hervortrat. Aber „die Bedeutung und das Anſehen“ des Stammes, das aus dem Segenswort hervorleuchtet?! Graf beruft ſich für dieſes ſonderliche „Anſehen“, das ſich nur aus ſpäteren Verhältniſſen erkläre, auf v. 11 b, indem er behauptet, gerade der Umſtand, daß der Stamm mit Widerſachern und Haſſern zu kämpfen gehabt, beweiſe „ſeine Bedeutung und ſeine Macht, ſowie ſein weiteres Emporſtreben“. Man kann ſich billig darüber wundern, daß Graf in dieſem Inhalt von v. 11 b den Hinweis auf eine Zeit erblickt, in welcher der Stamm Levi in beſonderem „Anſehen“ ſtand; viel näher läge es doch, aus dem Flehen um Hülfe gegen Haſſer und Widerſacher auf eine Zeit zu ſchließen, wo er ſich in bedrängter und gefährdeter Lage befand, wie dies Knobel thut, der, wie bemerkt, an Sauls Wüthen gegen die Prieſter zu Nob denkt! Schade nur, daß ſich die Entſtandung des Segens wegen ſeines ſonſtigen Inhalts zu keiner Zeit weniger begreifen läßt, als während der Regierungsperiode Sauls.

Läßt ſich nun aber aus unſerem Segensſpruch weder crasser Levitiſmus herausleſen noch ein beſonderes Anſehen des Prieſterſtammes erſchließen, das er nur in ſpäterer Zeit gehabt haben könne, ſo bleibt nur noch der Einwand übrig, daß unſere Stelle im Einklang mit den ſonſtigen Ausſagen des Deuteronomiums den Unterſchied zwiſchen Prieſtern und Leviten verwünſche, den das Prieſtergeſetz der mittleren Bücher des Pentateuchs betone. Bekanntlich findet man in dieſer „Eigenthümlichkeit“ des Deuteronomiums einen Hauptbeweis für ſeine Entſtandung in der Königszeit ¹⁾. Es kann ſelbſtverſtändlich nicht unſere Aufgabe ſein, dieſe Controverſe in ihrem ganzen Umfang zu beſprechen, da wir es nicht mit dem Deuteronomium,

1) Vgl. Niehm, Die Geſetzgebung Moſe's im Lande Moab S. 5 u. 17.

sondern nur mit dem mosaischen Segen zu thun haben. Wir beschränken uns auf folgende Bemerkungen.

Die Behauptung, daß das Deuteronomium einen Unterschied zwischen Priestern und Leviten gar nicht statuirt, ist eine irrige. Man vergleiche nur Stellen wie 18, 1—8. Wenn dort, nachdem von den Opferdeputaten der „levitischen Priester“ gehandelt ist, fortgefahren wird: „Und wenn ein Levit aus einem deiner Thore aus ganz Israel kommt an den Ort, den Jehova erwählen wird, und im Namen Jehovas, seines Gottes, dienen wird, wie alle seine Brüder, die Leviten, welche dort vor Jehova stehen u. s. f., so sind unter הִלְוִיִּם eben die nichtpriesterlichen Leviten zu verstehen im Unterschied von den in v. 1 genannten priesterlichen ¹⁾. Jene Unterscheidung findet sich also auch im Deuteronomium. Verweist man aber auf die dort gebräuchliche Benennung der Priester „als Söhne Levis“ (21, 5; 31, 9) oder „levitische Priester“ (17, 9. 18; 18, 1), sowie darauf, daß für den Beruf der Leviten Ausdrücke gebraucht seien, welche sonst den eigenthümlich priesterlichen Dienst charakterisirten (vgl. 18, 7 m. 18, 5; 21, 5; u. 18, 7 m. 18, 5; 17, 12 u. dagegen Num. 16, 9), so ist zu entgegnen, daß diese Eigenthümlichkeit des Sprachgebrauchs noch keineswegs zu dem Schlusse berechtigt, das Deuteronomium sei in einer späteren Zeit entstanden, in der „die Leviten in so hohem Ansehen standen, daß der Beiname Söhne Levis ebenso ehrenvoll war als der Söhne Aarons.“ Vielmehr zeigt sich hierin nur dieselbe Anschauung von der Stellung des Stammes Levi dem übrigen Volke gegenüber, wie sie uns auch in den mittleren Büchern des Pentateuchs entgegentritt, welchen zufolge der levitische Stamm es ist, den Gott ausgefondert und sich nahe gebracht zum Dienst an seinem Heiligthum (Num. 16, 9), so daß nun die Leviten, obgleich nicht in ihrer Gesamtheit zum Priesterthum, dieser ausschließlichen Prerogative der Aaroniten, berechtigt, doch an der priesterlichen Ehre des

1) Vgl. Niehm a. a. D. S. 357.

aaronitischen Geschlechtes und der mittlerischen Stellung, welche dem Priesterthum zukommt, Antheil haben. Von dieser Anschauung aus kann ebensowol, wie dies Num. 18, 22, 23 und an unserer Stelle (Deut. 33, 8ff.) geschieht, die Idee des Priesterthums auf den ganzen Stamm übertragen, als, wie dies jene Benennung der Priester als „levitische“ zeigt, „die Angehörigkeit an den Stamm Levi als Kennzeichen des wahren Priesterthums hervorgehoben“ werden.

Man sieht: Auch der Einwand, daß unsere Stelle im Einklang mit den sonstigen Aussagen des Deuteronomiums den von den mittleren Büchern des Pentateuchs betonten Unterschied zwischen Priestern und Leviten verwische, verfängt nicht. Die Idee des levitischen Priesterthums, die sie zur Aussage bringt, ist die mosaïsche. Da nun, wie wir gesehen haben, auch der zeitgeschichtliche Hintergrund, von dem sie ausgeht, der mosaïsche ist, so liegt kein Grund vor, das Segenswort über Levi dem abzuerkennen, dem es nach 33, 1 zugesprochen wird. Die Unsicherheit der neueren Kritik, welche uns als wahrscheinliche Entstehungszeit bald die Regierung Sauls, bald die Jerobeams II., bald die des Josia empfiehlt — Hypothesen, von denen die eine die andere ausschließt —, kann nur dazu dienen, uns der Wichtigkeit unseres Resultates um so gewisser zu machen. Schließlich bemerken wir noch, daß wir auch Dieckel's Zweifel „an der Vollständigkeit und Integrität unseres Spruches“ nicht theilen können. Es ist nicht abzusehen, was in demselben fehlen soll. Daran, daß „der Name des Stammes in ihm nicht enthalten ist,“ kann man keinen Anstoß nehmen. Die historische Charakteristik des Stammes machte seine Nennung überflüssig.

4) Benjamin.

Wie Benjamin den Beinamen erhält, mit welchem sonst Israel als das erwählte Volk Gottes ausgezeichnet zu werden pflegt (Jer. 11, 15; 12, 7; Ps. 60, 7), so wird ihm das insonderheit zugesprochen, was nach v. 28 von ganz Israel gilt, daß er unter dem Schutze

und der Obhut seines Gottes sicher wohnen werde. So einfach und klar hienach der Gedanke des Segensspruches zu sein scheint, so bietet derselbe doch in sprachlicher wie sachlicher Hinsicht eigenthümliche Schwierigkeiten dar. So liegt gleich der Sinn des ersten **וַיְהִי** nicht sofort klar zu Tage. Knobel findet dasselbe „sehr lästig“ und schlägt vor, es zu streichen als durch ein Abschreiberversehen entstanden und durch das zweite **וַיְהִי** veranlaßt. Allein mit demselben Rechte kann man sagen, daß auch die einmalige Weglassung desselben in manchen Codd. (vgl. LXX, Samar., Syr.) eben in dem ursprünglich doppelten Erscheinen desselben seine Erklärung finde ¹⁾. Da es nun durch die Logume gesichert erscheint, so werden wir es als ursprünglichen Bestandtheil des Textes anzusehen haben. Sieht man näher zu, so erweist es sich auch keineswegs als „lästig“. Unbequem wird es nur für den, welcher, wie Knobel, ein Interesse hat, in dem Segenswort über Benjamin einen Hinweis auf das Heiligthum Jehovas, das sich im benjaminitischen Gebiete befunden, zu sehen. Bei dieser Auffassung der Stelle ist es freilich störend, von einem „Wohnen Benjamins auf oder an Jehova“ u lesen.

Graf, der das erste **וַיְהִי** beibehält, vergleicht, um den Gebrauch der Präposition **עַל** zu erklären, Redeweisen wie **עַל עַמְּךָ** bei etwas stehen und findet so gleichfalls eine Anspielung darauf, daß „Jehova auf dem Tempelberg thronte und seine Geliebten vor ihm, bei ihm, in seiner Gegenwart wohnten“. Allein da hier nicht von einem Stehen, sondern von einem Wohnen die Rede ist, so liegt es doch wahrlich am nächsten, Redeweisen wie **עַל יְשֻׁבְךָ**, **עַל יְשֻׁבְךָ**, sowie das häufig vorkommende **עַל שְׁכֵן** (Ps. 37, 29 u. ö.) zu vergleichen und die Präposition im Sinne von „auf“ zu fassen. Dann wird das Wohnen bezeichnet sein als ein auf Jehova gegründetes und darum sicheres. Hat man nun so zu erklären, so verliert

1) Vgl. Graf z. d. St.

die Meinung, als sei auf den Tempel, die Wohnstätte Jehovas in den Grenzen Benjamin's, angespielt, von vorneherein allen Boden, mag man nun in dieser Anspielung mit älteren Auslegern eine Weissagung oder mit neueren Kritikern einen Anachronismus erkennen.

Im zweiten Gliede tritt ein Wechsel des Bildes ein. War Jehova zuerst dargestellt als der Grund, welcher dem Dasein Benjamin's Halt und Sicherheit verleiht, als derjenige, welcher ihn stützt und trägt ¹⁾, so jetzt als die ihn überragende und schirmende Macht. Neuere Ausleger lassen zwar Benjamin Subjekt zu dem Participium **שָׁמַר** sein, indem sie den Gedanken ausgedrückt finden, daß Benjamin nur auf ihm, auf dem Herrn so sicher wohnend, nur durch seine Kraft zu sichern vermöge; allein abgesehen von der Künstlichkeit dieser Auslegung kann es im Hinblick auf Redeweisen wie **עַל גַּגְּוֹ עַל כִּסֵּהוֹ** gar keinem Zweifel unterliegen, daß das Verbum **שָׁמַר**, dessen Bedeutung decken, bedecken, beschützen durch die Dialekte gesichert ist, mit **יְהוָה** verbunden sein will. Dann kann es aber nur Jehova sein, der da schirmt, und Benjamin, der da geschirmt wird, und das Participium **יָמַר** wird sich an das Suffixum in dem vorhergehenden (ersten) **יְהוָה** anschließen.

Was nun das dritte Glied betrifft, so fragt sich's hier vor Allem, was das **בֵּין צַד** bedeute. Die Deutungen derjenigen Ausleger, welche interpretiren als sei von „Flügeln“ die Rede statt von „Schultern“ und Benjamin unter dem Schatten der Flügel Jehovas Zuflucht suchen lassen, sind abzuweisen. Andere haben nach Clericus' Vorgang unter den **צ** Berge, nämlich Bion und Moria, verstanden und in den Worten eine Hinweisung darauf sehen wollen, daß Gott zu Jerusalem, das auf der Grenze zwischen Benjamin und Juda gelegen, im Tempel gewohnt. Allein diese Deutung scheidet nach Knobel's richtiger Bemerkung an dem Umstande, daß Jehova dort nicht zwischen Bergrücken, sondern auf dem Moria wohnte. Ebenso

1) Vgl. Deut. 1, 29; 32, 11.

hinfällig ist die Erklärung Grafs, welcher $\eta\eta\eta$ in der Bedeutung „Seite“ nimmt und daran erinnert, daß der Tempel Jehovas innerhalb der Seiten, der Grenzen Benjamins gelegen. Denn ganz abgesehen davon, daß η bei geographischen Angaben nicht die Seite überhaupt, sondern die Bergseite, welche sich zum Berge oder Berg Rücken erhebt, bezeichnet ¹⁾, lag der Tempel, wenn auch wirklich in Benjamin, so doch nicht $\eta\eta\eta$, sondern, weil scharf auf der Grenze, höchstens $\eta\eta\eta$ ²⁾. So scharfsinnig Knobel die Schwächen dieser Deutungen aufgedeckt hat, so haltlos ist seine eigene Erklärung, der zufolge unser Verf. auf Gibeon zielen soll, wo nach der Zerstörung Nobs durch Saul die Stiftehütte gestanden! Das unsichere Hin- und Herrathen, in das die historisirende Auslegung bei der Erklärung unseres Spruches verfällt, ist nicht geeignet, Vertrauen zu erwecken.

Der Ausdruck $\eta\eta\eta$ findet sich nur noch 1 Sam. 17, 6, wo er soviel ist als „auf dem Rücken“. Statuirt man diese Bedeutung auch an u. Stelle, so erhebt sich sofort die Frage nach dem Subjekt. Ist es Jehova, der zwischen Benjamins Schultern, oder ist er Benjamin, der zwischen Jehovas Schultern wohnt? Wir entscheiden uns, da sich bei der ersteren Fassung kein irgend annehmbarer Sinn ergibt, für die letztere. Zwar hat man gegen dieselbe bemerkt, daß das Wohnen des Geliebten zwischen den Schultern Jehovas ein sonst unerhörtes Bild wäre. Allein in der That ist dasselbe nicht einmal so kühn als das Ex. 19, 4 (vgl. Deut. 32, 11) begegnende Bild von den Adlersfüßigen, auf denen der Herr sein Volk getragen ³⁾. Verweist man aber auf die Verbindung des zweiten und dritten Gliedes durch η , welche einem Subjektswechsel, wie er bei dieser Fassung statuirt werden müsse, widerstreite, so genügt es, hiegegen an Stellen wie 2 Sam. 11, 13; Jes. 36, 36 zu erinnern,

1) Vgl. Num. 34, 11; Jos. 15, 8. 10; 18, 12. 13; 16, 18 und Knobel 3. d. St.

2) Vgl. Schulz 3. d. St.

3) Vgl. Keil 3. d. St..

wo gleichfalls trotz der Verbindung durch copulatives γ ein Wechsel der Subjekte Statt hat. Beide Argumente verfassen also nichts gegen unsre Fassung. Für dieselbe aber spricht 1) der von Schulz hervorgehobene Umstand, daß die Ausdrucksweise: Gott möge zwischen den Schultern Benjamin's wohnen, unter allen Umständen etwas Unpassendes hat, sofern sie Gott als den Schwächeren, Benjamin als den Stärkeren erscheinen läßt; 2) die Unwahrscheinlichkeit der Annahme „daß Benjamin uno tenore als der wohnende und der bewohnte gedacht sein sollte“. Ferner erwäge man, wie trefflich der Gedanke sich abrundet, wenn man im 3. Versgliede Benjamin zum Subjekte macht. Es stellt sich nämlich dann so, daß, nachdem das erste Glied Gott als den Grund dargestellt, auf welchem Benjamin sicher wohnt, das zweite Gott als die Macht bezeichnet hat, die ihn schützt und schirmt, das dritte, zu dem Gedanken des ersten zurückkehrend, die Sicherheit Benjamin's und des ihm zu Theil werdenden göttlichen Schutzes bestätigt, indem es das erste $\gamma\gamma$ näher veranschaulicht 1). Benjamin wohnt sicher, — heißt es — weil auf Jehova ruhend, von Jehova beschirmt, von Jehova getragen. Die Uebersetzung des Segenswortes wird sonach lauten:

Der Geliebte Jehovas
Wird in Sicherheit wohnen auf Ihm;
Er beschirmt ihn alle Zeit,
Und zwischen Seinen Schultern wohnt er.

Faßt man des Segenswortes allgemeine Haltung in's Auge, nach welcher dasselbe nichts weiter als Jehova's Liebe und schützende Gegenwart betont, so wird man zugeben, daß nicht der geringste Grund zu der Annahme vorliegt, daß der Verfasser Benjamin's sicheres und friedliches Wohnen unter dem Schutze des salomonischen Tempels vor Augen habe. Wir haben gesehen, zu welchen Gewaltthaten die historisirende Deutung greifen muß, um diese Anspielung auf das Heiligthum Jehovas in unseren Worten nachzuweisen. Bleet

1) Vgl. Schröder z. d. St.

hat Recht, wenn er sagt, daß diese Beziehung nicht einmal dann für irgend annehmbar gelten könnte, wenn es entschieden wäre, daß das ganze Lied erst nach dem salomonischen Zeitalter entstanden sei, soferne man ja eine solche Beziehung auf den Sitz des Heiligthums eher beim Stamme Juda erwarten würde (vgl. Pi. 78, 68). Fragt man aber, wie sich denn die Bezeichnung Benjamin's als „der Geliebte Jehovas“, in der doch ein sonderlicher Vorzug enthalten sei, erkläre, so erweisen wir auf Gen. 35, 18; 44, 20. In der sonderlichen Liebe Jakobs zu Benjamin, dem Glückskinde, sieht Mose die Liebe Jehovas zu dem Stamme vorgebildet und gibt ihm darum nicht nur den Namen, den sonst Israel als das erwählte Volk Gottes trägt, sondern spricht ihm auch den Gnadenschuß Jehovas, dessen sich nach v. 28 das ganze Volk erfreuen darf, sonderlich zu.

5) Josefph.

Ruben, der Erstgeborene, eröffnete die Reihe. Ihm folgte zunächst Juda, der Fürstenstamm und Erbe des Erstgeburtsegens, hierauf Levi, der Priesterstamm. An diese drei Söhne der Lea schließen sich dann die beiden Söhne der Rahel, von denen aber der jüngere, Benjamin, dem älteren, Josefph, ebenso vorangeht, wie Juda, der später geborene Sohn der Lea, seinem älteren Bruder Levi. Was den Segensspruch über Josefph betrifft, so lehnt sich derselbe so unverkennbar an Gen. Kap. 49 an, daß wir gut thun werden, uns das dort über Josefph Gesagte zu vergegenwärtigen. Es heißt Gen. 49, 22 ff.:

Sohn eines Fruchtbaums ist Josefph,
Sohn eines Fruchtbaums an der Quelle,
Dessen Schößlinge hinansteigen an der Mauer.

23. Es setzen hart ihm zu und schießen,
Es befehlen ihn die Pfeilschützen.

25. Doch fest bleibt sein Bogen
Und behende die Arme seiner Hände
Von den Händen des Starken Jakobs,
Von dorthier, dem Hirten, dem Felsen Israels.

25. Vom Gott deines Vaters — er helfe dir,
 Und mit dem Allmächtigen — er ſegne dich,
 Segnungen des Himmels droben
 Segnungen der unten lagernden Tiefe,
 Segnungen der Brüste und des Mutterſchoßes.

26. Die Segnungen deines Vaters überſteigen
 die Segnungen meiner Eltern
 Bis zur Grenzmarke ewiger Hügel;
 Sie mögen kommen auf das Haupt Joſephs
 Und auf den Scheitel des Erlauchten unter ſei-
 nen Brüdern.

Vergleichen wir nun hiemit unſere Stelle. Sie lautet:

13. Geſegnet von Jehova ſei dein Land
 Von dem Köſtlichſten des Himmels, dem Thau,
 Und von der Flut, die drunten ruht,

14. Und von dem Köſtlichſten der Erträge der Sonne,
 Und von dem Köſtlichſten des Triebes der Monate,

15. Und von dem von dem Gipfel der Berge der
 Urzeit,
 Und vom Köſtlichſten der ewigen Hügel,

16. Und vom Köſtlichſten des Landes und ſeiner
 Fülle
 Und dem Wohlgefallen des im Dornbuſche Wohnenden —
 Es komme auf das Haupt Joſephs,
 Und auf den Scheitel des Erlauchten unter ſeinen
 Brüdern.

17. Der Erſtgeborene ſeiner Stiere — Hoheit ihm,
 Und Oryxhörner ſeine Hörner.
 Mit ihnen ſtoßt er Völker nieder
 Allzumal die Enden der Erde,
 Und das ſind die Myriaden Ephraims,
 Und das die Tauſende Manaffes.

Der Anſchluß unſerer Stelle an Gen. 49 liegt zu Tage. Die Bezugnahme iſt in den Verſen 13—16 eine wörtliche. Dieſtel und Graf halten die Verſe 13—15, ſowie den erſten und vierten Satz von v. 16 und den Schluß von v. 17 für interpolirt und finden, daß man, wenn man dieſe Stücke ausſcheidet, einen vollſtändig abgerunde-

ten Spruch, rund nach Inhalt und Form, erhalte. Prüfen wir die für diese Behauptung vorgebrachten Argumente! Man sagt, die wörtlichen Berührungen mit Gen. Kap. 49 seien um so auffallender, als das über die übrigen Stämme, wie auch das noch außerdem über den Stamm Joseph Gesagte durchaus originell sei und sich sonst nirgends eine Spur einer solchen Benutzung zeige. Man stößt sich ferner an der in diesen Versen zu Tage tretenden Weitichweifigkeit, welche im höchsten Grade gegen das Gedrängte und Kürzige in den übrigen Versen abstehe. Man findet es endlich verdächtig, daß bereits von Joseph's Lande die Rede sei, sowie daß gleich im Anfange das Suffix bei יִשְׂרָאֵל stehe, ohne daß der Stamm vorher genannt werde. Es ist nicht zu leugnen, daß diese Argumente auf den ersten Anblick etwas Bestechendes haben. Sieht man aber näher zu, so erweisen sie sich keineswegs als ausreichend, zu beweisen, was sie beweisen sollen. Denn so gerne wir einerseits zugeben, daß sich sonst eine wörtliche Anlehnung an Gen. Kap. 49 in unserem Liede nicht findet, so müssen wir doch andererseits die Abhängigkeit desselben von dem Segen Jakobs auf das Entschiedenste betonen. Denn es hat sich uns im Verlaufe unserer Untersuchung gezeigt, daß sowol das Segenswort über Juda wie das über Ruben nur unter Bezugnahme auf das Gen. Kap. 49 über beide Stämme Gesagte verständlich wird. Steht es aber in diesen beiden Fällen fest, daß der Segen Mose's auf den Jakobs Rücksicht nimmt, so kann auch eine wörtliche Anlehnung des einen an den andern, wie sie uns bei dem über Joseph Gesagten entgegentritt, nicht auffallen. Verweist man dann auf die Wortfülle und Weitichweifigkeit, so erinnern wir an das Segenswort über Levi, von dem man auch gedrängte Kürze nicht prädiciren kann, sowie daran, daß wir einen Doppelsegen, zugleich über Ephraim und Manasse, vor uns haben. Den Umstand ferner, daß von Joseph's Lande die Rede ist, hätte Diestel, der unser Lied im Wesentlichen für mosaisch hält, nicht zu Gunsten seiner Annahme geltend machen sollen; denn ist Mose der Redende, so hat es doch wahrlich nichts Verwunderliches, daß sich sein Blick auf das Wohnen

der Stämme im Lande der Verheißung richtet. Es bliebe also nur das von dem Suffix in רצן hergenommene Argument übrig. Allein stichhaltig ist auch dieses nicht, da man ja annehmen kann, daß ursprünglich an Stelle des Suffixes der Name stand, für welchen dann der schließliche Redaktor, der die Ueberschriften beifügte, das Suffix setzte.

Die Gründe für die Annahme einer Interpolation dürften also nicht ausreichen. Es scheint uns aber auch ein gewichtiger Umstand gegen dieselbe zu sprechen. Nach Diestel und Graf beginnt der Segensspruch mit den Worten:

Das Wohlgefallen des im Dornbusch Wohnenden
komme auf das Haupt Josephs.

Allein gegen diese Fassung spricht die Femininform רבוֹאֵרָה ¹⁾, die unmöglich mit dem Masculinum רצן verbunden werden kann. Zwar wendet Graf ein, daß keine der Stellen, in welchen das Wort im alten Testamente vorkomme, über das Genus desselben Aufschluß gebe, daß also die Annahme, daß es Masculinum sei, nur auf einem Schluß aus Analogie oder auf Tradition beruhe. Dies ist richtig. Aber der „Schluß aus Analogie“ ist in dem vorliegenden Fall ein sehr sicherer, da alle übrigen Substantiva Abstrakta auf on von Stämmen ה' , die sich im alten Testamente finden, als Masculina gebraucht werden. Müssen wir sonach gegen die Verbindung des Verbums mit ר protestiren, so bleibt nur die Möglichkeit, das Femininum wie Hi. 4. 5; Jes. 7. 7; 14. 24 als Neutrum zu fassen und dasselbe auf die in v. 13—16a angeführten Segnungen zu beziehen. Daraus folgt aber, daß diese Verse einen ursprünglichen Bestandtheil des Segens gebildet haben müssen. Das רצן ist dann weder Nominativ, noch Accusativus der näheren Beziehung, sondern man hat aus dem Vorhergehenden מן vor demselben zu suppliren und in der oben angegebenen Weise zu übersetzen. Vergleicht man nun den

1) Vgl. zu dieser verlängerten poetischen Femininform Ewald a. a. O. S. 191c u. 228c.

Inhalt der Berge 13—16a mit der parallelen Stelle in Gen. Kap. 49, so gewahrt man — und hierin dürfte ein weiteres Argument gegen die Annahme einer Interpolation liegen — trotz den wörtlichen Berührungen im Einzelnen doch einen auffallenden Unterschied zwischen beiden Stellen. Während nämlich dort, wie schon das Bild vom Senkreis, dessen Zweige üppig emporranken, zeigt, das Heranwachsen Josephs zu einem mächtigen Stamme geichaut ist, so bildet hier „die Machtenfaltung des Stammes in seinem Erbtheile die Spitze des Segens“, weshalb sich denn auch der Blick des Redenden zunächst auf das Land richtet ¹⁾. Redet das eine Mal Jakob zu dem Sohne, das andere Mal Moise von dem Stamme, so erklärt sich dieser Unterschied auf das Beste.

Alles, was ein Land fruchtbar macht, Alles, was der Boden zu bieten vermag, soll Joseph in seinem Erbtheil zufallen: die himmlischen und irdischen Wasser — statt **מַיִם** nach Gen. 49, 25 (vgl. Gen. 27; 39; Ps. 50, 4) zu lesen **מַיִם** liegt kein Grund vor, da Lehnstellen häufig den Sinn der Grundstelle durch leichte Abwandlung umzubiegen pflegen ²⁾, auch die waf. Lesart durch die alten Uebersetzungen bestätigt wird, welche sämtlich **מַיִם** ausdrücken —, die Früchte aller Jahreszeiten ³⁾, alle herrlichen Erzeugnisse, welche die Gipfel der Berge (**מַרְאָה** v. 15 kurz für **מַגְרָר**) und Hügel ⁴⁾ bieten. Aber auch das Wohlgefallen des im Dornbusch Wohnenden möge auf Joseph und seinem Laude ruhen. Wenn man in diesen Worten nichts weiter enthalten sein läßt, als den Wunsch, Joseph möge gesegnet werden „mit Annehmlichkeiten von Jehova, wie dieser sie verhieß, als er dem Moise im feurigen Busch erschien“, so macht man sich einer ungebührlichen Verflachung ihres Sinnes schuldig. Es gilt vor Allem, die Bedeutung der Ex. Kap. 3 berichteten Gottesoffenbarung, auf

1) Vgl. Keil z. d. St.

2) Vgl. Baumgarten u. Delitzsch zu Gen. 49, 25.

3) Vgl. Knobel z. d. St.

4) Vgl. Dt. 8, 7; 11, 11.

welche unsre Stelle zurüchblickt, richtig zu erfassen. Wenn dort Mose Feuer im Dornbusch sieht, ohne daß derselbe verbrennt, so soll er einen Eindruck gewinnen wie von der Heiligkeit, so von der Gnade des Gottes, der Israel zu seinem Volke machen und in ihm wohnen will. Als der Heilige sollte Gott Israel verzehren in seinem Feuer-eifer; als der Gnädige läßt er sich's gefallen, in seiner Mitte zu weilen. Das Wohlgefallen des „im Dornbusch Wohnenden“ ist also das Wohlgefallen des in seiner Heiligkeit gnädigen Gottes. So nach besagt aber der Wunsch nichts Geringeres als dies, daß die Bundesgnade, deren sich ganz Israel erfreut, Joseph in sonderlicher Weise zu Theil werden, daß er in seinem Erbtheil ihren Segen sonderlich spüren möge. Durch solchen Segen wird Joseph ausgezeichnet¹⁾ als der Nasir unter seinen Brüdern: eine Bezeichnung, die an seine in Egypten gewonnene Machtstellung²⁾ erinnert.

So weit reicht die erste Hälfte des Segens. Verhiess dieselbe Ueberfluß an allen irdischen Gütern, so handelt nun die zweite von der Macht, welche der Stamm im Kampfe gegen die feindliche Völkerwelt entfalten werde. Es sind dieselben beiden Gedanken, welche uns im Segen Jakobs entgegnetreten, nur mit dem bereits hervorgehobenen Unterschiede, daß Gen. Kap. 49 Joseph in seiner Entwicklung zu einem mächtigen Stamm vorgestellt, hier dagegen die Machtentfaltung des Stammes zu einem mächtigen Volke geschaut ist. Wer ist aber בכור שור? Oder, wie wir zunächst fragen müssen, wie sind diese Worte wiederzugeben? Bleek theilt unter Zustimmung Diestel's statt שורו הדר ab 'שור וה' und übersezt: „Der Erstgeborene des Stieres“. Andere, wie z. B. schon Luther nach der Vulg.: quasi primogeniti tauri decor ejus. Letztere Interpretation ist sprachlich undenkbar. Zu einer Aenderung des masorethischen Textes aber liegt nicht der mindeste Grund vor. Denn wenn alte Versionen, wie z. B.

1) Vgl. zu dem Ausdruck שֵׁרָא, vom herabkommenden Segen gebraucht, Prov. 10, 6; 11, 26 u. Delitzsch zu Gen. 49, 26.

2) Vgl. Klage. 4, 7.

die LXX (πρωτότοκος ταύρου τὸ κάλλος αὐτοῦ) das Suffix von רַוּשׁ nicht ausdrücken, so erfieht man daraus nur die Ungenauigkeit ihrer Uebersetzung. Da nicht bloß בְּקָרָא, sondern auch רַוּשׁ in kollektivischem Sinne gebraucht wird — man vergleiche besonders das Dt. 15, 19 sich findende בְּכֹר שׂוֹרָא —, so hat man zu erklären: „Der Erstgeborene seiner Stiere“ d. i. sein erstgeborener Stier. Von ihm wird ausgesagt, daß er mit Majestät begabt, und daß seine Hörner Orghhörner ¹⁾ seien, mit denen er die Völker, die nahen, wie die fernsten, niederstoße.

Aus unserer Uebersetzung der in Rede stehenden Worte erhellt von selbst, daß man nicht an Joseph denken kann. Aber auch Josua wird nicht, wenigstens zunächst nicht, gemeint sein, noch weniger freilich Serobeam II. In beiden Fällen muß man בְּכֹר im übertragenen Sinne von dem „Mächtigsten unter den Mächtigen“, „dem Heerführer“ verstehen. Aber warum ohne Noth zu dieser Bedeutung des Wortes greifen? Was Graf zu derselben drängt, ist nichts anderes als die Voraussetzung, von der es ausgeht, daß der Verfasser unseres Segens zur „Zeit der getrennten Reiche“ gelebt habe und diese seine Gegenwart schildere. Allein diese Voraussetzung hat sich uns bisher als völlig haltlos erwiesen. Der Erstgeborene unter den stiergleichen Söhnen Josephs ist kein anderer als Ephraim, dem Jakob nach Gen. 48, 8 das Erstgeburtsrecht zugesprochen ²⁾. Dabei mag man sich immerhin auch an den Ephraimiten Josua erinnern und das Segenswort über Levi vergleichen, wo auch zunächst Levi gemeint ist als der Stamm, aber so, daß an Aaron, den persönlichen Träger der dem Stamm zugesprochenen hohepriesterlichen Würde, mitgedacht sein will. Die Schlußworte וְגַם הָרַבּוֹתָא weisen dann noch darauf hin, wie es zu so gewaltiger Machtentfaltung komme. Es sind die Myriaden Ephraims, des erstgeborenen Stieres Josephs, und die Tausende Manasses, die so Großes ausrichten. Um ein erläuterndes „Gloßem“

1) Vgl. Delitzsch zu Ps. 22, 22; 29, 6; Ps. 39, 9 ff.

2) Vgl. Knobel s. d. St.

zu sein, wie Diestel und Graf wollen, dazu ist dieser Schluß in seinem an das Signalwort Num. 10, 36 erinnernden Parallelismus zu schwungvoll.

Blicken wir nun zurück auf das Segenwort, so gewahren wir nichts, was in dem Munde Mose's fremden könnte. Ein positives Argument, das für die Autorschaft Mose's spricht, bietet die Rückbeziehung auf die Gottesoffenbarung, welche Mose nach Ex. 3 geworden.

6) Sebulon und Issaschar.

Auf die beiden der Söhne Rachel, Benjamin und Joseph, folgen die beiden letzten Söhne der Lea, jedoch so, daß, wie auch Gen. 49, 13, der jüngere, Sebulon, vor dem älteren, Issaschar, genannt ist. Das Segenwort lautet:

18. Freue dich, Sebulon, ob deines Ausziehens
Und Issaschar ob deiner Zelte.

19. Völker werden sie zum Berge rufen,
Daselbst Opfer der Gerechtigkeit opfern.
Denn den Zufluß des Meeres saugen sie,
Und die verborgenen Schätze des Strandbes.

Nach Diestel ist die Authentie dieses Segenwortes nur zu retten, wenn man bei dem Auszug, dessen sich die Stämme freuen sollen, an den Zug Israels aus Aegypten in die Wüste denkt, unter dem Berge den Sinai versteht und annimmt, daß sich die beiden Stämme bei Gelegenheit der Anbetung des goldenen Kalbes an Levi, den energischen Vertreter des Jehovismus, angeschlossen und der Idolatrie gewehrt haben! Wer sich mit Diestel bei der Berufung auf die „lückenhaften Berichte“ des Pentateuchs, die bekanntlich von diesem Verhalten der beiden Stämme nichts erzählen, beruhigen kann, dem mag „dergleichen höchst wahrscheinlich“ klingen. Wer dies nicht vermag, der wird sich nach einer anderen Erklärung umsehen, und im Falle er eine solche nicht findet, lieber die Authentie des Segenwortes preisgeben, als dieselbe auf so lustige Hypothesen gründen.

Fragen wir zunächst nach dem Sinn von v. 18! Nach Graf,

dem Keil beistimmt, soll sowohl das Ausgehen d. i. das unternehmende Wirken und Schaffen, als das Sein in den Zelten d. i. der behagliche Genuß des Lebens von beiden Stämmen gelten und der Sinn der sein, daß sich Issaschar und Sebulon ihrer Arbeit und ihrer Ruhe freuen sollen. Keil beruft sich für diese Fassung auf die „in Wesen des poetischen Parallelismus der Glieder begründete Eigenthümlichkeit, den Gedanken durch Vertheilung in parallele Glieder zu individualisiren“. Allein das Wesen des poetischen Parallelismus beruht ja nicht sowohl auf einer Vertheilung des Gedankens in parallele Glieder als vielmehr auf einer Wiederholung desselben, nur verschiedenartig gewendeten, Gedankens in parallelen Gliedern. Es müßte also, wenn von einem parallelismus membrorum im strikten Sinn des Wortes an unserer Stelle die Rede sein sollte, v. 18b denselben Gedanken ausdrücken als v. 18a. Da dies nicht der Fall ist, vielmehr v. 18b einen Gegensatz zu v. 18a bildet, indem ja doch das Sein in den Zelten das Widerspiel von dem Ausziehen ist: so kann nicht beides, das „Ausziehen“ und „die Zelte“ von beiden Brüdern, sondern nur das Eine von diesem, das Andere von jenem gelten sollen. Sonach ist Sebulon als der Hinausziehende und mit anderen Völkern in Verbindung tretende Stamm gedacht, Issaschar als der daheim bleibende (vgl. Dt. 16, 7). Daß unsere Auffassung die richtige ist, lehrt eine Vergleichung von Gen. Kap. 49¹⁾, wo uns ein ähnlicher Gegensatz in der Eigenthümlichkeit der beiden Brüder entgegen tritt, indem es von Issaschar heißt, daß er die behagliche Ruhe

1) Die Segensprüche Jakobs über die beiden Stämme lauten:

13. Sebulon — nach dem Gestade des Weltmeeres hin wird er wohnen,
Und nach dem Gestade der Schiffe ist er g. wendet,
Und seine Seite gegen Sidon.

14. Issaschar ist ein knochiger Esel
Sich hinstreckend zwischen den Hürden.

15. Und er sah Ruhe, daß sie Gutes,
Und das Land, daß es anmuthig,
Und neigte seine Schulter zum Lasttragen
Und ward zum dienstbaren Fröhner.

im Lande vorziehen, von Sebulon aber, daß er „nach dem Gestade des Weltmeeres, nach dem Gestade der Schiffe hin“ wohnen, also durch die Lage seines Landes auf den Handel angewiesen sein werde. Aber so entgegengesetzt die Eigenthümlichkeit des einen Stammes der des andern: Grund zur Freude haben sie beide. Denn was der eine gewinnt und erarbeitet, kommt dem andern zu Gute: Sebulon's Handel und Weltverkehr dem benachbarten Issaschar und Issaschar's stilles Heimathsleben Sebulon. So ergänzen sich die Beiden ¹⁾. Daß man hieran zu denken hat und nicht bloß an ein Gedeihen der beiderseitigen Unternehmungen, zeigen die folgenden Worte, welche von einem gemeinsamen Thun beider Stämme, wie von gemeinsamem Genuße reden.

Was den 19. Vers betrifft, so fragt sich's da vor Allem: wer ist unter den Völkern zu verstehen und was ist mit dem Berge gemeint? Die Ausleger denken bei 'y bald an die Stammgenossen Sebulon's und Issaschar's, bald an die israelitischen Stämme, bald an die Weltvölker. Da in dem Segensworte von dem Handelsverkehr Sebulon's die Rede ist, so kann es gar nicht fraglich sein, für welche von diesen Möglichkeiten man sich zu entscheiden hat. Die Weltvölker sind gemeint, mit welchen Sebulon bei seinen Handelsunternehmungen in Berührung kommt. Schwieriger ist die Frage nach dem Berge. Diejenigen Ausleger, welche wie Knobel und Graf der Ansicht sind, daß ein späterer Dichter seine Gegenwart schildere, gehen von der Voraussetzung aus, daß der Berg in dem Gebiete der beiden Stämme oder wenigstens demselben nahe gelegen sein müsse und entscheiden sich für den Karmel oder den Thabor. Eisteter sei als heilige Opferstätte selbst im Ausland bekannt gewesen; von letzterem sei es undenkbar, daß er nicht eine wichtige Bama gewesen sein sollte! Wir wollen uns nicht mit dem Aufzählen der mancherlei „aber“ aufhalten, die sich sowol gegen den Karmel als gegen den

1) Vgl. Schröder 1. d. St.

Thabor vorbringen ließen. Wir machen nur darauf aufmerksam, daß, mag man sich nun für den einen oder den anderen entscheiden, die Stelle eine Conkretion des im Geseß verpönten Göhendienstes enthält: eine Consequenz, die denn doch Denjenigen bedenklich machen dürfte, der sich nicht bei der Graf'schen Vergleichung des „levitischen“ Verfassers unseres Liedes mit einem etwa in Rom lebenden „priesterlichen Dichter“ beruhigen kann, welcher nach Graf's Meinung ebenso wenig wie jener, und „unbeschadet der Einheit der katholischen Kirche“, an einem außerhalb Roms gefeierten Wallfahrtsfeste etwas Tadelnswerthes finden würde!!

Nach Keil ist 77 „der Berg des Erbtheils Jehova's, der Berg, den der Herr zu seinem Heiligthum erkoren, in welchem sein Volk bei ihm wohnen und in Opfern sich seiner Gemeinshaft erfreuen soll.“ Hiezu habe der Herr den Moria geheiligt, ohne daß übrigens Mosen schon geoffenbart gewesen sei, daß daselbst der Tempel erbaut werden sollte. In dem Segenswort liege nur der Gedanke, daß die Stämme von der Fülle ihrer Güter dem Herrn auf dem Berge, den er zum Sitze seiner Gnadengegenwart bereiten werde, Opfer darbringen und die Völker zur Theilnahme an denselben einladen werden. Auch dieser Meinung können wir nicht beipflichten weil sie von der unerwiesenen Voraussetzung ausgeht, Mose habe die bestimmte Erwartung gehegt, daß der Herr einen Berg des verheißenen Landes zur Stätte seiner Gegenwart machen werde. Keil beruft sich zwar auf Ex. 15, 17, eine Stelle aus dem von Mose und den Kindern Israel nach dem Untergang der Aegypter im rothen Meer gesungenen Liede, wo es heißt:

Du wirst sie bringen und pflanzen auf dem Berg
deines Erbtheils,
Der Stätte, die du zu deiner Wohnung gemacht, Je-
hova,
Zu dem Heiligthume, Herr, das deine Hände bereitet, —

allein der Berg des Erbtheils Jehova's, von dem hier die Rede, ist nicht, wie Keil will, der Berg, den Jehova durch die Opferung Isaaks sich, zur Wohnstätte erkoren, sondern das Gebirgsland Ca-

naan ¹⁾. Nur dieses kann auch an unserer Stelle gemeint sein, wie die Parallelstellen Dt. 3, 25 (הרר הרוב הורר); 11, 11; Jes. 11, 9; 57, 13; Ps. 78, 54 ²⁾ (הררה קנתה ימינו) klar und deutlich zeigen. Die Bezeichnung Canaans als hochgelegenen Küstenlandes durch הרר ist hier, wo es als Opferstätte in Betracht kommt, um so angemessener ³⁾. In das Land der Verheißung, das sie einnehmen, rufen sie die Völker und opfern dort „Opfer der Gerechtigkeit“. Derselbe Ausdruck findet sich noch Ps. 4, 6; 51, 21. Neutestamentlich vergleicht sich λογος δικαιοσύνης Hebr. 5, 13; καρπος δικαιοσύνης Jak. 3, 18. Es sind rechte Opfer gemeint d. h. solche, welche sind, was sie nach Gottes Willen sein sollen. An diesen Opfern, welche sie bringen, und durch welche sie ihre Gemeinschaft mit dem Gotte der Gnade bethätigen, nehmen die Weltvölker Theil. Der Gedanke, den wir so gewinnen, erinnert an Ps. 22, 27 ff.:

Demüthige werden essen und Genüge haben;
 Jehova werden loben, die nach ihm fragen.
 Euer Herz lebe immerdar.
 Aller Welt Enden werden sich erinnern und Je-
 hova zuwenden,
 Und alle Völkergeschlechter vor dir anbeten.
 Denn Jehovas ist das Königthum und er herrscht
 unter den Nationen.
 Essen und anbeten werden alle Fetten der
 Erde u. s. f.

Der folgende Satz mit ו begründet nun die Darbringung der Opfer seitens der Stämme durch den Hinweis auf die Fülle aller Güter, welche ihnen zu Theil wird und sie veranlaßt, ihrem Gotte durch die That zu danken und die Völker zur Gemeinschaft ihres Gottes zu rufen. Movers, Ritter, Ewald u. A. denken bei den verborgenen Schätzen des Strandes an den Gewinn, der den Küstenbewohnern durch Bereitung des Purpurs aus der Purpurschnecke und des

1) Vgl. Knobel z. d. St.
 2) Vgl. Delitzsch z. d. St.
 3) Vgl. Schulz z. d. St.

Glasas aus der Schmelzung des Sandes zu Theil werden sollte, Knobel an den Fang von Fischen und Badeschwämmen, der noch heute geübt werde. Allein auf diese Weise wird der Ausdruck „Zufluß der Meere“ zu sehr beschränkt. Es dürfte deßhalb gerathener sein, an die Segnungen des Ecehandels überhaupt zu denken, welcher den Stämmen die Fülle des Weltmeeres und die verborgenen Schätze zuführt, die von der sandigen Küste aus ins Binnenland geschafft werden ¹⁾.

Wir sahen bereits, welche Schwierigkeiten der „Berg“ den historisirenden Auslegern bereitet. In nicht geringere Verlegenheit versetzt sie die Differenz zwischen Idee und Wirklichkeit, welche bei einer Vergleichung des hier von den Stämmen Gesagten mit den nachmals gewordenen historischen Verhältnissen zu Tage tritt. Während unsere Stelle, wie die Parallelstelle Gen. Kap. 49 den Stamm Sebulon an's Meer rückt, reichte sein Stammgebiet in Wirklichkeit nicht an das Meer, sondern kam so zwischen dem galiläischen und Mittelmeere zu liegen, daß es zwar beiden nahe, aber von jenem durch Rappthali, von diesem durch Aser getrennt war. Ein späterer Dichter, der seine Gegenwart schilderte, hätte sich ohne alle Frage genauer ausgedrückt. Graf will uns zwar glauben machen, daß Veränderungen in dem Besitz der Stämme vorgefallen und Sebulon später bis an's Meer vorgeedrungen sei. Aber einen Beweis hat er für diese Behauptung nicht erbracht, sondern sich damit begnügt, Hengstenberg's ²⁾ Ansicht, daß der Besitzstand so geblieben sei, wie er bei der ersten Besignahme festgestellt worden, als eine ungegründete, mit aller Geschichte in Widerspruch stehende zu bezeichnen.

Wie die spätere Lage des Gebietes Sebulon's es vermehrt, das Segenswort für ein vaticinium post eventum anzusehen, so auch das in demselben über „die enge Verkettung der beiden Stämme“, sowie über den Handel und Weltverkehr Sebulon's

1) Vgl. Delitzsch zu Gen. 49, 13 u. Baumgarten s. b. St.

2) H. a. D. II, 234.

Angedeutete. Auch über diese Punkte fehlen uns nämlich spätere historische Zeugnisse. Zwar bemerkt schon Pseudojonathan, daß sie den Phöniziern beim Gang der Purpurichnecken behülfslich gewesen, und Movers läßt sie an der Glaebereitung Theil nehmen, sowie als Zwischenhändler und Karawanenführer der phönizischen Großhändler sich bereichern. Aber auf diese Weise wird, wie schon bemerkt, der Text, der von der Fülle der Meere und den verborgenen Schätzen des Strandes redet, gar zu dürftig abgefunden.

Auch dieses Segenwort bietet uns also keinen Anlaß, unser Lied einem Späteren, der seine Gegenwart schildere, in den Mund zu legen. Nehmen wir an, daß Mose „in dem Wohnen Israels an dem Meere, welches Morgenland und Abendland mit einander verband, auch eine Bestimmung des Volkes für den Handel und dessen Gewinn erkannte“, und daß „er mit dem Auge seines Geistes eben in den genannten Brüdern die Anlage, diese Seite des Berufes Israels zu erfüllen, geschaut“, so erklärt sich das Segenwort auf das Beste. Die Incongruenz aber zwischen dem verheißenden Inhalt desselben und der Erfüllung, die wir hier finden, läßt sich auch bei dem Segen über Joseph beobachten. Auch von dem Stamm Joseph kann man nicht sagen, daß er die Enden der Erde bezwungen. Man darf eben nicht übersehen, daß Manches von dem, was von einem einzelnen Stamm sonderlich prädicirt wird, von dem ganzen Volke gilt. Wir machten diese Wahrnehmung schon bei Benjamin. Und so gewahren wir auch, daß die Verheißung von der Befestigung der „Enden der Erde“, von dem Weltverkehr, sowie von der Theilnahme der Völkerwelt an der Gemeinschaft des Gottes Israels, wie wir sie in dem Segen über Joseph und in dem über Sebulon und Issaschar finden, nachmals in den Psalmen und Propheten auf ganz Israel lautet. In der Geschichte des ganzen Volkes sehen wir sie zu ihrer rechten Erfüllung gelangen. (Fortsetzung folgt.)

II.

Die 36. Livländische Provinzialsynode.

Von

Pastor Hollmann zu Raage.

Die 36. Livländische Provinzialsynode wurde am 13. August 1870 zu Valk mit einem Gottesdienst in der Stadtkirche eröffnet. Die Altarlection Luk. 21, 8—19 schloß mit der Mahnung des Herrn: „sahet eure Seelen mit Geduld“; die Anlesung und Anwendung dieser Mahnung aber brachte einerseits die von Pastor Holst zu Wenden gehaltene Altarrede über Röm 5, 1—5, andererseits die vom General-Superintendenten Dr. Christiani gehaltene Predigt über Jakob. 5, 7—9. Die Zeitlage im Großen und Ganzen und ebenso die Verhältnisse unserer livl. Landeskirche im Besonderen traten im Lichte dieses dreifachen Zeugnisses aus dem Munde des Herrn und Seiner Apostel bestimmt und deutlich in ihrer Beziehung zum Endziel der diesseitigen Entwicklung des Reiches Gottes vor das innere Auge, und so mußte ja die Mahnung zur Bereitung auf das Ende in Geduld und Glauben der Heiligen tief zu Herzen dringen. Der Herr war mit zweien Seiner Apostel mitten unter uns getreten, und wie es in jenem Prophetenwort heißt (Hab. 3, 20): „Der Herr ist in Seinem heiligen Tempel: es sei vor Ihm stille alle Welt“, — so wirkte auch dies Mal Sein Wort stille Sammlung des Gemüthes, und so vorbereitet traten die Synodalen — 60 Pastoren ¹⁾ und 5 Candidaten — am Nachmittag desselben Tages zur ersten Sitzung zusammen.

Der Präses eröffnete die Berathungen mit einem Rückblick auf das verflossene Synodaljahr und hob zunächst hervor, wie stark Gott

1) Es trafen später noch mehrere Pastoren ein.

der Herr die Reihen des livl. Ministerii gelichtet, da 8 Pastore heimgegangen und 5 Pastore emeritirt worden waren. Noch waren 6 Pfarren vacant, eine starke Mahnung zu eifrigem Gebet um Arbeiter für die große Erntearbeit. Sodann machte Präses darauf aufmerksam, daß die interconfeSSIONellen Verhältnisse im Wesentlichen dieselbe trostlose PHySiognomie zeigten wie im Vorjahr, daß aber grade darum um so mehr Noth thue, betend und wachend das Gewissen vor Schädigung zu bewahren und vor Allen Gott den Herrn um Hilfe in solcher Noth anzuflehen, die unseren luth. Gemeinden je länger desto mehr Schaden bringen werde und müsse. Weiter constatirte der Redner, daß es mit der Vermehrung resp. Theilung der Pfarrbezirke in Livland nur sehr langsam vorwärts gehe und daß von großen Erfolgen nicht viel zu rühmen sei. Ohne den später zu erstattenden Berichten vorgreifen zu wollen, erwähnte er aber doch auch erfreulicherer Dinge, namentlich aus dem Gebiete der Mission, und des Inslebentretens der lettischen Taubstummenschule. Auf das Programm der diesjährigen Synode übergehend bemerkte Präses, daß ein gewisser Practicismus dasselbe beherrsche, da es wissenschaftliche Arbeiten vermissen lasse. Er machte darauf aufmerksam, daß die Sprengelsynoden mehr dazu benutzt werden wöchten, wissenschaftliche Fragen zur Bearbeitung und Besprechung zu bringen, wie es vor 2 bis 3 Decennien doch geschehen sei; dann würde auch die Provinzialsynode in dieser Hinsicht mehr bieten können. Den Ernst der Zeit, in welcher wir zu wirken berufen sind, nochmals uns ans Herz legend, schloß der Präses seine Rede mit Vorlesung des Programmes, wie es von ihm in Gemeinschaft mit den Präpösten am Tage vorher war festgestellt worden. Geschäftliche Mittheilungen und Berichte des Präses füllten den Rest der Sitzung, die mit Gebet und Gesang geschlossen wurde.

Noch folgten 7 Sitzungen, in welchen das Programm zur Ausführung kam, selbstverständlich und wie das Protokoll ausweist, in der von der Synodalordnung bedingten Reihenfolge. Die Synodalordnung aber bringt es mit sich, daß wichtigere Gegenstände mehr-

mals wiederkehren und Vorträge mit Discussionen, Berichten, Abstimmungen u. s. w. dergestalt abwechseln, daß Ermüdung und Ueberstürzung möglichst vermieden wird. So practisch diese Geschäftsordnung nun für die Synodalverhandlungen ist, so ermüdend dürfte es doch für den Leser dieses Berichtes werden, wollte ich ihn nöthigen an der Hand der Synodalordnung dem Gange der diesjährigen Synodalverhandlungen zu folgen. Ich werde mich daher darauf beschränken dürfen, in sachlicher Ordnung die Verhandlungen reproducirend ein Gesamtbild von der Thätigkeit der diesjährigen Synode zu entwerfen.

Da stehen denn die dem Andenken zweier aus dem Leben geschiedener Autsbrüder gewidmeten Nekrologe obenan, wie sie in den Vormittags-Sitzungen des 14. und 15. August vor Beginn der Verhandlungen zum Vortrag gelangten. Pastor Braudt von Palzmar trug den von ihm geschriebenen Nekrolog des am 9. December 1869 als Pastor zu St. Gertrud in Riga mitten aus der Arbeit heimgegangenen Autsbruders Otto vor, und Pastor adj. C. Kachlbraudt den von ihm verfaßten Nekrolog des nach fast zweijährigem Siechthum am 28. März 1870 entschlafenen Pastors Weitan von Lubahn. Da beide Nekrologe auf Wunsch der Synode durch den Druck veröffentlicht werden sollten, so darf ich hier wohl, auf die Originalarbeiten verweisend, einer Wiedergabe derselben mich enthalten.

Was nun zunächst die constanten Synodalmaterien anlangt, so erstattete der im vorigen Jahre neuerwählte Missionsreferent Pastor Holt von Wenden seinen Jahresbericht über den Gang der Luth. Mission sowohl unter Israel als unter den Heiden, soweit unsere livl. Landeskirche an den die Mission fördernden Bestrebungen thätigen Antheil nimmt. Zuerst berichtete Referent über den Katecheten Adler, daß derselbe schon im vorigen Winter Curland verlassen habe und zum Missionaren Hestter nach Posen gegangen war, wo er unter dessen kundiger Leitung fleißig und eifrig gearbeitet hat, bis er, als Hestter eine größere Missionsreise unternommen, auf

welcher er ihn nicht hat begleiten können, im Sommer d. J. wieder nach Curland und zwar nach Mitau zurückgekehrt ist, wo er vorläufig unter Leitung der dortigen Freunde Israels gestellt sei. Die bisherigen Erfahrungen haben gezeigt, daß es nothwendig ist einen ordinirten Pastor für diese Arbeit zu gewinnen, unter dessen Leitung Adler gute Dienste leisten dürfte. Vor der Hand hatten die mit Pastor adj. Gurland in Rischinew gepflogenen Verhandlungen noch zu keinem definitiven Resultat geführt zu hoffen aber stand doch, daß die Uebersiedelung desselben nach Curland noch möglich sein werde, besonders da Pastor adj. Gurland auf ärztlichen Rath das Klima seines jetzigen Aufenthaltsortes mit einem nördlicheren vertauschen solle (Inzwischen ist die Sache so weit gefördert worden, daß die Anstellung des Pastor Gurland als Adjunct in Mitau zu erwarten steht). Referent wies dabei darauf hin, daß die luth. Kirche Livlands für den Fall der Errichtung einer solchen Adjunctur sich mit freien Beiträgen in höherem Maße als bisher werde zu betheiligen haben und berechnete die Höhe derselben für Livland auf ca. 1700 Abl. jährlich. Daß aber ohne einen ordinirten Judenpastor die ganze Sache nicht gedeihen könne, das bezeugten die vorgelegten Mittheilungen aus Curland nachdrücklich, so sehr es auch mit Freude und Dank gegen Gott erfüllte, zu hören, daß die 12 Neugebauten in ihrem Lebenswandel den Ernst ihrer Bekehrung beweisen. Ferner erwies sich als nothwendig, den General-Superintendenten als Präses der Synode nebst dem Missionäreferenten von Seiten der Synode zu autorisiren, wegen Förderung der Sache mit den geeigneten Persönlichkeiten der Schwesterprovinzen sich in's Einvernehmen zu setzen und nach Lage der Verhältnisse jedes Mal das Erforderliche wahrzunehmen. Die beiden von der Synode dazu erbetenen Synodalen nahmen dies Mandat an und die Synode versprach dafür zu sorgen, daß die vom Referenten als nothwendig nachgewiesenen Mittel beschafft werden. Waren in dem abgelaufenen Synodaljahre auch nur erst 823 Abl. 25 Kop. aus Livland zu Zwecken der Judenbekehrung eingegangen, so durfte doch die Synode eine solche Auflage geben im

festen Vertrauen auf den Herrn, dessen Befehl Matth. 28, 19, 20, auch die luth. Kirche an ihrem Theil nachzukommen hat und dessen Verheißung ja nicht zu Schanden werden wird, wenn wir eben dem Gebote Folge leisten, welchem die Verheißung ausdrücklich vom Herrn selbst hinzugefügt ist. Nachdem Pastor Holst noch über die auch von ihm am 9. Juni/28. Mai d. J. in Leipzig besuchte Versammlung der Freunde Israels der Synode referirt und die beiden von Professor Delitzsch daselbst gemachten Vorschläge empfohlen hatte, und nachdem die Synode dieselben in so weit acceptirt hatte, daß sie mit dem Leipziger Central-Comite für luth. Judenmission in bleibende Beziehung zu treten beschloß, die Gründung einer Anstalt behufs Ausbildung von Judenmissionären aber von sich aus nur principieell guthieß, active Betheiligung an der Förderung dieses Unternehmens dem freien Willen des Einzelnen überlassend, so wandte sich Referent nunmehr zum zweiten Theil seiner Aufgabe, und referirte über die von Leipzig aus geleitete Heidenmission der luth. Kirche. Er hatte das am 4. Juni/27. Mai d. J. in Leipzig gefeierte Missionsfest selbst mitgefeiert und schilderte in prägnanter lebendiger Weise das dort Erlebte. Aus diesem Referate hoben sich dann auch die für den gesegneten Fortgang der luth. Mission im Tamulenlande sprechenden Data wie billig hervor. Das Alles ist nun auch im Leipziger Missionsblatt von 1870 Nr. 13 und 14 ausführlich zu lesen ebenso was unser Referent über die Nothwendigkeit eines Missionspropstes für Indien und über die in Aussicht genommene Umgestaltung des Missionshauses mittheilte, so daß ich wohl dieses Alles als bekannt voraussetzen darf. Noch theilte er mit, daß Gen.-Sup. Schulz die Sorge für Uebersetzung der Berdauer Missionsblätter in's Estnische freundlichst übernommen habe, so daß das regelmäßige Erscheinen derselben als gesichert betrachtet werden dürfe. Nun gab der Referent noch eine Uebersicht der aus Livland eingegangenen Missionsbeiträge. Bis zum 31. December 1869 waren eingezahlt worden

für Leipzig:

aus dem Berroschen Sprengel	504	Rbl.	—	Kop.
„ „ Wendenschen	412	„	75	„
„ „ Fellinschen	384	„	—	„
„ „ Wolmarschen	317	„	50	„
„ „ Rigaschen	241	„	—	„
„ „ Walkschen	165	„	—	„
„ „ Dörptschen	150	„	50	„
„ „ Pernauschen	148	„	—	„

 Summa 2322 Rbl. 75 Kop.

Außerdem für Basel aus Odenpü 40 Rbl. 20 Kop.

„ „ Hermanaeb. a. Wolmar	20	„	—	„
„ „ „ „ Fellin	5	„	—	„
„ „ den Missionären Bahn				
aus Wolmar	47	„	—	„

 Summa 2434 Rbl. 95 Kop.

so daß für Zwecke der Heidenmission die Summe von 2134 Rubel 95 Kop. war aufgebracht worden. Im selben Jahre 1869 hatten zur Judenmission beige-steuert:

Berro	84	Rbl.	—	Kop.
Wenden	59	„	—	„
Wolmar	52	„	—	„
Fellin	50	„	—	„
Pernau	40	„	20	„
Dorpat	35	„	—	„
Riga	27	„	—	„
Walk	5	„	—	„

 Zusammen 352 Rbl. 20 Kop.

für Missionszwecke überhaupt waren also aus dem ganzen Livl. Con-fistorialbezirke bis zum 31. December 1869 aufgebracht worden 2787 Rbl. 15 Kop. Dagegen betragen die Beiträge pro 1870 bis zum Tage der Berichterstattung:

1. für die Heidenmission

aus dem Sprengel Berro	610	Rbl.	—	Kop.
„ „ „ Wenden	587	„	64	„
„ „ „ Wolmar	502	„	—	„
„ „ „ Miga	258	„	30	„
„ „ „ Walk	194	„	62	„
„ „ „ Pernau	182	„	72	„
„ „ „ Dorpat	170	„	—	„
„ St. Johan. in Dorpat	220	„	—	„
„ dem Sprengel Jellin	469	„	50	„

Zusammen 3194 Rbl. 77 Kop.

2. für Judenmission

aus Berro	157	Rbl.	58	Kop.
„ Wenden	160	„	28	„
„ Wolmar	109	„	50	„
„ Miga	109	„	80	„
„ Walk	46	„	99	„
„ Pernau	70	„	29	„
„ Dorpat	79	„	—	„
„ Jellin	90	„	—	„

Zusammen 823 Rbl. 35 Kop.

Within war pro 1870 für Missionszwecke überhaupt eingekommen die Totalsumme von 4018 R. 12 K., im Vergleich zu 1869 also ein Mehrertrag von 1230 Rbl. 97 Kop. Zum Schluß faßte der Referent Alles, was hinsichtlich des Missionswerkes unsere Herzen bewegte, Dank, Bitte und Fürbitte, im Gebete zusammen. Dieser Schluß aber wies uns Alle zu dem, der allein unsre geringen Gaben segnen und unsre Bestrebungen zum Ziele führen kann und will, und ohne den wir nichts vermögen.

Weiter gehörte zu den constanten Synodalmaterien was in Betreff der Taubstummenschulen zur Sprache kam. Zunächst berichtete Pastor Moltrecht von St. Matthiä eingehend

über die Errichtung und die am 4. August d. J. stattgehabte Eröffnung der lettischen Taubstummenlehre in Kirchholm. Er erinnerte daran, daß die Synode bereits 1864 diese Angelegenheit in Angriff genommen, daß der zum Taubstummenlehrer ausgebildete Ahboling schon 1869 zur Beifügung gestanden, daß aber eines- theils die Mittel zu gering waren, andererseits der Mangel an einem passenden Ort zur Unterbringung der Schule, der Ausführung des schon so lange geplanten Unternehmens immer wieder hemmend in den Weg getreten war. 1868 hatte die Synode sich an die estländische Synode gewandt, um für die lettische Taubstummenlehre ein ähnliches Zusammenwirken zu erzielen, wie dieses seit der estländischen Synode für die estnische Taubstummenlehre in Jennern zu wesentlicher Förderung der Sache gelungen war. Die statistischen Ermittlungen hatten ergeben, daß gegenwärtig überhaupt 148 taubstumme Kinder lettischer Abstammung existiren und zwar 65 im Alter von 7—12 Jahren, 46 im Alter von 1—7 Jahren, und 37 im Alter von 12—18 Jahren. Daß überhaupt hier Hilfe Noth thut, war außer Zweifel, es handelte sich nur um genügende Geldmittel und um ein für Curland und Livland gleich passendes Local. Nachdem nun die estländische Synode von 1869 ihre Mitwirkung zugesagt hatte, waren die einleitenden Schritte zur Gewinnung eines für Curland und Livland gleich passend gelegenen Ortes gethan worden und hatte Herr von Braunschweig seinen Pachtcontract, vermöge dessen er die Gebäude der früheren Station Kirchholm mit 7 Lofst. Acker, 25 Lofst. Heuschlag &c. innegehabt gegen die Summe von 400 Rbl. cedirt. Darauf waren denn die wegen Pachtung Kirchholms für jährlich 110 Rbl. erforderlichen gerichtlichen Schritte gethan, die Räumlichkeiten zweckentsprechend hergerichtet und mit dem Taubstummenlehrer Ahboling die nöthigen Vereinbarungen getroffen worden. Als dann 6 taubstumme Kinder beisammen und noch weitere 3 angemeldet waren, hatten die Pastore Moltrecht von Matthiä, von Brockhusen zu Uegfüll und Laurit von Dahlen am 4. August 1870 unter Betheiligung zahlreicher Gäste die Anstalt in Gott's Na-

men feierlich eröffnet. Aus Curland waren 575 Rbl. eingegangen, aus Livland von

11 Gemeinden des Wolmarschen Sprengels	387	Rubel	—	Kopelen.
17 " " Wendenschen "	300	"	—	"
10 " " Balschen "	251	"	25	"
12 " " Rigaschen "	182	"	55	"

1129 Rubel 70 Kopelen.

von 13 estnischen Gemeinden waren . . .	77	"	—	"
von der St. Joh. Gemeinde in Dorpat	5	"	—	"
von der Stadt Riga	100	"	—	"
von nicht namhaft gemachter Seite zum 4. August d. J.	100	"	—	"

dargebracht worden, und mit noch ande-
ren Gaben zusammen hatte

die Gesamteinnahme . . . 2270 Rubel 63 Kopelen betragen, so daß dieses Resultat anfangs die gehegten Erwartungen übertroffen hatte. Bis zum 17. August 1870 waren 1565 Rubel ausgegeben worden und als Kassafaldo noch 705 Rbl. 63 Kop. vorhanden. Der lettische Verein in Riga zahlt für ein Kind die jährliche Pensionssumme von 100 Rbl., wovon der Taubstummenlehrer für Beköstigung w. 75 Rbl. bekommt, während 25 Rbl. der Schulkasse zufließen, der lettische Frauenverein unterhält von sich aus ein zweites Kind. Die Anstalt braucht jetzt jährlich ca. 800 Rbl. Silb., nämlich 110 Rbl. Pachtzins, 500 Rbl. Säge für den Lehrer, der auch das vorhandene Land benutzt, und den Rest für die übrigen Bedürfnisse. Für das erste Jahr ist nun gesorgt, aber damit ist die Sache nicht abgemacht. Denn nachdem es endlich durch Gottes gnädige Hilfe gelungen, diese Anstalt in's Leben zu rufen, so entspringt daraus die Verpflichtung, sie auch weiter zu erhalten und ihren Bestand dauernd zu sichern.

Pastor Moltrecht erbat darum den Präses, derselbe wolle durch die Pröpste für die Anstalt Collecten in den Gemeinden an-

regen, und schlug vor, die Synode möge für ein zu ernennendes Curatorium den Präses und als geschäftsführenden Director den Pastor Laurit von Dahlen erwählen, welche Wahl dieser letztere anzunehmen bereit sei. Das Curatorium würde dann von curländischer Seite wohl noch ergänzt werden. — Schließlich empfahl Pastor Moltrecht die junge Anstalt der Fürbitte und Fürsorge der Synodalen.

Die Synode dankte dem Referenten für seine unermüdete Thätigkeit und bat ihn sowie den Präses im Verein mit Pastor Laurit die Functionen des Curatorii vorläufig zu übernehmen, votirte aber auch zugleich dem Oberlehrer Herweg in Riga ihren Dank, der sich um das Zustandekommen des Unternehmens nicht geringes Verdienst erworben. Präses übernahm es, diesen Dank zu übermitteln.

Es folgte nun die Verlesung des von Herrn Stünzi über seine im Sommer d. J. abgehaltene Inspection der Jennernschen Taubstummenschule abgeleiteten Berichtes, woraus besonders die am 29. und 30. Juni stattgehabte öffentliche Prüfung sich hervorhob. Das sehr günstige Urtheil des Inspicienten über die Leistungen der Schule gereichte den Synodalen zu großer Freude, und da Pastor Sokolowski schon wiederholt drum gebeten hatte, ihn von der Sorge für die ökonomische definitive Begründung der Schule zu befreien, so beauftragte die Synode auf Vorschlag des Präses den Propst Schneider aus Hallist und den Pastor Krüger von Fellin-Stadt damit, zunächst durch persönlichen Besuch den derzeitigen Stand der finanziellen Verhältnisse der Jennernschen Schule allseitig zu ermitteln und festzustellen und der nächsten Synode genauer Bericht zu erstatten, da dann die Wahrnehmung des Erforderlichen einem ständigen Comité oder Curatorium anheimgelassen werden könne.

So haben wir denn nun durch Gottes Gnade drei Taubstummenschulen in Livland, die Centralische in Riga unter Herrn Stünzi's Leitung und die beiden Schulen in Jennern und in Kirchholm, entsprechend den drei Hauptbevölkerungsgruppen unserer Ostseelände. Sie sind ein thatfactliches Heptatich des Herrn, wollte Gott nicht bloß für die Leiblich, sondern auch für die geistlich Taubstummen.

Doch wollen wir uns weiter zur dritten constanten Synodalmaterie jetzt wenden. Der von der Synode zum permanenten Referenten erwählte Pastor N. Vogel von Dickeln erstattete seinen Bericht über Stand und Wirksamkeit der Unterstützungs-Kasse für evang.-luth. Gemeinden in Rußland. Anknüpfend an das schwere Drohwort Jer. 48, 10; „verflucht sei, der des HErn Werk läßig thut“ — hob Referent hervor, daß die in der Unterstützungs-Kasse organisirte Liebeshätigkeit der luth. Kirche Rußlands eben auch als ein Werk des HErn anzusehen ist, zu dessen Förderung wir Alle mitberufen seien. — Er specialisirte sodann, wie viel unsere Diakpora bereits der Unterstützungs-Kasse verdanke, um daran den Nachweis zu knüpfen, daß noch viel, sehr viel zu thun übrig sei, und daß es uns d. h. der luth. Kirche Rußlands obliege, dieses selbst zu thun, da wir nicht werth wären, daß uns Wort und Sacrament noch fernerhin rein und lauter erhalten bleibe, wenn wir dem Gustav-Adolphs-Berein, oder dem luth. Gotteskasten Deutschlands oder den unionistischen Missionsinstituten von Basel und Barmen zu thun überlassen wollten, was in erster Reihe uns selbst zunächst und zumeist angeht. Es gelte also, nicht nachlassen in dem begonnenen Werk und nicht müde werden in dem Dienst der Liebe an den Brüdern um des HErn willen. — Im Jahre 1866 hatten die Einnahmen der Unterstützungs-Kasse 36,130 Rbl. betragen, von denen 31,633 Rbl. nebst außerdem gespendeten 1875 Bänden zur Verwendung gekommen waren. Gute Schulbücher und gute christliche Lesebücher thun unseren Diakpora-Gemeinden sehr Noth und werden vom Central-Comité jederzeit mit Dank entgegengenommen und wohin gehörig befördert werden. Mit besonderer Bestimmung waren Gaben eingeflossen für Gudsmannsbach — 18 Rbl. und für die nach Sibirien verbannten Lutheraner 86 Rbl. Das dorpater Bezirkscomité hatte 1869 eingenommen 2310 Rbl., wobei zu bemerken war, daß 21 Kirchspiele im Vergleich zu 1868 eine Mehreinnahme gehabt haben, während 11 Kirchspiele ihre Zusendungen so spät gemacht hatten, daß sie nicht mehr in die Jahresrechnung hatten aufgenom-

men werden können. Mehr als hundert Rubel hatten 5 Gemeinden beige-steuert, unter 10 Rubl. nur eine Gemeinde. Das livl. Bezirks-comité in Riga hatte 2314 Rubl. Einnahme, wozu 2 Gemeinden Beiträge von über 100 Rubl. geleistet, während 2 andere Gemeinden unter 10 Rubl. beige-steuert hatten. Eine Mehreinnahme im Vergleich zum Vorjahre hatten 26 Kirchspiele aufzuweisen gehabt. 14 Gemeinden hatten ihre Zusendungen verspätet, 13 Kirchspiele aber garnichts eingesandt. Schließlich stellte Referent den Antrag, dem einer Vocation nach Arensburg folgenden Pastor Törne in Gudmannsbach, die von ihm auf eigene Kosten erbauten Nebengebäude abzukaufen, sowie wenigstens einen Theil, der von ihm auf Urbarmachung des Pfarrlandes aus eigenen Mitteln verwendeten Geldauslagen zu erstatten, und zu dem Ende ihm die Summe von 1200 Rubl. in vier Jahresraten zu je 300 Rubeln auszuzahlen. Im Uebrigen enthielt sich der Referent neuer Vorschläge, da noch Anträge älteren Datums ihrer Erfüllung harren. Der Kirchenbau in Gudmannsbach sei zwar der Ausführung näher gerückt, werde aber, da Pastor Törne fortziehe und außerdem das Bauholz noch nicht zu erlangen gewesen trotz des jetzt vorhandenen Baucapitals von 4200 Rubl. voraussichtlich nicht so bald zur Ausführung gelangen. Auf Befürwortung des Präses beschloß die Synode von sich aus dem Pastor Törne, die ihm bisher theils aus der Vicar-Kasse bewilligt gewesen, theils durch specielle Zahlung aufgebracht 300 Rubel jährlicher Zulage noch vier Jahre lang zu zahlen, ersuchte aber zugleich den Präses dem Consistorio die Bitte zu unterbreiten, hochdasselbe wolle eine Commission aus dazu erbetenen geeigneten Persönlichkeiten mit der Sorge für Förderung des Kirchenbaues und der Oekonomie des Pfarrlandes betrauen. Außerdem wurde der Sprengelpropst Schneider erbeten, über Gudmannsbach der nächsten Synode genaue Informationen zu bringen. — Gudmannsbach ist ja das Schmerzenskind unserer Unterstützungs-Kasse, in Livland, wie Jemand mit Recht bemerkte. Daß aber doch nicht vergeblich dort gearbeitet worden, das konnte aus der Bemerkung des Propstes Schnei-

der schon jetzt entnommen worden, der zufolge es mit den dortigen Schichten sehr gut vorwärts geht. Und das ist nicht gering anzuschlagen. Darum gilt es ja auch hier, nicht mehr zurückzublicken, nachdem ein Mal die Hand an den Pflug gelegt worden ist, zumal da es in Gudmannsbach einen fast schon verlorenen Posten unserer Kirche wieder zu festigen und gegen alle die hemmenden und lähmenden Einflüsse der Natur wie der Bevölkerungsverhältnisse (die Lutheraner leben unter Convertirten der griechischen Kirche) zu lebendigem und bewusstem Halten dessen was unsere luth. Kirche bietet, zu erwecken gilt. Um einem früher bereits gefassten Synodalbeschlusse in Sachen der Unterstützungs-Kasse zu seiner Erfüllung zu verhelfen, erbat sich Präses Synodi das von Oberpastor Schwarz aus Dorpat der Aufmerksamkeit der estnischredenden Synodalen empfohlene Büchlein „tulle ja aita“, wenn sich's dazu eigne, in's Deutsche zu übersetzen, damit es dann von einem des lettischen mächtigen Antsbruder in's Lettische übertragen werden und so der Versuch gemacht werden könne, durch Veröffentlichung von Flugchriften auch unter unsern lettisch- und estnischredenden Glaubensgenossen das Interesse für die Unterstützungs-Kasse mehr wachzurufen und lebendig zu erhalten. Uebrigens bat Präses um Zuwendung auch anderer Flugchriften derselben Tendenz seitens derjenigen Synodalen, welche Lust und Geschick haben, dergleichen zu liefern. Schließlich theilte Präses noch mit, daß das livl. Bezirkscomité für die Reise eines Diasporapredigers nach und in Livland, wie sie gleichfalls als Mittel zur Belebung der Theilnahme, namentlich unserer städtischen Gemeinden an den Bestrebungen der Unterstützungs-Kasse vorgeschlagen worden war, nichts bewerkstelligen können. Ob das döbptsche Bezirkscomité entgegenkommender gewesen, wußte Präses zur Zeit nicht zu sagen, — es sei aber kaum anzunehmen, da bis jetzt davon nichts verlautet habe.

Es ist ja nicht in Abrede zu stellen, daß ein mit der Gabe der Rede ausgestatteter Prediger aus der Diaspora durch sein Auftreten in den städtischen Gemeinden Livlands gewiß neue Theilnahme für die Diaspora-Gemeinden im Innern des Reichs erwecken würde.

Es handelt sich aber auch nicht bloß um die zu solchen Reisen erforderlichen Geldmittel, sondern vorzuweise darum, ob denn wirklich die Anwendung eines solchen doch immerhin außerordentlichen Reizmittels so dringend geboten erscheint, wenn doch auch ohne dasselbe nicht weniger als 47 Kirchspiele des Landes im Jahre 1860 eine Mehreinnahme aufzuweisen hatten, und ob wir nicht eben auch ohne solches Reizmittel, welches je öfter angewandt desto eher seine Zugkraft verlieren dürfte, durch stetiges Wirken und unermüdetes Zeugen in Wort und Schrift seitens der in erster Reihe dazu Berufenen tiefer gehendes und darum bleibendes Interesse wecken können und sollen für den Bestand und das Gedeihen der in Ausland zerstreuten lutherischen Gemeinden und Gemeindlein. Vor Allem aber gehört ja diese Angelegenheit in's ernstliche tägliche Gebet. Kommt dann noch ein oder das andere Mal einer unserer Amtsbrüder aus der Diaspora nach Livland, so wird es immerhin erlaubt sein, die Gelegenheit wahrzunehmen und ihn zu öffentlichen Mittheilungen je nach Ort und Gelegenheit zu veranlassen, was ja nur als dankenswerthe Zugabe zu den ohnehin etwas dürre werdenden Berichten des Centralcomité wird angesehen werden dürfen.

Die res græcia betreffend, welche ja so lange immer noch constante Synodalmaterie bleiben muß, als die trostlosen Verhältnisse uns Pastoren auf den Nägeln brennen, hatte Präses bereits in seiner Eröffnungsrede darauf hingewiesen, daß von einer Intercession, wie sie von verschiedenen Seiten versucht worden, ein namhafter Erfolg oder auch nur eine wesentliche Veränderung der immer wirrer und trostloser werdenden Lage, in der sich unsere luth. Kirche hier zu Lande der griechisch orthodoxen Staatskirche gegenüber befindet, kaum zu erhoffen sei, und daß wir wenigstens nicht auf Menschenhilfe bauen sollen, weil hier allein Gott der HErr helfen kann und ja gewißlich auch helfen wird, wenn wir und unsre Gemeinden es nicht fehlen lassen an dem rechten Gebetsernst und an der allein auf Gottes Wort und Verheißung fußenden Glaubenszuversicht. Im Verlauf der Synode theilte Präses verschiedene Einzelheiten mit, die durchaus

nur geeignet waren, die Ueberzeugung aufs Neue zu bestätigen, die ein Jeder von uns zum allergrößten Theil aus eigener bitterer und schwerer Amtserfahrung schon gewonnen hatte, daß auf eine rechtlich gesicherte Stellung der evangelischen Kirche noch nicht zu rechnen ist. Die Einweihung der von den Landgemeinden zu erbauenden Gemeindehäuser in Gemeinden gemischter Confession ist zwar dahin geregelt worden, daß durch Festsetzung des Ministers in so weit wenigstens Conflict vermieden werden, als die Einweihung durch die beiderseitigen Amtsträger nicht an einem und demselben Tage stattfinden soll, dafür aber haben es die unsere Kirche vertretenden Autoritäten nicht zu verhindern vermocht, daß diejenigen lutherischen Gottesäcker, auf welchen in den Conversionsjahren zur griechischen Kirche Uebertretene beerdigt worden sind, weil es damals noch an griechischen Gottesäckern gebrach, auf Ministerialbefehl im Namen der Toleranz den Priestern der griechischen Kirche, welche an den Gräbern dieser Convertirten nach dem Ritus ihrer Kirche Todtenfeiern veranstalten wollen, trotz des Protestes der lutherischen Kirchenconvente geöffnet worden sind. Solchen Verhältnissen gegenüber, die sich der Discussion einer Predigersynode entziehen, war denn auch der Antrag eines Sprengels auf Besprechung der *res graeca* im Plenum der Provinzialsynode, so wohl motivirt er auch durch das Bedürfniß der einzelnen in ihrer Gewissensbedrängniß Rath und Anlehnung suchenden Amtsbrüder war, dennoch sachlich garnicht ausführbar, abgesehen davon, daß die Discussion den Thatfachen selbst nichts an Gewicht und verwirrendem Einfluß nehmen konnte. Präses bemerkte auf den von einer Seite verlaublichen Wunsch, wenigstens auf möglichst einheitliche Praxis hinarbeiten, weil eine solche dringendes Bedürfniß sei, — daß auch eine solche durch Discussionen auf der Provinzialsynode nicht zu erreichen sein werde, da die Gewissenstellung des Einzelnen sich jeglicher Beeinflussung bloßer Meinungs-majoritäten entziehe und bei dem thatsächlich eingerissenen geflohenen Zustande feste, den Verhältnissen ernstlich und in gerechtem Maße Rechnung tragende allgemeingültige Normen fehlten. Zu einer Dis-

cussion in *ro gracca* kam es denn auch garnicht, und das war gewiß eine Mahnung mehr für jeden einzelnen Pastor, um Erleuchtung und Kraft zu beten und sein Vertrauen allein auf den lebendigen Gott zu setzen, zugleich aber auch ein fürchtbar ernst drohendes Zeichen der unter so bewandten Umständen mit Macht hereinbrechenden Gefahr der Isolirung und der Herrschaft subjectiver Gewissensautonomie. — Um so mehr verdient die bei dieser Gelegenheit geäußerte Ansicht eines Synodalen beherzigt zu werden, der überzeugt davon, daß wir in vielen Fällen nach gewissen bereits gemeinsamen Grundsätzen handelten und demgemäß auch eine feste Directive gewinnen könnten, dazu rieth, auf den Sprengelsynoden diesem Ziele zuzustreben, welches ja freilich durch eine bloße Besprechung auf der Provinzialsynode nicht zu erreichen sei.

Die Reihe der von der vorigjährigen Synode her pendenden Berathungsgegenstände eröffnete die Herrnhuterfrage. Ich hatte mir eine Entgegnung auf Pastor Hirschelmann's Motivirung des Festsinischen Sprengelsvotums von 1869 für die diesjährige Synode vorbehalten, wurde aber dadurch, daß der Gegenstand dies Mal auch noch von Pastor adj. Walter zu Rodenpois unter namentlicher Bezugnahme auf meinen 1868 gehaltenen Vortrag und außerdem auch noch in einem von Propst Raehbrandt eingesandten Aufsatz beleuchtet wurde, dazu veranlaßt, meine Entgegnung vorläufig zurückzuziehen, um in zusammenfassender Weise die gegen meine Auseinandersetzungen und Behauptungen erhobenen Einwände und Gegenbehauptungen zu würdigen.

Pastor adj. Walter hatte im Auftrage seines Sprengels die Herrnhuterfrage im Zusammenhange mit der bereits seit einigen Synoden wieder ventilirten Frage über Gewinnung einer luth. kirchlichen Diaconie in's Auge gefaßt, und dem gemäß zerfiel denn auch seine Arbeit in zwei Theile. In dem ersten suchte er den Satz zu begründen, Herrnhuts Hauptmacht in unseren Gemeinden sei seine volksthümlich gestaltete Verfassung, welche das Bewußtsein gliedlicher Zusammengehörigkeit zu einer Gemeinde wesentlich durch die practisch

organisirte Diakonie lebendig erhalte. Und in dieser Beziehung hätte unsere Kirche von Herrnhut zu lernen. Wenn wir eine kirchliche Diakonie gewinnen, würden wir Herrnhuts Hauptmacht in unseren Gemeinden paralytisiren und Herrnhut überwinden.

Der zweite Theil der Arbeit beschäftigte sich nun ausschließlich mit der kirchlichen Diakonie.

In einer principiellen Betrachtung stellte der Verf. erst seinen Standpunkt dahin fest, es müsse erst die Gemeinde innerlich frei werden, bevor sie freie Verfassungsformen tragen und dann freilich auch als nothwendig beanspruchen könne. Denn der von Gott gewiesene Weg gehe durch Dienen zum Herrschen, durch Selbstverleugnung zur freien Selbstbestimmung. Das sei reformatorischer Liberalismus im Gegensatz zum modernen Liberalismus der doctrinaireren Verfassungsmacherei auf kirchlichem Gebiete ebenso, wie im Gegensatz zur römischen Hierarchie. Eine kirchliche Diakonie, von einem Presbyterium geübt, sei nun dringend nöthig. Denn das Kirchenvormünder-Institut reiche nicht aus, sei auch garnicht ein Mal dazu geeignet als Basis für eine Weiterentwicklung der Diakonie zu dienen, weil die Kirchenvormünder ihr Amt gegen gewisse Remuneration führen, während richtige kirchliche Diakonen ihr Amt lediglich in freier Liebe zum Herrn und zu Seiner Kirche übernehmen und ausüben dürften. Dann aber seien die Amtsfunktionen der Kirchenvormünder mit Ausnahme der externen kirchenpolizeilichen, die ihnen verbleiben müßten, auf diese kirchlichen Diakonen zu übertragen. Der Diakonat müsse ferner ganz national sein, sonst habe er in der Gemeinde keinen Boden. Vorzugsweise seien Gesindewirthe und Hausväter herbeizuziehen, während der apostolische Grundsatz mulier taceat in ecclesia seine volle Geltung behalten müsse. Man nenne diese Männer, selbst wenn man auch oft jüngere Leute wird heranzuziehen müssen, Aelteste. Weil diese Leute ihrem Volke nahe stehen und es genau kennen, so dürften sie, wenn anders ihr Herz in der Liebe Christi brenne, wirklich seelsorgerisch wirken, mehr als man es ihrem schlichten und einfachen Aeußeren nach erwarten sollte. Freilich müsse

ein solcher Ältester in Gottes Wort gegründet sein, es eben so für sich und auch gegen sich brauchen, wie er es gegen seine Pflegebefohlenen und für sie zu brauchen habe. — Weiter beschrieb der Verf. das Feld dieser Ältestenthätigkeit, indem er der vorwiegend und hauptsächlich seelsorgerisch gedachten Wirksamkeit der Ältesten jedes sittliche Verhältniß in der Gemeinde unterstellt wissen wollte, namentlich aber die Ehe, die Kinderzucht, und das Verhalten der Jungen und Mädchen in Bezug auf das 6. Gebot. Daß dort nur mit Gotteswort als dem einzigen Mittel gewirkt werden müsse, setzte er als selbstverständlich voraus; das aber führte ihn dazu, auch gewisse kirchliche Acte den Ältesten zuzuweisen, namentlich Einsargungen, Beerdigungen, Nothtaufen, Abhaltung von Andachtstunden des Sonntags. Außerdem wies der Verf. die Sorge für christliche Sonntagsfeier und die Armen- und Krankenpflege den Ältesten zu. Ferner suchte der Verf. den Wahlmodus zum Ältestenamte mit Zugrundelegung der hiefür entscheidenden Schriftstelle Act 6, 3 und unter Anlehnung an bereits vorhandene Bestimmungen (§ 147, 2 der Kirchenordnung, Ausg. 1857 und Consistorialerlaß vom 5. Dec. 1845, Punkt 2) zu fixiren, indem er die drei Factoren: Gemeinde, Pastor, Kirchenregiment bei der Ältestenwahl je nach Aufgabe und Stellung eines jeden derselben im Kirchenganzen in Action befindlich wissen wollte. Auf detaillirte Ausmalung eines solchen Wahlactes verzichtend, hob er noch als wichtige Punkte hervor, daß der äußere Umfang des Amtsbezirks etwa 5 Bauernhöfe umfassen müßte mit durchschnittlich ca. 20 Seelen, so daß also etwa 100 Seelen einem jedem Ältesten zuzuweisen wären. Die 5 Gefindewirthe wählen einen aus ihrer Mitte, der so gewählte Älteste wird in der Kirche unter Handauslegung zu seinem Amte eingesegnet und ist verbunden zu den möglichst häufig vom Pastor zu veranstaltenden Ältestenconferenzen möglichst regelmäßig sich einzufinden.

Ohne die Frage nach Herstellung einer luth. kirchlichen Diakonie, die allerdings von Emil Sokolowski 1867 mit in die herrnhutische Frage herangezogen war, zu erörtern, hatte Propst Raehl-

brandt die Herrnhuterfrage in der von ihm eingesandten Arbeit (der verehrte Verfasser lag selbst krank darnieder) beleuchtet. Von der Thatsache ausgehend, daß Herrnhut in unseren Gemeinden weder tod noch auch als überwunden im Ansterben ist, stellte der Verf. die Doppelfrage: was soll und was kann unsererseits geschehen, um den nun schon so alten Conflict endlich zu definitivem Austrag zu bringen? Er schilderte die gegenwärtige Situation etwa so: Obgleich Herrnhut Concessionen gemacht hat (Aufhebung des Voojes und der 2. Stunde) so sei doch im Wesentlichen Alles beim Alten geblieben, weil Herrnhut seine alten Ansprüche nicht aufgegeben habe und eben darum auch seines Societätsinstitutes nicht entbehren könne. Die sogen. „Kinderstunden“ wären nach wie vor das Lockmittel und wenn es nicht mehr in dem Maße anziehe wie etwa in früheren Jahrzehnten, so sei das wohl mehr auf Rechnung des materialistischen Zuges der Zeit zu setzen, als auf positive Wirkung des kirchlicherseits gegen Herrnhut geführten Kampfes zurückzuführen. Der Nimbus früherer Zeiten sei zwar geschwunden, allein trotzdem habe Herrnhut immer noch nicht geringen Einfluß beim Volk und habe seinen alten Muth behalten. Das beweise das Wachsen der Bethäuserzahl im Lande auch ohne obrigkeitliche Erlaubniß. Andererseits urtheile die Kirche in ihren bewußten und urtheilfähigen Gliedern zwar einmüthig, daß zwischen ihr und Herrnhut ein prinzipieller Unterschied bestehe, — sie setze aber dem langsamen und sicheren Vordringen Herrnhuts keinen Widerstand entgegen. Ja man scheue sich den Kampf; es sei Müdigkeit eingetreten, weil wir nach vieljährigem Kampfe wieder da stehen, wo zu Anfang. Das komme aber daher, weil die Kirche von 1834 die Bekenntnisfrage stets in erster Linie betont, die Rechtsfrage aber erst in zweiter Reihe geltend gemacht habe. Dabei sei der Hauptpunkt, auf den es uns ankommen müsse, außer Augen gelassen worden, daß es sich nämlich für unsere Kirche darum handle, ihr Hausrecht aufrecht zu erhalten. Darum erscheine der Kampf der Pastoren unserem Volke als ein ungerechter, weil er ihm ein unverständlicher sei; denn es verstehe nicht den principiellen Unterschied,

der uns zum Kampfe nöthigt. Das aber mache eben auch unseren Kampf wirkungslos. — Wir sollten uns doch dessen erinnern, daß wir es nicht bloß mit unsren Gemeindegliedern zu thun hätten, sondern auch und zwar zuerst mit einer außer unserer Kirche stehenden propagandistischen Secte, die ihre rücksichtslose Propaganda in festgeschlossener Organisation durch 12 Diakonen mit ca. 2000 Nationalgehülfen mitten in unserer Kirche treibt. Es sei jetzt fruchtlos, mit Herrnhut über Lehre und Praxis zu streiten. Unsere Lösung könne nur sein: sint ut sunt, aut non sint. Herrnhuts Achillesferse sei aber sein Privilegium von 1817. Und wenn der Kampf im Großen und Ganzen noch fortgeführt werden solle, so könnte unsere Kirche nur das thun, was bis jetzt noch nicht geschehen sei, — nämlich gegen das Privilegium Herrnhuts von 1817, soweit es ihm ein Recht gewährt in unsere Kirche hereinzumissioniren, protestiren und um Aufhebung desselben petitioniren, resp. um Delirung aus dem Kirchengesetz der luth. Kirche Rußlands, in welches es aufgenommen worden sei. Ein Recht dazu habe unsere Kirche ohne Frage, ihr widerstrebende, weil heterogene Elemente aus sich auszuscheiden; sie habe aber auch die Pflicht es zu thun, ehe es zu spät ist. Schließlich faßte der Verf. seine Erörterungen in 5 Thesen zusammen, deren Wortlaut mitzutheilen mir leider nicht mehr möglich ist. —

Nachdem noch Bischof Ulmann und der Präses aus ihrer Erfahrung zur Sache gesprochen und namentlich Ersterer betont, daß der Kampf ohne Frage fortgeführt werden müsse, letzterer aber ernsteste Berathung auf den Sprengelsynoden gewünscht hatte, wurden die Thesen sammt der sie motivirenden Arbeit an die Synode gewiesen.

Auf der vorigjährigen Synode hatte Prof. Dr. Parnack den Wunsch ausgesprochen, von den einzelnen Sprengeln möchten ihm Auskünfte ertheilt werden darüber 1) welche Tage außer den in der Kirchenordnung vorgeschriebenen gottesdienstlich gefeiert werden; 2) in welcher Weise die gottesdienstliche Feier üblich sei, namentlich ob für die Form der liturgischen Feier dieser Tage ein gleichmäßiges Inter-

esse bei den Gemeinden vorhanden sei und in wie weit solche Lage den Charakter kirchlicher Volksfeste tragen; 3) in wie weit eine Ausgestaltung des Kirchenjahres, namentlich der festlosen Hälfte desselben in dem von ihm in seinem Aufsatz „das evang. christliche Kirchenjahr“ (vergl. Dorp. Zeitschr. für Theol. und Kirche, Jahrg. 1869. Hft. II, S. 141—176) der Synode als wünschenswerth erscheine. Darauf hin hatten nun die einzelnen Sprengel ihre Antworten ertheilt und kamen demnach die Sprengelvota zur Verlesung.

Hier dürfte genügen das ad 3 von den einzelnen Sprengeln votirte herauszuheben. Wenden war principiell dafür, konnte aber ein practisches Bedürfnis nach solcher Ausgestaltung vor der Hand nicht constatiren. Riga stimmte in vielen Punkten mit Prof. Dr. Harnack überein, stellt aber auch eigene Perikopen auf. Wolmar erkannte die von Prof. Dr. Harnack gezeichnete Ausgestaltung des Kirchenjahres als zu erstrebendes Ziel an. Ebenso im Wesentlichen Dorpat. Fellin stimmte im Ganzen der a. a. O. entwickelten Idee des Kirchenjahres bei. Berro war im Wesentlichen einverstanden, meinte jedoch, daß die von uns einzuhaltende Praxis sich an dem genügen lassen dürfe, was der Verf. am Schluß der Anmerkung auf pag. 165 darüber als selbstverständlich geäußert hat. Pernau stimmte der von Prof. Dr. Harnack vorgeschlagenen Gruppierung der Perikopen für die zweite Hälfte des Kirchenjahres nicht bei, wünschte demgemäß auch die Einführung derselben beanstandet zu sehen. Walk hatte sich nicht erklärt. — Auf Vorschlag des Präses wurde beschloffen, jeder Propst solle das in dieser Angelegenheit von seinem Sprengel abgegebene votum und eingegangene Material dem Prof. Dr. Harnack abschriftlich zustellen.

Im vorigen Jahre hatte die Synode ferner den Antrag des Prof. Dr. v. Dettingen, den facultativen Gebrauch der „Sammlung kirchlicher Kernlieder mit Einweisen“ als eines Anhangs zum gegenwärtig kirchlich recipirten deutschen Gesangbuch durch das Kirchenregiment zu ermöglichen, sammt dem diesen Vorschlag begründenden in drei Theilen ausmündenden Synodalvortrag des Proponenten

(vgl. Dorp. Zeitschr. für Theologie u. Kirche, Jahrg. 1869. Hft. III, pag. 386–406) den Sprengeln zugewiesen, unter besonderer Betonung der 2. These. Es kamen nunmehr die Sprengelvota zum Vortrag. Sechs Sprengel waren gegen den Antrag, 1 Sprengel, obgleich gegen die 2. Dettingensche These sich erklärend, war doch für Annahme des Antrages und 1. Sprengel suspendirte noch vorläufig seine Entscheidung. Die Sache war auf den Sprengelsynoden, nach den Boten und der Anzahl der für die Prov.-Synode bestimmten Vorträge zu urtheilen, eingehend behandelt worden. Von den angemeldeten Vorträgen kam indessen nur einer zur Vorlesung, da die Verfasser der übrigen nicht gegenwärtig waren und ihre Arbeiten nicht eingekandt hatten. Dieser eine Vortrag war der meinige, welcher im September Hft der Mittheilungen und Nachrichten von 1870, S. 393 bis 400 veröffentlicht worden ist. — War der Antrag des Prof. Dr. v. Dettingen somit von der Mehrzahl der Sprengel auch abgelehnt worden, so waren doch die Motive der einzelnen Sprengel durchaus verschieden und zeigte sich im Allgemeinen doch eine größere principielle Uebereinstimmung mit dem Proponenten als es nach diesem ablehnenden Resultat den Anschein haben konnte. Diese Uebereinstimmung aber bezog sich, so weit ich wahrnehmen konnte auf ein doppeltes: 1) wurde trotz der Aeusstellungen in Einzelnen die Intention des Antragstellers, den reichen Schatz des alten Kirchenliedes für unser gottesdienstliches Gemeindeleben in weiterem Maße zu verwerthen, als dieses im gegenwärtig gebräuchlichen Gesangbuche geschieht, in ihrer relativen Berechtigung gewürdigt, und 2) die Wiederbelebung der rhythmischen Gesangsweise, wenn auch nicht dringend verlangt, so doch als wünschenswerth bezeichnet, was auch schon daraus hervorgeht, daß zwei der opponirenden Sprengel den neuen Vorschlag gemacht haben, die facultative Einführung der Dettingen'schen Sammlung als selbständiges Gesangbuch beim Consistorio zu befürworten.

Pastor Maurach hatte schon im vorigen Jahre Prof. v. Dettingen's Antrag unterstützt und trat jetzt in Abwesenheit des Pro-

pronenten abermals für die Sache ein, beschränkte sich, da er sich für musikalisch nicht competent erklärte, nur auf den Text der Dettin- gen'schen Sammlung. Er bemerkte zuerst, daß es sich im vorliegenden Fall gar nicht um einen so eminenten Fortschritt handle, wie er vom alten rationalistischen Rigischen Gesangbuch zu dem an dessen Stelle getretenen Ulmann'schen stattgefunden habe, sondern daß es sich darum handle, einmal den genuinen Text mehr zur Geltung kommen zu lassen, als es im Ulmann'schen Gesangbuch geschehen sei, und dann eben auch den Schatz der älteren Kirchenlieder in weiterem Umfange für den gottesdienstlichen Gemeindegesang zu verwerthen, als es im Ulmann'schen Gesangbuch der Fall sei. Und das scheine ja auch die Majorität der Synode als erstrebenswerth anzusehen. Freilich entstanden nun die heiklen Fragen, wie weit dieses „mehr“ auszu dehnen und auf welchem Wege dieses erstrebenswerthe Ziel zu erreichen sei. Und da müsse er bemerken, daß in Betreff der ersten Frage der individuelle Geschmack ganz unvermeidlich sich geltend mache und daß darum in Betreff dieser Frage immer nur durch einen Compromiß, sowohl was die Auswahl der Lieder, als auch was die Fixirung des Wortlautes anlangt, ein Resultat erzielt werden könne. In Betreff der zweiten Frage aber finde er die Form eines „Anhangs“, obgleich sie mehrfach Widerspruch gefunden, dennoch für am meisten angemessen, sobald der Anhang ein in sich abgerundetes Ganze bilde. Denn es handle sich ja nicht um kirchenregimentliche Einführung eines solchen Anhangs, sondern lediglich um kirchenregimentliche Freigebung des facultativen Gebrauchs desselben. Indem er noch bemerkte, es habe ja mit der Sache keine solche Eile, wie es manchem erschienen sei, trug Pastor Maurach schließlich drauf an, die Synode möge ein Comité mit dem Auftrage ernennen, unter Berücksichtigung aller verlaublichen Ausstellungen und Wünsche mit dem Verfasser einen Compromiß zu Stande zu bringen, und seiner Zeit der Synode über den Stand der Angelegenheit zu berichten. Dieser Antrag wurde nach vorgängiger Diskussion schließlich mit 31 gegen 24 Stimmen, jedoch mit der Modification angenommen, daß

das von der Synode zu ernennende Comité, welches aus drei Mitgliedern zu bestehen hätte, vorerst nur die Aufgabe haben sollte, die Anstellungen zu prüfen und der Synode seinerseits etwaige Anträge vorzulegen. In das Comité wurden sodann gewählt Prof. Dr. v. Dettingen, Pastor Maurach und Propst Hasselblatt.

Die vorigjährige Synode hatte weiter die von Pastor Maurach vorgeschlagene Errichtung eines „livländischen luth. Gotteskastens“ den Sprengelsynoden zur Berathung überwiesen. Die auf der diesjährigen Synode verlesenen Sprengelsvota constatirten zunächst, daß das von Pastor Maurach in's Auge gefaßte Ziel: Vermehrung der geistlichen Arbeitsfelder und Arbeitskräfte in der luth. Kirche Livlands von allen Sprengeln im Auge behalten worden ist. Stricte Annahme der Maurach'schen Vorschläge hatten aber trotzdem doch nur noch zwei Sprengel und die Majorität eines dritten Sprengels votirt, während die Minorität dieses dritten Sprengels sammt drei anderen Sprengeln gegen die vom Proponenten vorgeschlagene Ordnung des livl. Gotteskastens gestimmt hatten, hauptsächlich wegen der mit zeitlicher Sicherheit vorauszu sehenden Collisionen mit der Unterstützungskasse.

Ein Sprengel hatte unter der Bedingung, daß solche Collisionen vermieden werden sollten, dem Project zugestimmt und ein Sprengel hatte es im Allgemeinen angenommen, im Einzelnen aber Emendationen vorgeschlagen. Einer der ablehnenden Sprengel trat mit einem neuen Antrage hervor, der die Constituirung eines Synodalcomité's bezweckte, welchem die Initiative zu ergreifen obliegen sollte, wo es sich um Theilung übergroßer und Gründung neuer Pfarrbezirke handelt. Dieser Antrag wurde unter Hinweis auf die zu dem beregten Zwecke bereits durch die Initiative der Ritterschaft constituirten Commissionen (zwei Delegirte der Ritterschaft und ein Delegirter des Consistorii) abgelehnt. Außer den Sprengelsvoten kamen noch zwei den Gegenstand behandelnde Arbeiten von Pastor Vogel und von Propst Hasselblatt zum Vortrag.

Pastor Vogel setzte sich vorerst mit Maurach's Vortrag von

1869 auseinander und erklärte sich mit Pastor Maurach gegen Const.-Rath Willigerode für Erhaltung des bestehenden Pfarrvicar-Instituts, in Betreff der positiven Vorschläge Maurach's aber hinsichtlich Vermehrung der geistlichen Arbeitskräfte aber gegen den Antragsteller. Denn 1) so wünschenswerth die Beschränkung des Tabellen- und Berichtsverfertigers, überhaupt der reinen Canzelleischreibereien sei, so könne doch dem Küster nicht alle Canzelleischreiberei zugewiesen werden, weil fast im ganzen lettischen Theil Livlands der Küster immer auch zugleich Parochiallehrer ist und in Folge dessen zu wenig Zeit übrig habe, um als Kirchenschreiber fungiren zu können; 2) sei die Einordnung der Gebietschullehrer in den Dienst am Wort in dem von Pastor Maurach angedeuteten Maße, wenn auch wünschenswerth, so doch unausführbar, weil, abgesehen selbst von principiellen Bedenken, eine solche Einordnung die Ertheilung der *venia concionandi* involvirte welche zur Zeit wenigstens im lettischen Livland schon wegen Mangel an dazu genügend vorgebildeten Persönlichkeiten nicht befürwortet werden könne. Endlich erklärte sich der Vortragende auch 3) striete gegen Errichtung eines Gotteskastens, weil ein solches Institut der Unterstützungskasse hier zu Lande hemmend entgegengetreten und am Ende doch wohl auch nicht mehr leisten würde als diese, darum aber von vorn herein keine Lebensfähigkeit haben dürfte. Dagegen proponirte Pastor Vogel, 1) der Unterstützungskasse und der Consistorial-Kirchenbaukasse kräftige Förderung durch Beschaffung reichlicherer Mittel angedeihen zu lassen, 2) den Bezirks-Comités der Unterstützungskasse in Riga und Dorpat geistliche Beisitzer beizuordnen, welche zugleich als Gesängnis- und Krankenhausprediger zu fungiren hätten. —

Propst Hasselblatt's Vortrag hatte den Zweck das ablehnende Votum des werroschen Sprengels eingehender als es im Protokoll der Sprengelsynode hätte geschehen können, zu begründen. Gegen die Gründung des Gotteskastens machte er drei Punkte geltend: 1) die Vermehrung geistlicher Arbeitsfelder und Arbeitskräfte sei nun schon vor fünf unterschiedlichen Instanzen und Instituten in's

Auge gefaßt worden. Das General-Consistorium habe sich schon seit geraumer Zeit mit der Sache befaßt; die Unterstützungskasse verfolge mit denselben Zweck; Consistorium und Ritterschaft haben erst neuerdings wieder ihre Aufmerksamkeit darauf gerichtet; und endlich seien in mehreren Kirchspielen unter Obergewalt der Oberkirchenvorsteher-Meiner Klassenbildungen in Angriff genommen worden, die dasselbe Ziel im Auge haben. Durch Gründung des Gotteskasten würde ein neues sechstes Institut zu Stande, welches nur unter der an sich aber durchaus unbegründeten Voraussetzung etwas Positives leisten könne, daß es eine Zusammenfassung der gesammten Thätigkeit jener fünf bereits vorhandenen Instanzen repräsentirte. Denn 2) der Gotteskasten werde auf dieselben Hülfquellen angewiesen, welche von jenen bereits vorhandenen Instanzen schon in Anspruch genommen sind; er trete mithin nur als Rival auf und werde die raschere Erreichung des gemeinsamen Zweckes weniger fördern als hemmen. Endlich 3) könnten die Maurachschen Propositionen von der Synode, nach Vornahme der nöthigen Emendationen im Einzelnen, nur dann mit gutem Gewissen angenommen und befürwortet werden, wenn die Synodalen etwa wie in Estland vorerst durch regelmäßige Selbstbesteuerung den Anfang gemacht hätten, neue Mittel herbeizuschaffen. Pastor Maurach behielt sich eine Entgegnung auf die gegen seine Vorschläge verlaublichen Bedenken und Einwendungen für die nächste Provinzialsynode vor; die Synode aber beschloß auf Vorschlag des Präses, im nächsten Jahr gleich zu Beginn der Sitzungen ein Synodalcomité zu ernennen, welches während der Synodalzeit ein Schlußreferat ausarbeiten solle, welches sodann der Beschlußfassung des Plenums zur Grundlage wird dienen können. —

Noch war eine Angelegenheit vom vorigen Jahre her pendent: der Vorschlag des Pastor Hansen, die Gründung vom Schulmeisterseminaren betreffend. Die Sprengelsynoden, denen das vom Antragsteller ausgearbeitete Project nebst vorangeschickter Motivirung des Antrages zugesandt worden waren, hatten den Antrag insgesammt abgelehnt. Die verlesenen Bots gingen aber doch in der Motivir-

rung der Ablehnung mehrfach aneinander. Zwei Sprengel hatten nämlich die Nothwendigkeit der Gründung von Schulmeisterseminaren anerkannt, und während der eine dieser Sprengel die practische Unausführbarkeit als Grund seiner Ablehnung anführte, wollte der zweite Sprengel den vorliegenden Antrag als dem in's Auge gefaßten Ziel nicht genugsam Rechnung tragend nicht acceptiren. Drei Sprengel wiesen vor der Hand jede weitere Verathung auf der Synode ab, weil die Ritterschaft in derselben Angelegenheit von sich aus bereits die Initiative ergriffen habe und vorerst mindestens abzuwarten sein werde, welchen Gang die Sache nimmt. Auf eben diese Initiative hinweisend hatte ein Sprengel sein Votum suspendirt. Zwei Sprengel endlich hatten, außer speciellen Ausstellungen, die sie am Hansenschen Project zu machen sich genöthigt gesehen, gegen die Ansehnungsweise der gegenwärtigen factischen Zustände und Verhältnisse auf dem Gebiete unseres Landschulwesens, welche der PropONENT in seiner Motivirung entwickelt, protestirt, wobei der eine Sprengel auf die Schwierigkeit der Beschaffung von ausreichenden Geldmitteln aufmerksam machte, der andere aber, diese Frage vorerst bei Seite lassend, gegen das den Positionen des Antragstellers zu Grunde liegende Princip, die Volksbildung und Volkserziehung auf Seminarbildung zu gründen, seine Bedenken erhob. — Außer den Sprengelvoten äußerte sich noch Pastor Diac. Pfeil über den Gegenstand dahin, daß er zunächst dem Antragsteller es Dank wisse, auf einen notorischen Mangel in der Organisation unseres Volksschulwesens aufmerksam gemacht zu haben in einer Zeit, wo die griechische Kirche sich's angelegen sein lasse, auf dem Gebiet der Volksschule unsere luth. Kirche zu überholen. Doch, meinte er, werde trotz des guten Zweckes die Erlangung der erforderlichen Geldmittel eine Klippe sein, an welcher das ganze Project scheitern dürfte.

Sodann vermischte der Redner eine genauere Abgrenzung der Aufgabe dieser Seminararien im Unterschiede von dem Balk'schen Küsterseminar. Gegen Seminare überhaupt sei er nicht und darum schlage er vor, je eine der besten Parochialschulen des lettischen wie

des estnischen Districts unseres Landes zu einem Schulmeisterseminare auszugestalten. Nur müsse dabei 1) die „Kasernenwirthschaft“ der preussischen Seminare vermieden; 2) die Leitung der Anstalten den rechten Händen anvertraut, und 3) dafür gesorgt werden, daß die Leiter nicht mit Lehrstunden überladen würden. Im Anschluß hieran referirte Pastor Keupler, der als Schulrevident des Wendenschen Sprengels von der ritterschaftlichen Commission zu den Besprechungen herbeigezogen worden war, über den seitherigen Gang der Angelegenheit und über ihren derzeitigen Stand. Auf weitere Berathung ließ sich die Synode nun nicht mehr ein.

Ueber das der Ober-Landschulbehörde auf Beschluß der vorigjährigen Synode eingereichte Project zu einem Schulreglement befragt, theilte Präses noch mit, daß es den Kreis-Landschulbehörden und dem Schulrathe zur Begutachtung zugesandt worden sei und daß vor Zusammentritt des nächsten ordentlichen Landtages nichts Entscheidendes erwartet werden könne.

Damit waren dann alle von der vorigjährigen Synode her noch pendenden Berathungsgegenstände so weit thunlich für dies Mal erledigt worden.

Eine dritte Reihe von Verhandlungen wurde durch neueingebrachte, theils von Sprengeln, theils von einzelnen Synodalen ausgehende Anträge veranlaßt. Ich bitte den Leser zuerst der leztgenannten Kategorie neuer Anträge seine Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Propst Hasselblatt machte auf die in der Gouv.-Zeitung vom 15. Juli 1870 erschienene Verordnung der Gouv.-Verwaltung aufmerksam, welche auch schon in Nr. 184 der „Zeitung für Stadt und Land“ von 1870 zum Abdruck gelangt war. Diese Verordnung setze für die Kirchspiels-, Kirchen- und Schul-Convente neue Bestimmungen fest, welche mehrfach mit dem Kirchengesetz in Widerspruch zu stehen und eine Interpretation zu erheischen schießen. Er proponirte, vom Präses unterstützt, einen Ausschuß mit

Ausarbeitung eines Referates zu beauftragen und die Angelegenheit, wenn erforderlich in Berathung zu ziehen. — Der Antrag wurde angenommen und der Ausschuss legte in einer der späteren Sitzungen das Referat dem Plenum vor. Daraus ging denn allerdings hervor, daß mehrere Punkte der neuen Verordnung das Gebiet der durch die Kirchen-Ordnung fixirten kirchlichen Verfassung in einer Weise berühren, welche die Synode veranlaßte, eine Eingabe an das Consistorium zu richten mit der Bitte, der Angelegenheit seinerseits Aufmerksamkeit zu schenken und Verfassungsänderungen nicht auf administrativem Wege vornehmen zu lassen, die nur auf legislativem Wege n's Werk gesetzt werden könnten.

Pastor Walter von Cremon, durch Stimmen aus seiner Gemeinde dazu veranlaßt, stellte den Antrag, die Synode wolle in Berathung nehmen, ob es nicht wünschenswerth wäre, die Kirchenvorsteher unserer luth. Kirchspielsgemeinden zu den Synodalberathungen hinzuzuziehen, etwa der Art, daß je ein Kirchenvorsteher aus jeder Gemeinde mit vollem Stimmrecht für administrative Angelegenheiten auf der Synode zu erscheinen hätte. Indem Proponent constatirte, daß das Bedürfniß nach gemischten Synoden vorhanden sei, meinte er von vorne herein annehmen zu dürfen, daß diejenigen Anstellungen, welche gegen die deutschländischen gemischten Synoden neueren und neuesten Datums gemacht worden sind, bei uns zu Lande nicht zutreffen dürften. In der Discussion, welche sofort über diesen Antrag stattfand, wurde zunächst daran erinnert, daß dieser Gegenstand bereits in den Jahren 1863 und 64 von der Synode berathen worden, und wie diese Berathungen ja auch schon dahin geführt hätten, daß eine gemischte Commission die Sache in die Hand genommen habe; — ferner wurde geltend gemacht, daß unsere zur Zeit auf Grundlage des Kirchengesetzes von 1832 bestehenden Synoden doch nichts weiter seien als Pastoral-Conferenzen ohne jegliche Initiative auf dem Gebiete kirchlicher Gesetzgebung, daß es also im Grunde nicht darum sich handeln könne, Kirchenvorsteher oder sonstige Gemeinbedelegirte an unseren Pastoral-Conferenzen Theil nehmen zu lassen, als vielmehr

darum, eine gemischte Synode neben der Pastoral-Conferenz in's Leben zu rufen. Endlich wurde constatirt, daß die Synode ihrerseits gethan habe, was in ihrer Competenz gelegen, um die Sache zu fördern, daß aber die Commission, welche sich mit dem Gegenstand zu beschäftigen hatte, ihre Arbeiten beim Ausbruch der Confessionswirren im Jahre 1866 eingestellt habe, und daß das störende Dazwischentreten dieser Wirren auch gegenwärtig noch nicht aufgehört habe. Außerdem mußte ja auch anerkannt werden, daß ein Gegenstand von solcher Tragweite, wie die Einführung gemischter Synoden, nicht auf administrativem Wege erledigt werden kann, sondern legislatorische Maßnahmen erfordert, welche zu veranlassen die Predigersynode nicht competent ist. — Die in einer der späteren Sitzungen vorgenommene Abstimmung über den Antrag bewohnte denselben an die Sprengelsynoden zu weiterer Beleuchtung und Berathung, und Pastor Walter versprach, seinen Antrag nebst Motivirung rechtzeitig den Sprengelsynoden zuzusenden.

Hier mag auch der von Pastor Diae. Pfeil gestellte Antrag seine Stelle finden, der dahin ging, daß dem Synodalprotokoll wieder wie in den früheren Jahren das Verzeichniß der Synodalthemata beigegeben würde. Sowohl der Präses als die Majorität der Synode lehnten aber diesen Antrag ab, da sich die Praxis unzweifelhaft dahin entschieden habe, daß diese sogen. Synodalthemata doch nur ausnahmsweise thatsächlich zur Perception gelangen, und zwar auch nur dann, wenn etwa der eine oder der andere Theinasteller selbst sein Thema bearbeite. Daß sei aber jedem Synodalmitgliede ohnehin unbenommen, Gegenstände, die ihn besonders bewegen, auch ohne gedrucktes Synodalthemata-Verzeichniß einfach dadurch zu wirklichen Synodalthematen zu machen, daß es dieselben bearbeitet und auf der Synode zur Besprechung bringt.

Zwei weitere Anträge stellte der Rigasche Sprengel:

1) Auf Herstellung einheitlicher Praxis hinsichtlich Eintragung der getauften Bibeunerländer, ob sie nämlich als „eheliche“ oder als „uneheliche“ zu buchen seien.

Es wurde bei dieser Gelegenheit bemerkt, daß im Ganzen ca. 2000 Zigeuner in Livland angeschrieben sind, daß sie aber den Ort ihrer politischen Zugehörigkeit keineswegs als Domicil betrachten, sondern herumziehen. Die wenigsten Ehepaare mögen unter ihnen kirchlich getraut sein, da es vorgekommen ist, daß mehrere Paare sich dem betreffenden Pastor gegenüber eines und desselben Copulationscheines bedienen, um ihre Ehe als rechtmäßige zu erhärten.

Gleichwohl schien es im Hinblick auf die vom Rigaschen Sprengel aufgeworfene Frage geboten, in jedem einzelnen Falle, wo Zigeunerkinde zur Taufe gebracht werden, an die Eltern das Verlangen zu stellen, daß sie einen Copulationschein produciren, und andererseits im Auge zu behalten, daß wo möglich alle an ihnen und ihren Kindern vollzogenen kirchlichen Acte auf einem und demselben Bogen notirt werden, um bei der bekannten und genugsam constatirten Unzuverlässigkeit der Zigeuner wenigstens einen Anhaltspunkt für Ermittlung ihrer Beziehungen zur Kirche zu haben. Ebenso wurde darauf hingewiesen, daß mit solchen Zigeunern, die sich zum heiligen Abendmahle melden, vorher eine besondere Abendmahlsvorbereitung gehalten werden müsse, — ob auch diesmal auf die Zigeunerfrage nicht weiter eingegangen wurde, so stellte sich doch aus dem Vorgebrachten heraus, daß diese Frage immerhin noch mit zu den wunden Punkten unserer landeskirchlichen Verhältnisse gehört. Es wäre gewiß wünschenswerth, daß diejenigen Pastoren Livlands, welche mit Zigeunern zu thun haben, der Synode von Zeit zu Zeit Mittheilungen machten über den Fortschritt der Christianisirung und Evangelisirung dieses mitten in christlicher Umgebung sein heidnisches Wesen so unheimlich zäh festhaltenden Volkstammes.

2) Der zweite Antrag des Rigaschen Sprengels betraf die Reisekosten der Pfarrvicare. Er brachte nämlich in Vorschlag, bei gleicher Repartition auf die Prediger des betreff. Sprengels das für die Reisen der Vicare erforderliche Geld aufzubringen, statt wie bisher die Beförderung von Pfarre zu Pfarre in Anspruch zu nehmen. Da aber diese Angelegenheit als Domesticum jedes Sprengels anzu-

sehen war, so wurde eine Besprechung derselben auf der Prov.-Synode nicht für nöthig befunden und jedem Sprengel offen gelassen, über diesen Punkt Vereinbarungen zu treffen, wie sie den localen Verhältnissen und Bedürfnissen am besten entsprechen. —

Sonst kamen noch folgende neue Anträge zur Sprache in der Separatsitzung der lettischen Sprengel.

a) Der Wolmarsche Sprengel beantragte eine Erweiterung des lettischen Gesangbuchs durch Aufnahme von neu übersetzten Kernliedern bei Weglassung schwächerer Lieder, namentlich der jetzt noch vorhandenen Dubletten. Der Vorschlag fand Anklang und wurden die resp. Präpste der lettischen Sprengel ersucht dafür zu sorgen, daß die Auswahl der aufzunehmenden Lieder vereinbart, und dieselbe vorerst als private Liedersammlung durch den Druck veröffentlicht werde; wenn sie dann in den Gemeinden Anklang finden, würde das Consistorium bei Gelegenheit einer neuen Auflage des Gesangbuchs um die Erlaubniß anzufragen sein, diese Sammlung anhangsweise dem Gesangbuche beifügen und in kirchlichen Gebrauch nehmen zu dürfen.

b) Die curländische Synode hatte durch ihren Gen.-Superintendenten die livl. Synode aufgefordert, ihrerseits zwei Glieder zu erwählen, welche im Verein mit zweien von der curländischen Synode erwählten Comitëgliedern die Schlussredaction des emendirten lettischen Katechismustextes zu Stande zu bringen hätten. Die Pastoren Auning und Heerwagen wurden zu Gliedern dieser Commission erwählt und ihnen anheimgegeben, Pastor Döbner sen. für die Mitarbeit zu gewinnen; zugleich wurden sie autorisirt die Schlussredaction mit den curländischen Amtsbrüdern definitiv zu vereinbaren.

Weiter brachte Pastor Auning in Betreff der lettischen Orthographie die Bielensteinschen Thesen in Erinnerung und schlug vor, dieselben als Ausgangspunkt für das Zustandekommen einer einheitlichen lettischen Orthographie zu benutzen; zugleich bat er die Ansichten und Meinungen der Einzelnen möchten ihm mitgetheilt werden, da er dann das ganze Material verarbeiten und das Resultat im

nächsten Jahr vorlegen wolle. Unter Zustimmung zu dieser Proposition beschloffen die lettischen Sprengel, die Bielensteinschen Thesen auf den Sprengelsynoden in Discussion zu nehmen.

Ueber den Fortgang und Stand der Arbeiten des Redactions-Comité's zur Emendation des lettischen Bibeltextes referirte Pastor Auning, daß das 1. Buch Moses und die ersten Psalmen fertig seien, daß aber noch mindestens zwei Jahr erforderlich sein dürften um die Arbeit zum Abschluß zu bringen. Die vorgelesenen Proben (Ps. 1, 2 u. 23) documentirten hinlänglich die Sorgfalt und Schonung mit welcher die Arbeit ausgeführt wird und lassen erwarten, daß dieselbe die gestellte Aufgabe in befriedigender Weise lösen werde.

Die Separatitzung der estnischen Sprengel beschäftigte sich mit der Frage, wie der estnischen Lagedliteratur zu helfen sein möchte. Eine Verständigung mit Estland schien zuvörderst geboten und konnten darum definitive Maßnahmen vor der Hand nicht in Aussicht genommen werden, bevor jene Verständigung erzielt worden war.

Ueber die rein geschäftlichen oder auch nur mehr gelegentlichen Mittheilungen und Verhandlungen (Synodal-, Vicar-, Emerital-, Wittwen-Kassen, Bücherkataloge etc.) will ich hinweggehen, weil sie kaum allgemeineres Interesse in Anspruch nehmen dürften; nur hebe ich noch hervor, daß die Synode, daran erinnert, daß im Herbst d. J. das 25jährige Amtsjubiläum des Präses unseres Evang. luth. General-Consistorii, des Herrn Baron Meyendorff, stattfinden sollte, eine Glückwunsch-Adresse beschloß, deren rechtzeitige Beförderung vom General-Superintendenten zugesagt wurde.

Nachdem ich in Vorstehendem über das Wesentliche der diesjährigen Synodalverhandlungen berichtet habe, bleibt mir nur noch übrig, über den Schluß der Synode zu referiren. Präses warf einen Rückblick auf den Gang der Synode und wie er als wichtigste Ge-

genstände der diesjährigen Synodalberatungen die Taubstummenschulen und die Mission bezeichnete, so sind ja auch in der That Dinge von außerordentlichem Gewicht und besonders hervorragender Bedeutung auf der heurigen Synode weder berathen noch beschloffen worden, so daß diese Synode hinter so mancher anderen früherer Jahre zurücktritt. Gleichwohl aber war sie in einer Beziehung nicht unbedeutend, nämlich darin, daß sie durchweg den Charakter bewahrte, der ihr bei der Eröffnung aufgeprägt worden war: Stille Sammlung vor dem Angesichte des HErrn und Feruhalten alles falschen Eifers. Dafür hatten wir Gott zu danken und das thaten wir auch von Herzen, nachdem Präses uns noch ermahnt hatte eifrig zu sein im Halten des Bundes des Friedens, und in Gebet und Arbeit unsere Herzen zur Geduld stärken zu lassen, um auszuharren und nicht zu Schanden werden zu müssen auf den Tag der Zukunft unseres HErrn Jesu Christi. Mit Gebet und Segen entließ Präses darauf die Synodalen.

III.

Zur Rechtfertigung einer Socialethik.

von

Prof. Dr. Al. v. Gettingen.

Wenn irgend eine Zeit dazu angethan ist, ein tieferes Verständniß für die Bedeutung des Gemeinschaftsfactors in dem Gesamtgebiete sittlicher Lebensbethätigung anzubahnen, so ist es ohne Zweifel die gegenwärtige. Sie lehrt in dieser Hinsicht gewaltiger, als alle wissenschaftlichen Argumentationen und theologischen Deductionen. Und daß sie die Wahrheit des großen Gesetzes der Solidarität mit Blut schreibt, ja daß vielleicht noch Ströme von Blut fließen müssen, um den Menschen jene Wahrheit faßbar und ver-

ständig zu machen, kann uns wohl mit Angst und Schrecken erfüllen ob der Schwere der Gottesgerichte, die über Jung und Alt, über „Böse und Gute, Gerechte und Ungerechte“ zu ergehen scheinen, wird uns aber um so ernster die Frage an das Gewissen treten lassen, wie solch eine Thatpredigt Gottes zu verstehen sei und was wir aus ihr zu lernen haben. Jedenfalls das Eine Große, daß Völker und Staaten wie verantwortliche und zurechnungsfähige moralische Personen mit einander ringen und das Resultat solchen Ringens vor Allem bedingt ist durch die sittlichen Güter und Kräfte, die in ihrem gegliederten Gemeinleben zur Anerkennung und Blüthe gelangt sind.

Zwar wäre es ein bedenklicher Mißgriff, aus dem Siege der einen Nation über die andere die sittliche Vortrefflichkeit jener und die vollkommene Entsittlichung dieser zu entnehmen. Denn abgesehen davon, daß auch den Sieger ein schweres Gericht, eine ernste Heimsuchung trifft, kommt es vor Allem darauf an, wie er den Sieg sittlich verwerthet und für die Organisation, resp. Regeneration seines socialen, politischen und kirchlichen Lebens auf die Dauer auszubenten versteht. Die gewaltigen Siege des ersten Napoleon haben deutlich bewiesen, daß ein ephemerer Erfolg weder die geistige und sittliche Präponderanz einer ganzen Nation documentirt, noch auch die Freiheit und gesunde Entwicklung derselben gewährleistet. Und wiederum, die großen Errungenschaften der Jahre 1813—15 haben der deutschen Nation zwar nach heilsamer Demüthigung eine Periode des Aufschwungs gebracht, aber noch keineswegs die Früchte volksthümlicher Einigung und innerlicher Kräftigung, welche den damaligen Anstrengungen des nationalen Gemeingeistes entsprochen hätten. So würde auch in der Gegenwart die Frucht des Segens bei der großen, deutschen Bewegung ausbleiben oder verkümmern, wenn statt vertiefter Selbsterkenntniß in Betreff der eigenen Mängel eitle Selbstbespiegelung im Licht der glücklichen Erfolge, wenn statt gesteigerter Selbstkritik eine hornirte Selbstüberhebung in Folge des Sieges um sich griffe.

Zimmerhin dürfen wir es betonen, daß sittliche und ideale

Factoren die entscheidenden Momente in diesem Völkertampfe gewesen, Factoren, die den Nationalgeist auf beiden Seiten kennzeichnen und somit die Nationalkraft im Fall gegenseitiger Messung bestimmen. Das Gottesgericht in diesem welthistorischen Kriege ist als ein berechtigtes nur zu verstehen, wenn wir die organische Gesamtheit für die Qualität ihrer sittlichen Bestrebungen verantwortlich machen, wenn wir nicht den einzelnen Franzosen und den einzelnen Deutschen als individuelle Größen sittlicher Art einander gegenüberstellen und mit einander vergleichen, sondern Franzosenthum und Deutschthum als ethisch geartete Mächte, als eigenartige Typen mit ausgeprägter, historisch gewordener, geistig-sittlicher Physiognomie in's Auge fassen.

Selbstverständlich kann es nicht meine Aufgabe sein, diesen Vergleich hier auszuführen. Ich knüpfe nur eine Rechtfertigung meiner socialethischen Weltanschauung gegenüber den mannigfachen Kritiken, die der erste Theil meiner Social-Ethik erfahren hat, an die großartige Weltbewegung der Gegenwart an. Und zwar thue ich das, nicht bloß weil alle Gemüther von diesen politischen Gedanken und Interessen erfüllt und bewegt sind, sondern weil mir in der That das socialethische Grundgesetz der Solidarität zum Greifen klar in dieser Zeitbewegung sich abspiegelt und in ihrem Lichte es mir doppelt unbegreiflich erscheint, daß der in meinem Buche ausgesprochene Grundgedanke von der nothwendigen gliedlichen Zusammengehörigkeit des Einzelindividuum mit dem Gesamtkörper, dem er angehört, so crassen und mannigfachen Widerspruch noch gerufen hat. Jeder Soldat, der für sein Vaterland den Heldentod erleidet, ist ein verkörperter Beweis für die Wahrheit der Idee der Stellvertretung und jede gewonnene Schlacht ein Document des sittlichen Collectivwillens.

Wenn ich mir die große Anzahl von Beurtheilungen vergegenwärtige, welche mein Werk von Staatsrechtslehrern, Philosophen, Nationalöconomen, Statistkern, Publicisten, Naturforschern, Medicinern und Theologen erfahren, so muß ich zunächst mit Beschränkung bekennen, daß ich die Gefahr todtschwiegen zu werden mir unnütz vor-

gespiegelt habe. Namentlich möchte ich die im Vorworte zur 2. Abtheilung meiner Moralstatistik ausgesprochene leise Anklage gegen meine theologischen Fachgenossen als eine damals verfrühte und jetzt keineswegs mehr berechtigte, öffentlich hiermit desavouiren, da gerade von Theologen verschiedenster Färbung, von der protestantischen Kirchenzeitung ab bis zu den römisch-katholischen Literaturblättern hinauf die eingehendsten Besprechungen mir entgegengetreten sind ¹⁾. Trotz des mannigfachen Widerspruchs, den ich gefunden und der mir lieber gewesen ist als die mitunter panegyrischen Anzeigen, durch welche besonders englische Recensenten im Westminster und Saturday Review documentiren, daß sie das Buch entweder nicht gelesen oder nicht verstanden, sind doch einige Grundgedanken, auf welche ich Nachdruck gelegt, wie mir scheint zur Anerkennung gelangt und andere wiederum so sehr ein Gegenstand allgemeiner Discussion geworden, daß ich eben aus dem Widerspruch zu erkennen vermag, wie nothwendig die eingehende Behandlung dieses Problems war. Schon daß die von mir aufgeworfene Frage in den Gemüthern vieler eragirter Personalthiker rumorte, durfte mir ein Beweis dafür sein, daß ich meinen Zweck nicht ganz verfehlt.

Besondere Freude hat es mir gemacht, daß die solidesten Fachstatistiker wie Engel, Wagner, La Peyrère, Wappäus, Quetelet, v. Baumhauer u. A. mir das Zugeständniß machten, daß mein statistischer Versuch nicht den Charakter dilettantenhafter Pfluserei

1) Ich hebe hier als die ausführlicheren, auf die Sache selbst eingehenden Kritiken von theologischer Seite folgende hervor: *Protest. R.-Ztg.* 1870, Nr. 7. S. 151 ff. (Anz. von Bruch). — *Neusch's Theol. Lit.-Bl.* 1869, Nr. 9. S. 310 ff. und 1870, Nr. 12. S. 463 ff. (Anz. v. Simar). — *Jahrb. für deutsche Theol.* 1869, II. S. 372 ff. u. 1870, II. S. 394 ff. (Anz. von Palmer). — *Zeitsch. für luth. Theol.* u. R. 1869, IV. S. 761 ff. (Anz. von Wuttke). — *Zeitsch. f. Prot. u. R.* 1870, II. S. 75—109 (Frankl). — *Dorp. Zeitsch. f. Th. u. R.* 1869, III. S. 406 ff. (D. Marburg). — Vgl. auch *Mittl. u. Nachr. für die evang. R. Rußl.* 1869, März. — *Beweis des Glaubens* 1869. S. 12 f. — *Allg. luth. R.-Ztg.* 1870, Nr. 41. S. 764 f. — *Theol. lit. Centralblatt v. Bödler u. Andrea* 1870, II. S. 120 ff.

an sich trage, sondern ein Document solider methodischer Arbeit sei. Namentlich ist es mir von großem Werthe gewesen, daß auf dem großen internationalen statistischen Congreß im Haag (1870, Sept.) der Referent über „Methodologie der Statistik“ der von mir entwickelten Methode, die Qualität der Zahlen in Betreff der Abweichungen vom Mittel bei der Massenbeobachtung menschlicher Handlungen zu berechnen, „vor allen übrigen den Vorzug“ gegeben hat¹⁾. Die Freude, welche ich bei dieser Anerkennung gewiegter Fachmänner empfand, hatte ihren Hauptgrund darin, daß für jeden Leser meines Buches dadurch das Vertrauen befestigt werden mußte, daß ich wirklich die Thatfachen festzustellen und sachgemäß zu gruppiren verstanden, d. h. daß ich nicht etwa durch theologische Voreingenommenheit die Ziffernmassen in usum Delphini verwendet, oder sie im Dienste der „Tendenz“, wie mir Juristen, Mediciner und Naturforscher es vielfach vorgeworfen haben, zur wächsernen Nase gemacht habe²⁾.

So haben denn auch alle Kritiker, ausnahmslos, die Fülle des Beobachtungsmaterials in meinem Buche mit freundlicher Anerken-

1) Vgl. den Bericht in Hildebrand's Jahrb. für Nationalökonomie u. Statist. 1870, IV. S. 272. Es ist nicht eitle Selbstbespiegelung, wenn ich hier des obigen Urtheils von Baumhauer's Erwähnung thue. Es geschieht lediglich deshalb, weil nicht bloß mir selbst, sondern auch manchem Anderen der Versuch eines Theologen, sich auf das verwickelte Feld statistischer Untersuchung zu begeben, als unbefugte Einmischung in ein ihm fremdes Gebiet erschien, als eine Einmischung, welche ohne Pfüscherei nicht realisirbar sei. Mußte mir da nicht ein Alp von der Seele genommen sein, wenn ich in der Engelschen Zeitsch. des stat. Bureau's in Berlin (1869, S. 120) die trostreichen Worte zu lesen bekam: „Schon nach dem, was uns im I. Bande vorliegt, stehen wir nicht an, den Dettingenschen Versuch als eins der bedeutendsten in deutschem Geiste gearbeiteten theoretisch-statistischen Werke anzuerkennen.“

2) In besonders plumper, aber eben deshalb nicht verletzender, sondern ergötzender Weise ist mir der „Schmidschnad“ und „Wahnwitz“ meiner dogmatischen Vorurtheile von Dr. Ed. Reich (Wiener Medicin. Wochenschrift 1869, Nr. 62 u. 102) zum Vorwurf gemacht worden, was um so weniger Wunder nehmen kann, als derselbe „systematische Theologie u. systematischen Blödsinn für gleichbedeutend“ zu halten erklärt. Auffallen muß es nur, daß er das Buch eines Verfassers, der „theologischen Märchen und Aollheiten“ nachjagt und vom „systematischen Blödsinn“ befangen ist, allen Ra-

nung aufgenommen. Auch das darf ich als eine Errungenschaft meiner Arbeit bezeichnen, daß die „Gefegmäßigkeit“ sittlicher Lebensbewegung im Gegensatz zur einseitigen Betonung der rein indifferentistischen oder equilibristischen Freiheitstheorie, wenn auch mit steter Cautele gegen den gefürchteten Naturdeterminismus, von den meisten Beurtheilern zugestanden worden ist. Ja selbst die von mir betonte enge Verknüpfung des persönlichen Factors der Sittlichkeit mit dem unüberfellen und socialen ist kaum bestritten worden, obwohl das Gesetz der Solidarität nicht erst als durch meine Untersuchung zu Tage

turforschern, Medicinern und Hygienikern anempfiehlt und demselben „die weiteste Verbreitung“ wünscht. — Unter den Juristen hat namentlich Dr. Wahlberg (Prof in Wien), indem er mein Buch einer eingehenden Kritik würdigte, der ich viel zu danken habe (vgl. Lüz. Zeitschrift für die ges. Staatswiss. 1870, 2. 3. S. 567 ff.), nicht umhin gekonnt, mir „theologisirende Extravaganzen“ zum Vorwurf zu machen und meine auf inductiven Nachweis sich stützende Appellation an eine sittliche Weltordnung als „eine theologische Beweisparade“ zu bezeichnen, welche „keinen und großen Kindern im wissenschaftlichen Denken Vergnügen und Herzstärkung verschafft, aber eben nur eine Parade, keine gewonnene Schlacht, keinen Sieg der Wissenschaft bedeuten“ soll. Meinen dahin zielenden Nachweis selbst zu prüfen, hat Wahlberg unterlassen, was insofern verständlich ist, als er selbst gesteht, „kein feines Verständniß für das theologische Gesichtsfeld“ zu besitzen; ja er geht so weit, die menschliche „Sündenbrüderschaft seit dem bekannten Apfelmisse“ als dasjenige Gebiet zu verdächtigen, auf welchem sich „Jesuiten und protestantische Muder freundnachbarlich begegnen“. Was Wunder, wenn er in Folge dessen meine moralstatistische Darlegung als durch die „Tendenz einer supranaturalistischen Weltanschauung getrübt“ ansehen zu müssen glaubt. — Unter den Naturforschern von Fach endlich hat ein darwinistischer Nestor der Wissenschaft sich nicht enthalten können, in anonymer Weise meine theologische Bornirtheit mir zum Vorwurf zu machen, obwohl er im Anfang seiner Darlegung als einen zur Naturwissenschaft belehrten Saulus mich begrüßt (vgl. Balt. Monatschrift, 1870, S. 100 ff. u. S. 200 ff.). Ich habe in einer ausführlichen Antwort (Balt. Monatschrift, Augustheft) ihn zu widerlegen versucht, ohne, daß er mir bisher geantwortet hat. — Wohlthuend hat es mich berührt, daß der neueste Bearbeiter der Theorie der Statistik unter den Italienern (P. Lampertico, sulla statistica teoretica etc. Ven. 1870, p. 16 f.) für mich und Süßmilch gegen Wagners Vorwurf theologisirender Tendenzen in die Schranken getreten ist und a. a. O. p. 33 für meine Begriffsbestimmung und Begrenzung der Statistik gegen die von Wagner beliebte „Trennung“ derselben in zwei Disziplinen sich mit Entschiedenheit ausgesprochen hat.

gefördert und erhärtet bezeichnet worden ist. — was ich meinerseits auch nie behauptet habe. Wie nothwendig es war, dasselbe einer erneuten empirischen Untersuchung zu unterwerfen, ist mir grade aus den vielfachen Mißdeutungen und Widersprüchen, die meine Grundidee erfahren, klar und gewiß geworden.

Ich müßte mich aber einer handgreiflichen Selbsttäuschung hingeben, wollte ich behaupten, die Kritik habe das Hauptbestreben meiner Arbeit anerkannt. Im Gegentheil: bei aller freundlichen Beurtheilung der Einzelmomente ist doch von den meisten, wie das bereits in der ersten ausführlichen Besprechung in den Glaser'schen Jahrbüchern für Gesellschafts- und Staatswissenschaft zu Tage trat ¹⁾, mein Werk als ein in seinem Grundgedanken verfehltes Unternehmen bezeichnet worden. Es liegt auf der Hand, daß mir viel daran liegen muß zu erfahren, weshalb und warum ich — *olum et operam perdidit*. Und es dürfte, so hoffe ich, auch die Leser dieser Zeitschrift interessieren, nicht bloß die Gründe für das Verdict über meine Arbeit, die ich wohl ohne Selbstüberhebung meine Lebensarbeit nennen kann, zu hören, sondern auch meine Apologie zu vernehmen, durch welche ich sie — vielfach belehrt durch meine geehrten Gegner, — aufrecht zu halten versuchen möchte. Ich will daher in den nachfolgenden Artikeln, bevor mein II. Theil, den ich unter der Feder habe, vor die Oeffentlichkeit tritt, mich mit meinen Kritikern insoweit auseinander zu setzen suchen, als es mir für die richtige Beurtheilung meines systematischen Haupttheiles von Wichtigkeit erscheint. Zwar haben sich die meisten Recensenten eben wegen des noch nicht erschienenen deductiven Theiles eine „gewisse Reserve“ in der Beurtheilung anferlegt. Aber die Tendenz ihrer Siege ist unverkennbar und daher kann es mir nicht verdacht werden, wenn ich Schuz-

1) Vgl. J. C. Glaser, *Jahrb. für Ges. u. Staatswiss.* 1868, Bb. X. 3. S. 149—170: „Auch ein Theorie der Statistik.“ — Meine im 6. Heft desselben Jahrgangs erschienene ausführliche Replik (S. 334—346) hat keine Widerlegung gefunden. Ich habe nur die Genugthuung gehabt, daß Wap-päus mir meinem Gegner gegenüber seine unbedingte Zustimmung zu erkennen gab.

und Trugwaffen gebrauche. Das will ich in den nachfolgenden Zeilen thun, indem ich einerseits die auf meine Darlegung abzielenden Haupteinwendungen gruppire und prüfe, andererseits den Gedanken einer Socialethik inhaltlich näher zu begründen und darzulegen suche, wie derselbe in meinem „System christlicher Sittenlehre,“ so Gott will, nächstens zu detaillirter Ausführung gelangen soll. —

Wenn ich recht sehe, lassen sich die mir gemachten Vorwürfe in drei Gruppen zusammenfassen. Der erste ist gegen die statistische Methode der empirischen Untersuchung gerichtet, sofern dieselbe nur die Form der unserer Beobachtung zugänglichen äußeren Handlungen, nicht aber ihren mit den Motiven zusammenhängenden sittlichen Werth, noch auch die sittlich berechtigten Normen menschlicher Handlungsweise erkennen lasse. Der zweite betrifft die Verwandlung der Sittenlehre in eine Socialethik, während doch die ethische Sphäre als Gesinnungs- und Bewusstseinsphäre rein personeller Natur sei, der socialethische Standpunkt hingegen zur Untergrabung der persönlichen Freiheit und Zurechnung, sowie schließlich zum Natur-Determinismus führe. Endlich wird drittens hervorgehoben, daß meine Begriffsbestimmung der Socialethik theils Unklarheit, theils Widersprüche in sich schließe, weil selbst bei Anerkennung des Gesetzes der Solidarität und bei Betonung des Gemeinschaftsfactors im Gebiete der Sittlichen doch die Einzelpersönlichkeit und das individuelle Gewissen die primäre und entscheidende Voraussetzung für alle sittliche Beurtheilung und Gemeinschaftsbildung sei. Prüfen wir die einzelnen Argumente für diese dreifache Opposition, die wie eine dreiflügelige Schlachtordnung mit schwerem Geschütz meiner Position verhängnißvoll den Untergang zu drohen scheint. —

Daß meine statistische Methode inductiver Untersuchung in Betreff ihrer Verwendung für ethische Schlußfolgerung Mißdeutungen angesetzt sein und auf harten Widerspruch stoßen werde, habe ich von vorn herein nicht anders erwartet. Deshalb habe ich in so ausführlicher propädeutischer und apologetischer Darlegung (Bd. I. meiner Socialethik, S. 1—80, bes. § 15—18) und bei der eingehenden

methodologischen Untersuchung (S. 235—312, bes. § 67 ff.) die Sautelen gegen den Mißbrauch der Statistik und Wahrscheinlichkeitsrechnung für ethische Fragen, so wie die Berechtigung, Tragweite und Bedeutung dieser empirischen Untersuchungsweise festzustellen gesucht. Ich wies ausdrücklich jeden Gedanken ab, als könnte man normative, inhaltliche Sittengesetze auf diesem Wege gewinnen, oder als dürfte man gar meinen, „die christliche Idee des Guten oder des normalen Willens aus der äußeren Erfahrung und Beobachtung entnehmen zu können.“ Um so unbegreiflicher erscheint es, wenn mein erster öffentlicher Recensent in den Glaser'schen Jahrbüchern seine Darlegung mit den Worten beginnt (a. a. O. S. 149): „die Gebote der christlichen Sittenlehre statistisch bewiesen, — das ist allerdings etwas, wovon sich die bisherige Theologie und Philosophie nichts hat träumen lassen!“ In spottender Weise fügt er hinzu: „Es muthet uns der Verf. nicht ohne Weiteres zu, auf dem Kopfe zu gehen; er giebt eine ausführliche Anleitung zu dieser Kunst.“ Und nun wird weiter entwickelt, daß ich, um die Ethik als „inductive und exacte Wissenschaft zu behandeln“, zwei bisher als selbstverständlich geltende Voraussetzungen der Sittenlehre bei Seite schieben wolle: 1) die freie Selbstbestimmung des Individuums; 2) den gebietenden Charakter des Ethischen.

Mein Recensent glaubt diesen Schluß machen zu müssen, weil für mich „die Ethik nur als inductive Wissenschaft Geltung habe und auf Massenbeobachtung gegründet werden müsse.“ Allein ich sage grade das Gegentheil. Ich verlange die stete Ergänzung von Induction und Deduction, wie in jeder wissenschaftlichen Untersuchung, so insbesondere in den Geisteswissenschaften (S. 6 f. 61. 83. 171 ff. 285 ff. 2c). Dazu kommt, daß ich die Massenbeobachtung nur in der Hinsicht für bedeutsam und wichtig erachte, daß gewisse formale Gesetze der Willensbewegung in ihrer Gemeingültigkeit aus derselben entnommen werden können und versuche es schließlich, diese durch den Inductionsschluß gewonnenen Gesetze zu formuliren. Allerdings protestire ich dagegen, daß die Ethik eine Sammlung von Le-

bensregeln sei. Ich spreche derselben den lediglich gebietenden Charakter ab, da es sich bei ihr nicht bloß um Normen des Lebens, sondern vor Allem um den Einblick in den inneren Zusammenhang der Willensprocesse und um die Continuität und Motivität der sittlichen Lebensbewegung handele. Sonst gerathen wir in eine pelagianisch-rationalistische Gesetzesmoral. Aber nie habe ich geleugnet, daß aus dem Verständniß der Willensprocesse und im engsten Zusammenhang mit denselben sich eine Reihe von sittlichen Idealen und positiven, gebietenden Forderungen herausgestalten müsse, welche die Freiheitsbewegung des Willens zu normiren haben. Ich protestire feierlichst gegen jeglichen Antinomismus, wie gegen jede Form des Naturdeterminismus. Daher ist es auch nur mein Streben, die „freie Selbstbestimmung des Individuums“ gegen die Willkürtheorie zu schützen, indem ich sie dem Gesetz der sittlichen Weltordnung des persönlichen Gottes einordne und zugleich die individuelle Willensbewegung in ihrem steten Zusammenhange mit der Gemeinschaftsbewegung zu erfassen suche.

Aber, so könnte man fragen und so haben die wohlmeinendsten Kritiker meines Werkes gefragt, wie soll dazu die Statistik von Nutzen sein, da sie erstens nur äußere Handlungen ohne Einblick in die Motive und zweitens fast lediglich böse Handlungen, also nicht Moralität, sondern Immoralität beobachten lehrt; — (es gäbe im Grunde keine Moral, richtiger Moralitäts-, sondern nur Immoralitätsstatistik) und da drittens sogar die beobachteten immoralischen Symptome (uneheliche Geburten, Ehescheidungen, Verbrechen, Selbstmorde) bei der großen Verschiedenheit und Complication der Einfluß übenden Factoren nicht einmal einen sicheren Rückschluß auf das Maas der Immoralität der betreffenden Gesellschaftsgruppen gestatten (so Frank, Palmer, Buttle, Wahlberg u. A.).

Was den ersten Einwurf anbelangt, so habe ich selbst wiederholt hervorgehoben und zugestanden, daß die „Statistik der Motive“ noch sehr im Argen liege, und viel, wenn nicht Alles zu wünschen übrig lasse. Aber die methodische Gruppierung gleichartiger,

in großer Anzahl beobachteter Fälle läßt uns doch einen Rückschluß machen auf die Einfluß üübenden Elemente und auf die eigentliche Zähigkeit (Tenacität) in der durchschlagenden Wirkung, sei es physischer, sei es rein geistiger und moralischer Ursachen. Die Beobachtung namentlich der Gleichmäßigkeit periodischer sittlicher Phänomene, sowie die meist nachweisbare Motivirtheit ihrer Veränderungen weist hin auf eine Habitualität, auf eine Zuständigkeit, auf eine Macht der Gewohnheit, kurz auf ein so consequentes Verursachungssystem auch auf dem Gebiete menschlicher Handlungen, daß wir eben daraus auf das Vorhandensein einer sittlichen Weltordnung zu schließen genöthigt werden. Und zwar ergibt sich auf diesem Wege nicht bloß die allgemeine innere Gesetzmäßigkeit in der Wirkung und Auswirkung sittlicher Factoren, sondern es lassen sich auch mit einer an mathematische Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit gewisse formale sittliche Grundgesetze entnehmen, welche für die nähere Begrenzung des Problems der Willensfreiheit von durchgreifender Bedeutung sind, namentlich in Betreff des Einzelwillens in seinem Verhältniß zum Collectivwillen, wie wir weiter unten sehen werden.

Da es sich hier also um lediglich formale Gesetze handelt, so ist es auch zunächst gleichgültig, ob wir abnorme oder normale Handlungen beobachten. Es ist ja unverkennbar, daß wir durch äußere Erfahrung, z. B. durch periodische Beobachtung der Handlungsweise und aller einzelnen Worte und Handlungen eines einzelnen Individuums nie zu einem absolut sicheren Schluß auf seine innere sittliche Qualität oder die letzten verborgenen Motive seines Handelns gelangen. Daher sollen und dürfen wir auch nicht „richten“, d. h. kein sittliches Endurtheil fällen. Aber dennoch besteht die allgemeine Berechtigung und Nothwendigkeit, nicht bloß an den Früchten den Baum zu erkennen, sondern auch aus der Handlungsweise, des Menschen, d. h. aus der beobachteten und sachlich gruppirten Summe seiner individuellen Willensdocumentationen ein Bild seines Wesens und ein Gesetz seines Handelns zu entnehmen. Sonst bestände überhaupt keine Möglichkeit ethischer Folgerung, weil es keine Willensconsequenz gäbe und

die Freiheit etwas schlechtthin „unberechenbares und -unbeobachtbares“ (Lohe) wäre. Wer das voraussetzt, dem muß freilich die statistische Beleuchtung menschlich-socialer Bewegung ein Nonsens, weil ein Conglomerat zusammenhangsloser Notizen sein; wer aber an ein ethisches Causalitätsgesetz als an den vernünftigen Hintergrund aller Freiheitsbewegung glaubt, dem wird dieser vielleicht noch unbegründete Glaube zu einer festen empirischen Ueberzeugung durch die sinn- und lehrrreichen Thatzeugnisse der Statistik.

Wie nun für die Beobachtung und Kenntnißnahme der Handlungsweise, des Charakters des Einzelindividuum oft die Pathologie seiner ethischen Lebensbewegung bedeutamer ist als die Physiologie des normalen, gesunden Lebens, die als solche mehr verborgen ist und für unser Auge nicht so kenntlich zu Tage tritt, so ist es auch bei den moralischen Collectivpersonen der Fall. Die bösen Handlungen sind nicht bloß leichter zu beobachten, weil sie eben empfindliche und merkbare Störungen in dem Lebensproceß sittlicher Organismen zur Folge haben, sondern sie sind vielfach für unsere Beobachtung sittlicher Causation lehrricher, weil für den charakteristischen natürlichen Typus sündiger Menschheit von symptomatischer Bedeutung. Ich verstehe es also kaum, wenn Palmer sich größere Früchte von der statistischen Zusammenstellung normaler, als von der gestörter Ehen verspricht, ja wenn er sogar die „numerische Fixirung gehorsamer Kinder und betender Seelen“ als dasjenige bezeichnet, worauf er den „Hauptwerth“ legen würde; oder wenn Buttko eine Jugendstatistik innerhalb einer „vollgliedrigen Gemeinde von wirklichen Heiligen“ für ersprißlich, hingegen eine Sündenstatistik für nutzlos hält. Denn auch eine Jugendstatistik wäre abgesehen von der Schwierigkeit ihrer Beschaffung doch nicht geeignet, um die Normen für sittliches und christliches Leben aus ihr zu eruiren. Das vermag statistische und empirische Beobachtung an und für sich überhaupt nicht wie auch Buttko (a. a. O.) mit Recht hervorhebt: „aus der empirischen Wirklichkeit erhalten wir nie das Gold der sittlichen Idee, sondern nur unreine Schlacken.“ Der Thatbestand lehrt nur bei regelmäßiger Beobach-

tung gewisse moralische Causationsverhältnisse erkennen, giebt aber nicht die Mittel an die Hand, durch welche eine Besserung des Schlimmen oder Förderung des Guten möglich ist, sagt überhaupt — wie ich wiederholt betont habe, — nichts über den Unterschied von gut und böse aus. Daher ist es mir auch unbegreiflich, wie man mir den Gedanken hat imputiren können (Frank S. 106 a. a. O.), ich hielte „das *Migtum-Compositum*“ der in der Moralstatistik behandelten Gegenstände für tauglich, „das Object christlicher Ethik zu werden“!

Frägt man dann aber wiederholt, wozu der ganze schwerfällige statistische Apparat, wozu die mühevolle Arbeit der Massenbeobachtung, so glaube ich wohl mit Recht auf den oben bereits dargelegten Erfolg meiner Arbeit hinweisen zu dürfen, sowie andererseits mich auf die Entwicklungen in meinem Buche berufen zu können, sofern sich namentlich im Gegensatz zu dem Pelagianismus und Atomismus in der sittlichen Weltanschauung der Rationalisten eine Reihe von wichtigen formalen Gesetzen sittlicher Lebensbewegung herausstellt, welche theils auf die innere Nothwendigkeit eines motivirten Zusammenhangs auch in der ethischen Sphäre hinweisen, theils die gliedliche Zusammengehörigkeit und sittliche Abhängigkeit des Einzelsubjects von der Gemeinschaft auf das Lehrreichste illustriren.

Damit ist auch der von Frank und Wahlberg hervorgehobene Einwand beseitigt, daß wegen der Complication der Einfluß übenden Momente nimmermehr aus der statistischen Beobachtung z. B. der unehelichen Geburten, Verbrechen, Selbstmorde zc. ein sicherer Rückschluß auf die sittliche Qualität oder das Maas der Verschuldung, sei es der Gesellschaft, sei es der Einzelindividuen, gemacht werden könne. Solche Schlussfolgerung weise ich ja ausdrücklich und überall auf's Entschiedenste ab. Zwar mag es für den politischen und kirchlichen Empiriker von größter Wichtigkeit sein, sich innerhalb gleichbleibender und commensurabler Gesellschaftsverhältnisse aus der Zunahme gewisser gemeinschädlicher Symptome mit Hinweis auf ihre wahrscheinlichen Ursachen sich seine Maximen für etwaige Aufbesserung und Remedur der Gesellschaftsmomente zu entnehmen. Der wissenschaftliche Ethiker

muß aber dagegen protestiren, daß man beispielsweise das bayerische Volk für sittlich depravirter hinstelle als das französische, weil dort gegen 20%, hier nur etwa 7% der geborenen Kinder uneheliche sind. Ihm ist es nur von Wichtigkeit zu constatiren, daß sich in dem sich gleichbleibenden Procentverhältniß die Habitualität des sündlichen Willens in dem socialen Collectivkörper documentire, und nachzuweisen, welcherlei Art von geistigen und physischen, universellen und individuellen Einflüssen die leisen Schwankungen zu motiviren im Stande ist, d. h. ihm kommt es vor Allem darauf an, aus der Beobachtung das große Gesetz der Motivität und Solidarität menschlicher Handlungsweise zu erhärten. Ich berufe mich in dieser Hinsicht auf das Urtheil eines unparteiischen Kritikers (Frank), welcher trotz der von ihm geäußerten Bedenken gegen die Socialethik, doch anerkennt (S. 100), daß „die Herbeiziehung des großen und interessanten socialethischen Materials das zu erwartende System der Ethik nach „verschiedenen Seiten hin, insbesondere hinsichtlich der Stellung des „christlichen Individuums zur Gemeinschaft, hinsichtlich des Maasses „der Freiheit, welche dem einzelnen Gliede des Socialkörpers eignet, „hinsichtlich der Solidarität des sittlichen Bewußtseins, sowie hinsicht- „lich des das Gemeinwesen durchziehenden Gesetzes der Sünde und „ihrer regelmäßig wiederkehrenden Eruptionen, befruchte und bereichere. „Es wird das Verdienst einer solchen Ethik sein, dem individualisti- „schen Auge, welcher nicht selten im christlichen Leben und in der „theologischen Wissenschaft zu Tage tritt, ein Gegengewicht zu geben „durch Hervorkehrung der socialethischen Prozesse und der von ihnen „aus auf die Sittlichkeit der Einzelnen geübten Influenzen.“

Damit scheint mir aber auch der nothwendige Schritt zur Darlegung einer socialethischen Weltanschauung gethan, ja es ergiebt sich mir daraus die Berechtigung und Nothwendigkeit, die gesammte Ethik als Socialethik zu behandeln. —

Gegenüber dem mannigfachen Widerspruch, der meiner Behandlung der Sittenlehre als Socialethik entgegengetreten ist und der in dem Einen Argumente gipfelt, daß alle ethische Verschlimmerung

wie Erneuerung in der persönlichen Gesinnung wurzeln müsse, glaube ich vor allen Dingen auf eine bei allen Kritikern durchblickende, vielleicht von mir selbst verschuldete Mißdeutung hinweisen zu müssen. Richtig verstanden und beurtheilt werden kann der neue Name, den ich für diese Disciplin vorschlage, doch nur aus dem Gegensaße, den ich im Auge habe und aus der Begründung, die ich ihm gebe. Der Gegensatz, wie ich von vornherein betone, ist theils die social-physiische Weltanschauung, welcher gegenüber ich den ethischen Charakter unsrer Disciplin zu retten suche, theils die atomistisch-individualistische Auffassung aller sittlichen Lebensbewegung, welcher gegenüber ich die Ethik unter dem Gesichtspunkte einer Socialwissenschaft behandeln zu glauben müsse. In ersterer Hinsicht haben mir fast ausnahmslos die Kritiker beigegeben, indem sie meine Argumentation gegen den Naturdeterminismus bei der Beurtheilung gesellschaftlicher Lebensbethätigung auf Grund moralstatistischer Untersuchung als schlagend anerkannten. Weil geistige Factoren, weil namentlich die normativen Gesetze modificirend und durchschlagend auf die gesellschaftliche Bewegung influirten, ließ sich der Schluß rechtfertigen, daß hier nicht bloßer Naturzwang vorwalte, sondern eine moralische Weltordnung, die den Freiheitsbegriff involvire und zu einer ethischen Beurtheilung nöthige.

Warum aber Social-Ethik? — so lautet der Refrain bei allen Recensenten. Denn das Ethische ist eben die Domäne der individuellen Persönlichkeit! Zugestanden wird zwar im Allgemeinen die Bedingtheit des persönlich-individuellen Lebens durch die Gemeinschaftsfactoren, aber erst in der persönlichen Gesinnung und individuellen Initiative trete das specifisch Sittliche zu Tage.

Hier muß ich zunächst nun hervorheben, daß das eben die Frage ist, von welcher ich das „sub judice lis est“ behaupte. Freilich vollzieht sich alles ethische Leben nur in der Sphäre des Persönlichen und daher nenne ich auch zum specifischen Unterschiede von aller Physik unsere Wissenschaft Social-Ethik. Aber die Entstehung, wie die Entwicklung und Vollendung menschlicher Persönlichkeit,

menschlichen Geistes, menschlichen Erkennens und Wollens realisiert sich nach meiner Anschauung und nach den von mir dargelegten empirischen Gründen ausschließlich innerhalb der Gemeinschaft, als einer *conditio sine qua non* für alle Entwicklungsstadien sittlichen Lebens, so daß nicht bloß wie Luthardt sagt (a. a. O. S. 764) das Naturleben, sondern auch das Personleben des Einzelindividuum eingesenkt erscheint in den Mutterboden des Gemeinlebens und seine physische nicht bloß, sondern auch seine geistig-sittliche Nahrung aus der ihn umgebenden ethischen Atmosphäre der Geschichtswelt entnimmt. Ich motivire das nicht bloß durch die -gliedliche Stellung, die der Einzelne zu dem Gattungsorganismus einnimmt, sondern namentlich durch die angeborene Anlage, durch das Wachsen und Werden des Menschen als eines sittlichen Wesens, sofern er nicht autochthon oder autonom, sondern als Kind der Eltern, als Glied der Familie und des Volks, des Staates und der Kirche auch in Betreff seines persönlichen Seelenlebens sich in einer sittlichen Bestimmtheit bereits vorfindet, sobald er zum Bewußtsein gelangt. Von da ab wird er freilich ein neuer persönlicher Factor innerhalb der sittlichen Gemeinschaftsbewegung, ein Factor mit dem Vermögen relativer, geistig-sittlicher Initiative und entsprechender Verantwortung. Allein seine persönliche Freiheit erscheint so zu sagen eingehüllt in die sittlichen Voraussetzungen der Gemeinschaft und in diesem Sinne zwar nicht aufgehoben, aber deart beschränkt, daß ich ihn nur im Zusammenhange mit dem geschichtlichen Boden, auf dem er erwachsen, richtig beurtheilen und sittlich werthen kann. Was heißt das anders, als daß ich ihn nicht nach dem absoluten oder abstracten, sondern nach dem relativen und concreten Maasstabe derjenigen Normen zu messen ein Recht habe, welche in der ihn umgebenden geschichtlichen Gesellschaftsgruppe vorhanden, oder überhaupt, dem Geseß zeitlicher Entwicklung gemäß, möglich und denkbar sind. In diesem Sinne wird allerdings in gewissem Sinne die Einzelperson „entlastet“ (Wahlberg), aber nur theilweise und nicht ganz, und nur vor dem moralischen, nicht vor dem juridischen Forum der Beurtheilung; aber — wohl zu merken

— es geschieht, um die Gemeinschaft um so mehr zu belasten und zur sittlichen Selbstkritik zu veranlassen. Und in dem Maße hinwiederum, als der Einzelne als ein entwickeltes oder gar als ein hervorragendes Glied der Gemeinschaft das Seinige zu dem sittlich entarteten Gemeinschaftszustande beiträgt, wird er um so mehr moralisch belastet, als nach dem Maße seiner Entwicklung die Fähigkeit der Initiative und die Verantwortlichkeit seiner Handlungsweise steigt¹⁾.

Wie es also kein Widerspruch ist, zu sagen, daß es eine gottgesetzte, allgemeine sittliche Weltordnung giebt, die in dem persönlichen Gotteswillen ihre schlechthin unbedingte Norm hat, und daß dennoch die menschliche Persönlichkeit sich innerhalb dieser Weltordnung frei, d. h. ihrem inneren Wesen entsprechend, geschichtlich und sittlich zu bethätigen vermag, daß es also eine innere Wechselwirkung zwischen dem göttlichen Factor der Weltregierung und dem menschlich-persönlichen der Geschichtsbewegung giebt, so ist es auch kein Widerspruch, sondern entspricht nur der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit, wenn wir eine innere nothwendige Wechselbeziehung zwischen dem socialen Gemeinschafts- und dem individuellen Personenfactor innerhalb der geschichtlich-sittlichen Völkerbewegung annehmen. Ja, in dem Wesen des Menschen als Individuum, als einem aus der Gattung herausgeborenen Personleben, das individuell, d. h. nicht

1) Damit erledigt sich auch die Reihe von Einwendungen, welche Palmer im Hinblick auf meine socialethische Beurtheilung corruptirter Gesellschaftszustände macht. Es ist ganz richtig, wenn er sagt (Jahrb. für D. Theologie XV., S. 400 f.): „So oft man sich fragt: was soll denn nun geschehen? wie soll's besser werden? so kann dies doch nur die Bedeutung haben, daß zu allererst ich mich selber frage, was kann und muß ich thun, nicht bloß in meiner eigenen Lebensführung, sondern auch mit den Mitteln, durch die ich als Beamter, als Prediger, als Schriftsteller oder als Hausvater, als Bruder u. auf meine Nebenmenschen wirken kann u.“ Allein um so zu wirken, um belebend auf die Umgebung zu influiren, muß man eben das Einzelgewissen aus dem Collectivgewissen heraus schärfen, und sich so ein Verständniß schaffen für die Wunden des Gemeinlebens, die man berufsmäßig nicht bloß zu heilen, sondern vor allen Dingen schmerzlich mitzuempfinden hat, indem man sein Einzel-Ich zum Gemeingefühl erweitert.

bloß untheilbar, sondern auch unabtrennbar von seinem Geschlecht auf dem Generationswege zum Dasein gelangt und bereits in Folge der vorgefundenen Sprache und Sitte in einer von ihm nicht erst hervorgerufenen geistig-sittlichen Atmosphäre lebt, athmet und wächst, liegt es nothwendig begründet, daß seine geistig-sittliche Bewegung allezeit und allüberall social mitbedingt und influirt, ist, ja daß er nur innerhalb der ihm eignenden Gemeinschaft sich sittlich überhaupt bewegen und bethätigen kann, wenn er nicht à la Caspar Hauser verrohen und verthieren, d. h. aufhören soll ein sittlich zurechnungsfähiges Wesen zu sein. Allerdings darf, wie Wahlberg (S. 569 f.) sagt, selbst die atomistische Ethik davon nicht gänzlich absehen, daß „der Einzelne auf dem Isolirschemel des absoluten Fürsichseins und Selbsterziehens gar nicht beurtheilt werden kann.“ Aber er gesteht doch zu, daß ihr „die richtige Einsicht in den socialethischen Proceß des Werdens der auf ergänzende Gemeinschaft angewiesenen menschlichen Persönlichkeit“ gefehlt habe. Nun, darauf hat mein Versuch einer Socialethik in der That „alles Gewicht der Begründung gelegt“ und eben deshalb, im Gegensatz also gegen den weit verbreiteten pelagianischen, rationalistischen, synergistischen und subjectivistischen Atomismus und Individualismus will ich die Ethik als Socialethik, d. h. mit steter Betonung des vielfach vernachlässigten collectiven Factors sittlicher Lebensbewegung behandeln wissen.

Diese etwas abstracte Darlegung wird vielleicht mehr Fleisch und Blut gewinnen, wenn ich sie im Zusammenhang mit der biblisch-christlichen Weltanschauung in Betreff der Lehre von der Sünde (dem alten Menschen) und der Wiedergeburt (dem neuen Menschen) durch einige skizzirende Striche illustrire.

Buttke, Frank u. A. leugnen nicht, daß meine moralstatistische Untersuchung ein schlagender Beweis für die Wahrheit der Lehre von der Erbsünde sei und selbst Paluer giebt die „Vererbung von Gutem und Bösem“ zu. Wie man das aber vermag bei einseitiger Betonung des persönlichen Factors in aller ethischen Lebensbewegung, ist mir unverständlich. Gerade die Genesis und das Wachstum der

Sünde läßt sich nur socialethisch zum vollen Verständniß bringen. Der alte Mensch wird als alter Adam vom Standpunkte der sogen. Privatmoral nimmermehr verstanden. Denn es wurzelt die Sünde in der Geburtsanlage und entwickelt sich aus der bösen Lust, die bereits vor dem Bewußtwerden des Willens da ist und innerhalb der socialen Collectivgebilde unter dem corrumpirenden Einfluß der Unsitte zu den verschiedensten individuellen Charakterformen der Selbstsucht ausgestaltet wird. Wenn Palmer meine Behauptung: „die Anerkennung der Generationsünden sei die ethische Voraussetzung für die rechte Sympathie und Antipathie, für Milde und Schärfe des sittlichen Urtheils“ als „vollkommen wahr“ anerkennt, wie kann er dann leugnen, daß solches durch die Socialethik mit erhärtet wird; wie kann er überhaupt jene Wahrheit zugestehen, wenn es nur ein Einzelgewissen, und kein Collectiv-, kein Volks-, kein Familiengewissen giebt.

Es scheint mir auch jene Wahrheit noch keineswegs ein Gemeingut christlicher Ethiker zu sein. Im Gegentheil. Entweder meint man, wie sogar Frank (a. a. O. S. 104) behauptet, ganz von der Sündenlehre in der Ethik absehen zu müssen¹⁾, oder aber man verfolgt das Böse nicht bis in seine Wurzeln hinein. Es ist ein allgemeiner Fehler unserer ethischen Beleuchtung des menschlichen Wesens, daß man immer den fertigen und bewußt entwickelten Menschen als

1) Vgl. dagegen Vilmar, theol. Moral. Akadem. Vorlesungen herausgegeben v. E. Israel. Thl. I. 1871, woselbst S. 119—369 die „Krankheitsgeschichte“ des Menschen mit eingehender Ausführlichkeit behandelt wird. Wenn Frank sagt: „eine selbständige Lehre von der Sünde könne nicht Gegenstand der christlichen Ethik sein“, so ist mir das nicht bloß an und für sich unverständlich, da der Proceß des Heilslebens nur auf der Folie des Krankheitsprocesses darzulegen ist und erst die christliche Ethik die Sünde durch das Gesetz als Sünde wahrhaft erkennen lehren muß; sondern es scheint mir auch mit dem in Widerspruch zu stehen, was Frank als die „eminente practische Bedeutung“ der moralstatistischen Untersuchung anerkennt (S. 77), daß wir nämlich „mit Hilfe der Statistik den Riesenleib der Menschheit in seinen pathologischen Beziehungen kennen lernen, diesen Leib des Todes, in dessen Adern das Gift der Sünde verzehrend haust.“

das Object derselben in's Auge faßt. Dadurch verschleßt man sich von vorn herein das Verständniß für die Eigenthümlichkeit des alten Menschen, der nie als Einzelsünder, so zu sagen als böses Geistwesen verstanden werden kann, sondern nur im Naturzusammenhange mit der adamitischen Menschheit und mit der makrokosmischen Sünde. Das aber ist es eben, was die socialetische Behandlung bezweckt und allein zu leisten vermag. Jener pelagianischen Einbildung, wie sie z. B. in der Argumentation des Dr. Wahlberg trotz seines obigen Zugeständnisses durchschimmert, wie sie selbst bei Drobisch und anderen Moralstatistikern zu Tage tritt, wonach der Verbrecher nur für sich allein schuldig ist und namentlich der sogenannte „gute und unverdorbenene (sic!) Bruchtheil der Gesellschaft“ nicht mit zur Verantwortung gezogen und sittlich belastet werden darf, ist — so scheint mir — durch meine Darstellung von vorn herein ein Damm entgegengesetzt. Die Vertiefung des sittlichen Schuldbegriffs ist gegenüber dem selbstgerechten Pharisäismus nur von socialetischem Standpunkte möglich wenngleich ich es Wahlberg gerne zugebe, daß vor dem juridischen Forum jeder für sein Verbrechen einzustehen und die sühnende Strafe zu erdulden hat. Darin liegt neben der relativen Berechtigung eben die relative Unvollkommenheit des juridischen Urtheils begründet, daß es die moralische Gesellschaftsschuld an Verbrechen nicht eruiren und äußerlich strafen kann. Moralisch aber muß sich die Gesamtheit mit schuldig wissen an den aus ihr herausgeborenen Gesetzwidrigkeiten, weil dieselben in ihrer Mitte großgezogen werden, weil dieselben, nicht wie ein Deus ex machina von irgendwoher als pläzende Bomben in die an sich gute Gesellschaft hineinschlagen, sondern aus dem vergifteten Boden emporkwachsen, zunächst durch die unsittliche Gesellschaftsatmosphäre. Das glaube ich durch Tausende von Beispielen in meiner moralstatistischen Untersuchung nachgewiesen zu haben, namentlich bei dem Verbrechen des Kindesmordes, dessen collectiven Charakter Wahlberg mit allgemeinen Redensarten und Appellationen an den „unverdorbenen Theil der Gesellschaft“ vergeblich zu entkräften sich die Mühe giebt.

Schon bei der Krankheitsgeschichte des Menschen sehen wir, daß die socialethische Betrachtung sich keineswegs, wie man mir auch gefagt hat, bloß auf die Sphäre bürgerlicher Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit erstreckt, sondern an die tiefsten Wurzeln der menschlichen Gefinnung und Gesittung uns herantreten und dieselben untersuchen heißt. Das ist aber auch auf dem Gebiete christlicher Lebenserneuerung oder des eigentlichen Heilslebens der Fall. Die Genesis des Unheils oder des unheiligen Lebens zeigt uns nur die Rehrseite des Heilsprocesses, welcher jedenfalls dem Krankheitszustande angepaßt sein will. Auch die christliche Erneuerung des Subjects läßt sich nur vom socialen, näher vom kirchlichen Standpunkte, vom Boden des Reiches Gottes aus verstehen und richtig ethisch verwerthen. Das christlich Gute ist nie und nimmermehr die specifische Domäne des Einzelsubjects und wird auch nicht von dem Menschen als Einzelperson erfaßt und verwirklicht. Das tritt bereits deutlich zu Tage, wenn wir die Wiedergeburt als den eigentlichen Centralpunkt und Mittelbegriff christlicher Ethik, sofern sie wissenschaftliche Darstellung des Heilslebens bezweckt, in's Auge fassen. Das Kind-sein und Kind-werden setzt eben die christliche Gemeinschaft als den Mutterschooß und den göttlichen Geist als die Zeugungskraft im Worte voraus. Hier coincidirt wiederum der göttliche, sociale und individuelle Factor des Lebens bei der Wiederherstellung und sittlichen Erneuerung des Subjects. Diesen Gedanken im Einzelnen durchzuführen, wird eben die Aufgabe des II. Theiles meines Werkes sein, und Palmer hat ganz Recht zu vermuthen, daß das Ganze meiner Untersuchung darauf hinauslaufen soll „Social-Ethik in Kirchlichkeit umzusetzen;“ nur bedarf es dazu keiner „Umsetzung“, sondern der einfachen Sezung und Durchsezung jener Wahrheit, daß wer das Reich Gottes nicht nimmt als ein Kindlein, nicht in dasselbe hinein kommen kann. Mit Unrecht werfen mir daher Buttke und Palmer vor, daß meine Socialethik des Schriftbodens ermangelt, da „der Herr wie die Apostel sich bei der Mahnung zu sittlich christlicher Erneuerung stets an die Person, nie an ein Collectivum wenden.“ Das kann ich so ohne

weiteres nicht zugestehen, da die collective Mahnung und Ermahnung nicht bloß bei der Befehlsgebung gegenüber dem „Volke Gottes“ in den Vordergrund tritt, sondern auch in der neutestamentlichen Paränese die Gemeinden als solche, oder die Gruppe der Jünger ange-redet und angefaßt werden. Aber freilich schließt das die Mahnung an den Einzelnen nicht aus, sondern ein. Denn die Socialethik nivellirt ja nicht, und desavouirt keineswegs die Bedeutung des christlichen Einzelsubjects, sondern weist ihm bloß seine richtige, bescheiden-gliedliche Stellung an, wie sie dem Genossen des Volkes Gottes und allen denen gebührt, in Bezug auf welche Paulus sagt: „gleicher Weise, als wir in Einem Leibe viele Glieder haben, also sind wir viele Ein Leib in Christo, aber unter einander ist einer des anderen Glied“ (Rom. 12, 4 f.). „Ihr seid der Leib Christi und Glieder, ein jeglicher nach seinem Theil“ (1 Cor. 12, 27; Eph. 4, 12; 5, 30; Col. 1, 24 u.). Das ist wahrhaft christliche Socialethik.

Wenn aber auch innerhalb der Socialethik der personale Factor zum Recht und zur Anerkennung kommen soll, kann dann überhaupt der Begriff derselben klar und widerspruchlos ausgestaltet werden? Bleibt nicht auch bei Betonung der Solidarität und des Gemeinschaftsfactors die Ethik doch wesentlich Individual- und Personalethik?

Ich bin weit entfernt diesem letzten, mir von verschiedenen Kritikern, namentlich aber von Dr. Wahlberg gemachten Vorwurf gegenüber, mich eigensinnig auf den von mir erfundenen Namen zu steifen oder denselben auch nur anzupreisen. Ich leugne durchaus nicht, daß er eine Einseitigkeit involvirt, indem er den meiner Ansicht nach bisher zu sehr vernachlässigten Factor ethischen Lebens stark betont und ihn so zu sagen vorschlagen läßt, wie bei dem Ausdruck Personalethik der persönliche, bei der Benennung theologische Ethik der göttliche vorschlägt. Es ist eben das Geschick Staubgeborener, daß sie — namentlich im Gedränge wissenschaftlichen Ringens — nicht ohne Einseitigkeit sich bewegen können. Ich will auch gern zugestehen, daß eine *particula veri* darin liegt, wenn Frank sagt (a. a. O. S. 101), es geschehe mit-

unter, daß wer zuerst in eine Fundgrube noch nicht verarbeiteter Stoffe sich vertieft und ihrer Bedeutung für den weiteren Ausbau der Wissenschaft inne wird, mit seinen Erwartungen und Hoffnungen „über das Ziel hinauschießt.“ Aber darin irrt er, daß ich je aus der Moralstatistik „eine Ethik habe construiren“ oder durch die Betonung der „Gesamtextik“ die „Ethik der Einzelnen“ habe zurückdrängen wollen. Socialethik und Personalethik fallen mir allerdings in gewissem Sinne zusammen, weil in dem Ausdruck Ethik bereits das Persönliche, mit dem Willensmoment zusammenhängende, enthalten ist. So erledigt sich auch die von Wahlberg S. 560 aufgestellte alternative Frage: „Entweder sagt er, sind die sittlichen Bewegungsgesetze der Socialethik mit denen der Individualethik identisch oder nicht identisch. Im ersten Falle — (es ist das derjenige Fall, den ich acceptire und vertrete) — ist alle Ethik Socialethik; im zweiten Falle (den ich mit Wahlberg perhorrescire) giebt es eine doppelte Buchhaltung auf dem Gebiete des Moralischen, eine für das Gemeinleben und eine für den Hausgebrauch des Einzellebens.“ Es ist von mir in meinem Buche wiederholt darauf hingewiesen worden, daß es meiner Ueberzeugung nach keine „Privatethik“ geben darf, die mit allgemein gültigen Sittengesetzen in Widerspruch treten dürfte. Sie wäre lediglich ein Mittel, die Immoralität zu befördern. Aber der erstere Fall, in welchem aus den genannten Gründen alle Ethik Socialethik ist, erscheint deshalb nicht bloß acceptabel, sondern vollkommen berechtigt, weil eben und sofern der Proceß des Ethischen stets innerhalb der Gemeinschaft oder was dasselbe innerhalb der Geschichte sich vollzieht. Ich möchte daher den Namen „Socialethik“ nur deshalb vorläufig beibehalten, um jedem Leser damit anzudeuten und von vorn herein zu sagen, wess Geistes Kind meine Sittenlehre ist, d. h. daß ich Moral, Sittlichkeit, Heilsleben, Glaube, Liebe, Tugend u. u. nicht ohne Gemeinschaftsbeziehung und Gemeinschaftsbedingung begrifflich zu denken im Stande bin, mit andern Worten, daß mir Privat-Moral ein Unding und ein Unsinn ist.

Daß „diejenige Privatmoral, welche ich in Abgang decretiren

zu müssen glaube, unter Christen nie bestanden hat“, wie Palmer (a. a. O. S. 400) sagt, muß ich nach meiner Kenntniß namentlich rationalistischer Ethik bestreiten. Auch Palmer giebt zu, daß sie im practischen Leben vorkommt, nur daß er die Ethik nicht dafür verantwortlich machen will. Uebrigens bin ich vorläufig zufrieden mit dem Zugeständniß, das er mir am Schlusse seiner Kritik macht, indem er die von mir illustrirten Thatfachen als „höchst dankenswerthe, das sittliche Auge schärfende Belege für alte ethische Wahrheiten“ anerkennt, die „wir uns aufs Neue zu Herzen nehmen wollen, die uns auch in der wissenschaftlichen Ethik auf manches erst recht aufmerksam machen, was man sonst (— also doch? —) mehr oder weniger unbeachtet ließ“.

Freilich aber bin ich es der wissenschaftlichen Welt gegenüber noch schuldig geblieben, die Probe für mein Exempel zu liefern. Daher meint selbst Dr. Wahlberg, von dessen Kritik ich am meisten gelernt, weil sie die sachlich schärfste war, sich noch eine „Reserve“ in seinem Urtheil auferlegen zu müssen, wenn er meine Begriffsbestimmung der Socialethik eine unklare nennt und Widersprüche darin findet, daß ich bei Betonung des socialen Factors doch mitunter sogar die ethische Persönlichkeit in den Vordergrund ziehe. Allein bei dem nothwendigen Wechselverhältniß von Individuum und Gattung ist das, so scheint mir, nicht anders möglich. Die Schwierigkeit des vorliegenden Problems mag immerhin manche Unklarheit in dem Versuch der Lösung, wie in der Präcisirung des Objects der Untersuchung zurückgelassen haben. Doch darf ich mich darauf berufen, daß auch Gegner meiner Grundanschauung die Klarheit der Begriffsbestimmung anerkannt haben. Selbst Wuttke gesteht (a. a. O. S. 762) zu, daß nach meiner Darstellung es evident sei, daß die „Socialethik“ als diejenige Ethik (wohl zu merken, sie bleibt immer Ethik d. h. Willens-, Sitten- und Charakterlehre) von mir bezeichnet werde, die nicht von der Person zur Gesellschaft, sondern von der Gesellschaft zur Person fortgeht“, d. h. also die Gemeinschaft nicht als durch das Streben und den Entschluß der Einzelpersonen erst entstanden, sondern als

das begriffliche und natürliche prius des Personenlebens der Einzelnen ansieht. Und Bruch (a. a. O. S. 151) hebt sogar anerkennend die „unverkennbare Klarheit in dem Begriff der Socialethik hervor, sofern sie zum Zwecke hat, die allgemeinen Gesetze der Willensbewegung innerhalb des sittlichen Collectivkörpers zu erforschen und zu bestimmen“. — Dieser Begriff „erregt ihm zwar auch Bedenken“, weil seiner Meinung nach auf diesem Wege die Socialethik leicht wieder in die Bahnen der Socialphysik einlenken, d. h. die Freiheitslehre und den geistig normativen Charakter des Gesetzes alteriren könnte. Aber er bescheidet sich, ein Schlussurtheil zu fällen, bevor das Ganze vorliegt.

Da nun bis zum Erscheinen des Ganzen immerhin noch Jahr und Tag vergehen könnte, so scheint es mir am geeignetsten, wenn ich, sei es zur Klärung des Begriffs der Socialethik, sei es zur Begründung ihrer Berechtigung den gangbaren Stoff der Ethik von diesem Gesichtspunkte aus zu durchmustern und zusammenzustellen suche. Ich werde zu diesem Zweck zunächst das allgemein Sittliche im formalen und materialen Sinn, sodann die empirische Unsitlichkeit oder das Böse und endlich das sittlich Gute oder die christliche Idee der Sittlichkeit vom socialethischen Gesichtspunkte zu entwickeln suchen, — gleichsam eine Propädeutik für mein bald zu veröffentlichendes „System christlicher Sittenlehre“. —

(Fortsetzung folgt im nächsten Heft).

IV.

Eine neue Uebersetzung des Briefes Pauli an die Römer in das Hebräische.

Von der im Auftrag der bayerischen, sächsischen und norwegischen Vereine für Judenmission durch Prof. Delitzsch in Angriff genommenen Uebersetzung des neuen Testaments in das Hebräische ist so

eben der Brief an die Römer ¹⁾ erschienen, den wir hiemit zur Anzeige bringen. Der verehrte Verf. schickt seiner Arbeit einen „Vorbericht“ voraus, in welchem er sich 1) über den Zweck derselben ausspricht, 2) einen kritischen Ueberblick über die bisherigen Vorarbeiten gibt, 3) die Principien, welche ihn bei der Uebersetzung leiteten, darlegt. Wir entnehmen diesem Vorbericht Folgendes.

Der Verf. hat bei seiner Arbeit zunächst den praktischen Zweck im Auge, „dem Israeliten Kenntniß und Prüfung der neutestamentlichen Schriften in anziehenderer, leichter, gründlicher Weise als bisher zu ermöglichen“, hofft aber, daß „die Uebersetzung der neutestamentlichen Schrift und insbesondere der paulinischen Briefe zugleich einen wissenschaftlichen Gewinn“ bringen werde, darin bestehend, daß sie die alttestamentlichen, die rabbinischen und die hellenischen Bestandtheile der urchristlichen Denk- und Darstellungsweise an's Licht stelle. Von wie großem Gewinn in diesem Betracht schon die Uebersetzung des Römerbriefes sei, zeigt er durch eine Aufzählung solcher Worte, Redewendungen und Formeln dieses Briefes, auf welche alttestamentliche und rabbinische Ausdrucksweisen von Einfluß gewesen.

Der zweite Abschnitt des Vorberichtes, welcher einen Rückblick auf die Vorarbeiten vom ersten bis in's neunzehnte Jahrhundert enthält, erinnert zuerst an das uns leider nicht mehr erhaltene Hebräerevangelium (evangelium juxta Hebraeos) d. h. an die hebräo-aramäische Uebersetzung des griechischen Matthäus, welche seit den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts unter den Hebräern d. i. Judenchristen Palästinas und der Nachbarländer im Gebrauch war, und bespricht dann die Uebersetzungsversuche aus dem 16., 17. u. 18. Jahrhundert, die Arbeiten eines Sebastian Münster, Elias Sutter, Immanuel Fromman u. A.

Der Geschichte der Londoner Uebersetzung ist ein besonderer Abschnitt gewidmet. Dieselbe begann mit dem im Jahr 1813

1) Paulus des Apostels Brief an die Römer in das Hebräische übersezt und aus Talmud u. Midrasch erläutert von Franz Delitzsch. Leipzig, Dörffling und Franke. 1870. 128 S. gr. 8. $\frac{2}{3}$ Thlr.

erschienenen hebräischen Marcusevangelium; im Jahr 1816 folgte dann Lucas, Johannes und Apostelgeschichte; das Jahr 1817 brachte die Arbeit zum Abschluß. Eine zweite hier und da verbesserte Ausgabe dieser Uebersetzung erschien im Jahre 1821, sodann in zwei von der Britischen Bibelgesellschaft veranstalteten Abdrücken, 1831 in Duodez und 1835 in Octav. Da auch diese Ausgabe noch viel zu wünschen übrig ließ, so wurde sie im Jahr 1837/8 von einer Commission, bestehend aus Dr. A. M'Caul, F. C. Reichardt und den Profekten S. Hoga, M. S. Alexander einer durchgreifenden Revision unterzogen. So entstand die revised edition vom J. 1838, welcher das Verdienst, die Aufgabe wesentlich gefördert zu haben, nicht abgesprochen werden kann. Aber frei von Fehlern und Verstößen gegen Grammatik und Sprachgebrauch war auch sie noch nicht. Daher beschloß im Jahr 1856 das Comité, eine neue Revision in's Werk zu setzen. Als erstes Specimen dieser neu revidirten Ausgabe erschien im Jahr 1863 das Matthäus-Evangelium. Diesem folgte 1865 eine Separatausgabe der vier Evangelien; 1866 das ganze neu revidirte und zwar nicht nur vokalisirte, sondern auch accentuirte Neue Testament — ein Werk Reichardt's mit Beihülfe weniger des zum Zweck der Revision nach London beschiedenen Dr. Biesenthal, dessen Verbesserungsvorschläge meistens nicht durchgingen, als vielmehr des Mr. Margoliouth, welcher vorzugsweise Beirath des Herausgebers war.

Nachdem Delitzsch durch die Kritik, welche er beispieelsweise an der Uebertragung von Röm. Kap. 1 übt, gezeigt hat, wie viele Mängel auch dieser neu revidirten Londoner Ausgabe noch anhaften, handelt er von der bei einer Uebersetzung zu Grunde zu legenden Textgestalt des neuen Testaments. Während die Londoner Uebersetzung sich grundsätzlich an den *textus receptus* hält, hat Delitzsch den Text des *Sinaiticus* zu Grunde gelegt: ein Verfahren, das ihm den Vortheil bietet, auf einem schlecht hin feststehenden überlieferten Texte zu fußen und in Ausnahmefällen, wo er ihn verlassen zu müssen glaubt, dies leicht und allverständlich notiren zu können. Was end-

lich die schwierige Frage betrifft, wie sich der Uebersetzer den alttestamentlichen Citaten des Apostels gegenüber zu verhalten habe, so hat Delitzsch den unstreitig richtigen Canon aufgestellt, daß der Uebersetzer 1) überall da, wo der Wortlaut des hebräischen Grundtextes der citirten Stelle gleich gut in den Zusammenhang passe, wie die mehr oder weniger ihm incongruente griechische Uebersetzung, ohne weiteres den hebräischen Grundtext an deren Stelle zu setzen; daß er aber 2) überall da, wo Gedächtniß oder Wille des Apostels den alttestamentlichen Text modificirten, dieses geistlich freie, nicht buchstäblich gebundene Verhalten unverwahrt zu lassen habe.

So viel über den „Vorbericht“. Von seiner Uebersetzung selbst sagt Delitzsch, daß es ihm genüge, wenn seine Arbeit „als ein Schritt weiter zum Ziele“ erkannt werde. Daß sie in der That weit mehr leistet, wird Jeder zugeben, der sich die Mühe gibt, sie durchzstudiren und mit der neu revidirten Londoner Ausgabe zu vergleichen. Delitzsch hat sich der schwierigen Aufgabe, wörtlich und doch so zu übersetzen, daß dem Genius der hebräischen Sprache keinerlei Zwang angethan wird, mit vollendeter Meisterschaft entledigt, so daß wir in der That keine Stelle namhaft zu machen vermöchten, wo sich auch nur eine stilistische Härte fände. Was dies aber heißen will, wird derjenige zu würdigen wissen, der die großen Schwierigkeiten kennt, welche sich dem Uebersetzer eines Römerbriefes in den Weg stellen.

Freilich wäre es dem geehrten Verf. nicht möglich gewesen, eine Arbeit, wie die vorliegende, zu liefern, wenn er sich nur innerhalb der Grenzen der biblischen Sprache gehalten hätte. Ueber dieselbe hinauszugehen, war nicht nur durch ihre Unzulänglichkeit sondern vor Allem dadurch geboten, daß die Dialektik des Paulus, eines Schülers Gamaliels, sich mannigfaltig mit der Schulsprache der ältesten Tannaim (Mischnalehrer) berührt. Die zahlreichen nachbiblischen Wörter und Redewendungen, welche man in der Uebersetzung findet, sind daher vollkommen berechtigt. Sie dienen nicht nur zur Beseitigung so mancher Anstöße, welche die Londoner Uebersetzung aufzeigt, son-

dem werfen, was ungleich höher anzuschlagen sein dürfte, den oben bezeichneten wissenschaftlichen Gewinn ab. Für die des nachbiblischen Hebräisch Unkundigen hat Delitzsch im Anhang ein Glossar beigelegt, das seine eminente Vertrautheit mit der Talmud- und Midrasch-Literatur verräth.

Entspricht der Fortgang der Arbeit diesem viel verheißenden Anfang, so dürfen wir in der That hoffen, in Bälde eine Uebersetzung des neuen Testaments zu gewinnen, welche dem Israeliten die Kenntniß desselben in anziehenderer, leichter, gründlicherer Weise als bisher ermöglicht. Wir empfehlen daher das Unternehmen unseren Lesern, insonderheit den Brüdern im Amte, auf das Angelegentlichste, indem wir bemerken, daß die Fortsetzung desselben von der Theilnahme, die es findet, abhängt. Hoffen wir, daß unsere diesjährigen Provinzialsynoden ihre Aufmerksamkeit dieser so hochwichtigen Angelegenheit schenken und an ihrem Theile zur Förderung derselben beitragen werden! Der Judenmission würde dadurch der ersprißlichste Dienst geleistet.

Bold.

In **W. Gläfers** Verlag in Dorpat sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Bruttan, A., Eichenen Est-, Liv- und Kurlands. 1 Rbl.

Dorpater medicinische Zeitschrift. Erster Band. 4 Hefte. 3 Rbl.

Schamarin, A., Chemische Untersuchung des Brandschiefers von Kuckers. 40 Kop.

Lüdinghausen-Wolff, C. v., Ideen zu einer Metaphysik der Materie. 30 Kop.

Kohl, J. G., Livland Amerika und das neue Börsenbild in Bremen. 30 Kop.

Schirren, C., die Capitulationen der livländischen Ritter- und Landschaft und der Stadt Riga. 1 Rbl.

—— die Reccesse der livländischen Landtage. 3 Rbl. 60 Kop.

—— J. M. Schleiden über den Materialismus. 20 Kop.

Leitfaden der vaterländischen Geschichte der Ostseeprovinzen. 90 Kop.

Blumberg, G., Heimathskunde. 50 Kop.

Strümpell Lehrpläne. 60 Kop.

Ueber Bienenzucht. 40 Kop.

Döllen, A., Der erste Unterricht. Ein Rathgeber für Eltern, die ihre Kinder selbst für die Schule vorbereiten wollen. 1 Rbl.

Geißler, A., Die Anilinfarbstoffe, ihre Darstellung, Constitution, Synonymie und Verfälschungen. 40 Kop.

Karow, C., 460 Choralmelodien 4-stimmig für die Orgel u. 3 Rbl.

Keyserling, F. Graf, Erörterungen über das Duell. 25 Kop.

Körber, K., Nus saksa-tele öppimise-ramat ma-rahvale. 25 Kop.

Bold, Prof. Dr., Der Chiliasmus seiner neuesten Bekämpfung gegenüber. 80 Kop.

Sammlung kirchlicher Kernlieder mit Singweisen. 40 Kop.

Luther's kleiner Katechismus mit Bibelsprüchen 16 Kop.

Brenner, Choralbuch für Schule, Kirche und Haus nebst Anhang. 1 R.

—— dasselbe für 4 Männerstimmen. 1 Rbl.

—— Anhang zum Choralbuche. 25 Kop.

Schwarz, B., das christliche Haus. 60 Kop.

Engelhardt, Prof. M. v., die Aufgabe des Religionsunterrichts in der Gegenwart. 50 Kop.

—— Katholisch und Evangelisch. 50 Kop.

Westermann, F., ein Beitrag zur Physik des Muskels. 40 Kop.

